

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado

CRISTIANO DE PAIVA BARROSO

O MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO NA FORMULAÇÃO DE UMA
FILOSOFIA DO INDIVÍDUO CONCRETO NA OBRA DE SARTRE

Belo Horizonte, 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado

CRISTIANO DE PAIVA BARROSO

**O MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO NA FORMULAÇÃO DE UMA
FILOSOFIA DO INDIVÍDUO CONCRETO NA OBRA DE SARTRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Contemporânea
Orientador: Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass

Belo Horizonte, 2020

100 Barroso, Cristiano de Paiva.
B277m O método progressivo-regressivo na formulação de uma
2021 filosofia do individuo concreto na obra de Sartre
[manuscrito] / Cristiano de Paiva Barroso. - 2021.
157 f. : il.
Orientador: Simeão Donizeti Sass.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1.Filosofia - Teses. 2.Sartre, Jean-Paul, 1905-1980.
3.Existencialismo - Teses. 4.Antropologia estrutural - Teses.
I.Sass, Simeão Donizeti. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III.Titulo.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

**O MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO NA FORMULAÇÃO DE UMA FILOSOFIA DO INDIV
CONCRETO NA OBRA DE SARTRE**

CRISTIANO DE PAIVA BARROSO

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 03 de julho de 2020, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Simeão Donizeti Sass - Orientador (UNIFESP)

Profa. Thana Mara de Souza (UFES)

Profa. Rozângela Gontijo

Belo Horizonte, 17 de dezembro de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Walter Romero Menon Junior, Coordenador(a) de curso de pós-graduação**, em 17/12/2021, às 14:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1154666** e o código CRC **C2F4B47C**.

Para nós, o homem caracteriza-se antes de tudo pela superação de uma situação, pelo que ele chega a fazer daquilo que se fez dele. (*QUESTÃO DE MÉTODO*, 1957/1987, p.151)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus que permitiu que este momento fosse vivido por mim dando-me saúde, força, entendimento e, principalmente, liberdade para muito aprender com um pensador que se declarou ateu, mas que admitiu que o existencialismo não é de modo algum um ateísmo no sentido de que não se esforça por demonstrar que Deus não existe, mas que sua existência em nada alteraria o fato de que somos livres e responsáveis pelas nossas escolhas e ações.

Além disso, a presente dissertação não poderia chegar a bom termo sem o precioso apoio de várias pessoas. Em primeiro lugar, não posso deixar de agradecer ao meu orientador, Professor Simeão Donizeti Sass, por toda a paciência, empenho e sentido prático com que sempre me orientou com solicitude neste trabalho, incluindo finais de semana e feriados, corrigido-me quando necessário sem nunca me desmotivar. Desejo, igualmente, agradecer a todos os meus colegas do Mestrado, do Grupo de Estudos de Filosofia Contemporânea, e, especialmente, do Grupo de Estudos Filosofia & Psicologia que me propiciaram um grande aprofundamento na minha pesquisa.

Agradeço aos inúmeros comentadores que foram objeto de minha pesquisa e que me forneceram embasamento teórico e esclarecimentos importantes no que tange ao caminho percorrido por Sartre na formulação de sua antropologia.

Enfim, quero agradecer especialmente à minha esposa Fabiana e minhas filhas, Júlia e Luísa, que muito me incentivaram e contribuíram para o êxito na finalização desse projeto, além das observações pontuais de minha esposa que acabaram também fazendo parte de um enriquecimento de minhas reflexões no momento da elaboração desta dissertação.

RESUMO

A presente pesquisa apresenta os caminhos percorridos por Jean-Paul Sartre na formulação de uma antropologia Estrutural e Histórica através de seu método dialético herdado do marxista francês Henri Lefebvre: o movimento progressivo-regressivo e analítico-sintético. Para tal empreitada, expomos de maneira sintética a trajetória sartriana inicial em seu encontro com a Fenomenologia de Husserl e a Ontologia de Heidegger até o seu diálogo com o marxismo francês retratado por alguns comentadores como ruptura de suas posições iniciais. Apresentamos, no entanto, a tese de uma continuidade programática no interesse pela filosofia do indivíduo concreto que culminou com a publicação da *Crítica da Razão Dialética* e uma formulação de uma antropologia dos tempos modernos, bem como, na contribuição do Existencialismo aliado ao Marxismo para formulação de tal antropologia filosófica totalizante que engloba as ciências humanas totalizadas, ampliando a compreensão que se pode ter do ser humano em sua complexidade. Dessa maneira, Sartre traz o Marxismo para o campo da antropologia, recusando, no entanto, o materialismo dialético, fruto de uma concepção explicativa do ser humano herdada das ciências da natureza, incorporando o seu materialismo histórico na perspectiva universal à análise singular do ser humano em sua realidade concreta.

Palavras-chave: Jean-Paul Sartre, Existencialismo, Método progressivo-regressivo, antropologia Estrutural e Histórica.

RÉSUMÉ

La présente recherche présente les voies empruntées par Jean-Paul Sartre dans la formulation d'une anthropologie structurale et historique à travers sa méthode dialectique héritée du marxiste français Henri Lefebvre: le mouvement progressif-régressif et analytique-synthétique. Pour cet effort, nous exposons brièvement la trajectoire sartrienne initiale dans sa rencontre avec la Phénoménologie de Husserl et l'Ontologie de Heidegger jusqu'à son dialogue avec le marxisme français décrit par certains commentateurs comme une rupture avec ses positions initiales. Nous présentons cependant la thèse d'une continuité programmatique dans l'intérêt pour la philosophie de l'individu concret qui a abouti à la publication de la *Critique de la raison dialectique* et à la formulation d'une anthropologie des temps modernes, ainsi qu'à la contribution de l'existentialisme allié au marxisme pour la formulation d'une telle anthropologie philosophique totalisante qui englobe les sciences humaines totalisées, élargissant la compréhension que l'on peut avoir de l'être humain dans sa complexité. De cette façon, Sartre amène le marxisme dans le champ de l'anthropologie, rejetant cependant le matérialisme dialectique résultant d'une conception explicative de l'être humain hérité des sciences naturelles, et incorporant son matérialisme historique dans la perspective universelle à l'analyse singulière de l'être humain dans sa réalité concrète.

Mots-clés: Jean-Paul Sartre, Existentialisme, Méthode progressive-régressive, Anthropologie structurale et historique.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	8
1. LINHA PROGRAMÁTICA: APREENSÃO LÚCIDA DA REALIDADE HUMANA EM SUA EXPERIÊNCIA CONCRETA DO COTIDIANO.....	13
2. A RELAÇÃO ENTRE MARXISMO E EXISTENCIALISMO.....	19
2.1. A exigência da totalização dialética.....	19
2.2. Momentos histórico-filosóficos insuperáveis.....	24
2.3. Primórdios da busca pela Filosofia do indivíduo concreto.....	28
2.4. A autonomia do Existencialismo e a visão do Marxismo como filosofia insuperável...30	
3. A MEDIAÇÃO DAS DISCIPLINAS AUXILIARES.....	36
3.1. A substituição no marxismo do indivíduo concreto por conceitos abstratos.....	36
3.2. A necessidade de introdução do indivíduo concreto na abordagem marxista.....	39
3.3.O <i>status</i> do indivíduo como sujeito da História.....	40
3.4. A introdução de uma hierarquia de mediações de disciplinas auxiliares.....	42
3.4.1. Mediação da Psicanálise como restituição das regiões concretas da realidade.....	43
3.4.2. Mediação da Sociologia como restituição das regiões concretas da realidade.....	45
4. OS ANTECEDENTES DO MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO.....	50
4.1. O método de análise dos problemas e das perspectivas da Sociologia Rural.....	52
4.1.1. Problemas de Sociologia Rural.....	53
4.1.2. Perspectivas de Sociologia Rural.....	57
5. O MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO NA PERSPECTIVA SARTRIANA.....	64
5.1.A ação histórica humana e o reconhecimento de seu sentido.....	66
5.2. O projeto no quadro da raridade: possibilidades esquemáticas.....	71
5.3. A relação dialética entre os campos objetivo e subjetivo.....	72
5.4. A relação entre o projeto individual e a sua <i>práxis</i> coletiva.....	73
5.5.A adequação da ação humana diante das contradições surgidas no movimento dialético da História.....	76
6. UM ESCOPO DE APLICAÇÃO DO MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO A UM CASO PARTICULAR.....	82

6.1. O ser humano como ser significativo.....	88
6.2.A teleologia dos empreendimentos humanos numa hierarquia de significações.....	90
CONCLUSÃO: A CONSTRUÇÃO DE UMA ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL E HISTÓRICA.....	94
BIBLIOGRAFIA.....	105

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa, tomando como marco referencial a obra “*Questions de méthode/ Questões de Método*” (1957), de Sartre, visou explicitar a constituição do Método Progressivo-Regressivo, inicialmente proposto por Henri Lefebvre², identificando suas características e as suas implicações para reavaliação dos fundamentos da antropologia³.

Nessa perspectiva, procuramos estabelecer um vínculo entre a referida obra e outros estudos de Sartre, partindo da premissa de que Sartre, mesmo em suas primeiras obras de enfoque ontológico-existencial, como *Esboço para uma teoria das emoções* (1939), *Transcendência do Ego* (1936) e *O Ser e o Nada: um ensaio de ontologia fenomenológica* (1943), já se “apropriava” de maneira autônoma dos conceitos filosóficos da fenomenologia e da ontologia⁴, utilizando-os como ferramenta de análise da realidade concreta, e indicando a possibilidade de uma avaliação das bases de uma antropologia que abdicasse de uma concepção já ultrapassada de natureza humana, culminando em um tipo de abordagem dialética da história centrada na práxis humana. Segundo Laing e Cooper (1976, p.9), essa estratégia dialética de Sartre no emprego dos termos está ligada a uma ascensão ao concreto na qual os significados anteriores são acrescidos de novos significados, por isso ele não se preocupa em defini-los, ou seja, enrijecê-los numa significação unívoca, mas em utilizá-los livremente para se abrir a possibilidades de sínteses mais amplas.

É importante ressaltar que Sartre sempre foi fiel aos seus pressupostos na busca pela liberdade, o que o fez optar por uma filosofia do indivíduo concreto, real e situado historicamente. Por isso, as abordagens trazidas à tona em *Questões de Método*, que envolveram debates com a psicologia social, com a sociologia, com a antropologia e com a

1 Traduzida no Brasil por Bento Prado Júnior como “*Questão de Método*” pelas razões que serão expostas a seguir. Contudo, optamos ao longo da pesquisa pela tradução literal de *Questions de méthode*.

2 Apesar deste método (do qual falaremos a seguir) estar presente em várias abordagens de Lefebvre, Sartre cita a obra “LEFEBVRE, Henri (1953). «*Perspectives de Sociologie Rurale*», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XIV, 122-140” como a “exposição simples e irreprochável para integrar a sociologia e a história na perspectiva da dialética materialista”. (SARTRE, 1987, p.134). Aqui o foco se dará à apropriação que Sartre faz de tal método para a formulação de uma filosofia do indivíduo concreto.

3 Antropologia aqui compreendida num sentido mais amplo de uma teoria geral do homem e da condição humana, ou seja, de natureza propriamente filosófica, e não no sentido de disciplinas mais específicas, como a antropologia física e cultural e a etnologia, de natureza estritamente científica.

4 Raymond Aron reconheceu que, “como Filósofo, Sartre deve a si próprio o essencial de seu pensamento”, e que a fenomenologia e Heidegger “só lhe emprestaram um método, um vocabulário” (PERDIGÃO, 1995, p.31)

psicanálise, não representam uma ruptura, mas uma mudança de perspectiva que conserva o seu embate contra o determinismo:

De um extremo ao outro da sua obra, o pensamento filosófico de Sartre conserva uma unidade e uma permanência notáveis: esta permanência revela-se na afirmação indefinidamente repetida de que a consciência não é uma coisa, que é próprio da realidade humana voltar-se sempre para os seus fins, que ela é, pois, irreduzível ao determinismo. (AUDRY, 1972, p.164).

Não obstante o conhecimento da obra “*Crítica da Razão Dialética*” (1960) (bem como de todas as obras anteriores), para a compreensão do *corpus* sartriano, a proposta focou na obra “*Questões de Método*” na qual Sartre explicitou os fundamentos metodológicos de sua abordagem posterior. O recorte levou em conta a especificidade da pesquisa para não alargar o campo conceitual impossibilitando sua conclusão. Sendo assim, o foco foi a perspectiva sartriana no período pós-guerra e seu diálogo com o marxismo francês.

Uma parte considerável da obra filosófica de Sartre foi escrita sob influência do marxismo. A partir dos anos 50, ele procurará incorporar o método e os temas dessa filosofia. Marxismo, como se sabe, é um nome genérico que abrange tanto a herança teórica de Karl Marx (filósofo alemão do século XIX), quanto os desenvolvimentos que outros pensadores fizeram a partir dos conceitos criados por Marx. Entre esses conceitos estão, por exemplo, o materialismo histórico e dialético, a luta de classes, o proletariado como sujeito histórico. (MOUTINHO, 1995, p.83).

Como também seria inviável arrolar diversos autores para o debate, essa pesquisa levou em conta certa sedimentação de ambas correntes, a fim de não se afastar do *status quaestionis*, possibilitando assim trazer à tona elementos que contrapõem ou corroboram com o autor. Dessa maneira, evitam-se os reducionismos por uma pesquisa superficial de um autor cuja doutrina como um todo não foi objeto de debate, mas apenas um recorte dela, já realizado por Sartre em sua abordagem.

Para realizar tal pesquisa, utilizamos uma metodologia exploratória: teórica e bibliográfica. Buscamos compreender o caminho percorrido por Sartre na formulação de uma filosofia do indivíduo concreto a partir do Método Progressivo-Regressivo exposto por Henri Lefebvre, tomando como base as coordenadas do pensamento de Sartre: o homem enquanto ser-em-situação, engajamento, totalidade, projeto, e em suma, a práxis livre.

A análise textual e interpretativa foi ampliada a partir de outros textos de Sartre e de alguns comentadores⁵ como Istvan Mészáros, Gerd A. Bornheim, Franklin Leopoldo Silva,

⁵ É importante ressaltar que existem poucas referências atuais que expõem um debate ou uma oposição à visão explicitada por Sartre em *Questões de Método* no campo estritamente filosófico. Assim como todo pensador, Sartre possui alguns adversários em vida e após a sua morte, mas as questões arroladas nesta obra foram pouco exploradas até então, o que impeliu ainda mais tal empreitada nessa investigação que de forma alguma tende a exaurir o debate.

Luiz Damon Santos Moutinho, Paulo Perdigão, Luiz Carlos Maciel, Fábio de Castro, Thomas Flynn, Tito Cardoso e Cunha, Ronald David Laing e David G. Cooper, entre outros.

No primeiro capítulo, antes de adentrarmos na obra principal desta pesquisa, tentamos colher alguns elementos presentes nas primeiras obras sartrianas propriamente filosóficas que demonstram uma certa linha programática de sua filosofia no que tange à busca de uma “Filosofia do Indivíduo Concreto”. Veremos que, apesar de alguns de seus comentadores, como Gerd Bornheim, defenderem que Sartre teria passado por uma conversão à história (hipótese que, conforme demonstraremos, não se sustenta), mesmo neste caso, há um reconhecimento de que “se há modificações em seu pensamento, elas ocorrem sem que nosso autor abandone as teses fundamentais do existencialismo” (BORNHEIM, 1971, p. 232).

No segundo capítulo, adentramos na relação entre o existencialismo e o marxismo, bem como nos motivos que levaram Sartre às concepções marxistas, visto que “o fato de tecer críticas ao marxismo nem de longe significa que Sartre identifique nele a obsolescência ou a ‘esclerose natural’ que atingem as filosofias que não mais rumam para a totalização.” (ALMEIDA, 2016, p.96). Por isso, privilegia-o em seu tempo, sem, no entanto, descartar a autonomia do existencialismo em relação a ele e suas contribuições para levar à cabo uma efetividade da teoria marxista ao preencher suas lacunas trazendo por objeto o “indivíduo concreto”, ou, em outras palavras, o homem singular e situado em seu campo social e histórico.

No terceiro capítulo, falamos sobre a mediação das disciplinas auxiliares, tais como a sociologia e a psicanálise, arroladas por Sartre como essenciais para a compreensão da realidade que abarca concomitantemente os homens concretos e as condições materiais de sua vida, a fim de evitar generalizações abstratas. “Tais disciplinas não devem ser totalmente rejeitadas e combatidas pelo marxismo. Antes, ele as deve integrar e corrigir, tornando-as úteis ao Saber” (MACIEL, 1970, p. 162)

No quarto capítulo, nos debruçamos sobre as obras de Lefebvre: “*Perspectives de la sociologie rurale*” publicada em 1953 e o texto conexo a ele, publicado em 1949, “*Problemes de sociologie Rurale*”. A segunda foi a fonte inspiradora Sartriana do método progressivo-regressivo, não obstante, como veremos, Lefebvre reafirme sua distância das concepções do existencialismo, advertindo “*que le lecteur éventuel (...) n'y voie aucune preuve, aucun signe*

d'une identité ou même d'une analogie entre le parcours ici jalonné et celui du philosophe de l'existentialisme"⁶(LEFEBVRE, 1970, p.18).

No quinto capítulo, enfim, focamos na apropriação sartriana do método progressivo-regressivo lefebvriano. Exploramos de maneira mais enfática as análises sartrianas, a fim de acompanhar, em suas diversas digressões, a contribuição do seu método dialético para a busca do conjunto sintético do processo das totalizações, somente possível, segundo Sartre, pela perspectiva do concreto que deixe de lado os esquemas universalizantes e idealistas do marxismo francês à época, pois, “pensar de maneira não dialética sobre qualquer aspecto no âmbito da história humana é, na opinião de Sartre, falsificar obrigatoriamente os nossos perceptos para ajustá-los aos conceitos, deturpar nossa experiência concreta” (LAING & COOPER, 1976, p.14)

No sexto capítulo, ainda fiéis à concepção sartriana do indivíduo concreto que reconhece que o marxismo deve explicar também os homens particulares em situações particulares, retomamos a breve análise de um caso particular por ele referenciado: a biografia (ou psicanálise existencial) de Gustave Flaubert, que posteriormente se tornou foco de uma obra mais aprofundada: “*O idiota da família*”, publicada em 1972 na França.

E é justamente este último dos grandes livros de Sartre que permite, numa retrospectiva, descortinar todo o andamento de suas ideias; longe de representar uma ruptura com as teses desenvolvidas na *Crítica da Razão Dialética*, *O Idiota da Família* concretiza aquelas análise na elucidação de um caso particular, na exegese do sentido que possa oferecer uma existência singular. (BORNHEIM in PERDIGÃO, 1995, p.10).

Esta análise levará em conta hipóteses singulares no quadro geral das significações universais como exemplo de aplicação método proposto por ele.

Enfim, após percorrermos todo o trajeto sartriano na exploração do método progressivo-regressivo, veremos até que ponto Sartre alcançou o seu intuito em demonstrar a eficácia de tal método para a compreensão do indivíduo concreto que possibilite a fundamentação de uma antropologia dos tempos modernos. É necessário que, desde já, tenhamos como pressuposto que esta pesquisa tomou o recorte da exposição do método proposto por Sartre, o que, de maneira alguma, exaure uma concepção antropológica definitiva (que inclusive iria de encontro à ontologia fenomenológica de Sartre); antes, porém, fornece ferramentas conceituais para a sua fundamentação no processo de compreensão do ser

6 “Que o leitor eventual, não veja nela nenhuma prova, ou algum sinal de uma identidade ou mesmo de uma analogia entre o percurso aqui delineado e aquele do filósofo do existencialismo.” (tradução nossa)

humano, um certo tipo de ancoragem. Como lembrará Franklin Leopoldo e Silva, na obra *Sartre o humanismo* (2016, p. 96): “o humano não é inapreensível; mas só podemos apreendê-lo no acompanhamento concreto da experiência social e histórica, esse conteúdo em movimento que tem suas sinuosidades por ser ao mesmo tempo subjetivo e objetivo”.

1. LINHA PROGRAMÁTICA: APREENSÃO LÚCIDA DA REALIDADE HUMANA EM SUA EXPERIÊNCIA CONCRETA DO COTIDIANO

Em sua primeira obra propriamente filosófica, *Transcendência do Ego* (1936), Sartre trouxe uma proposta fenomenológica voltada para o concreto e para a realidade humana de uma maneira geral ao combater as teorias que propunham a existência de conteúdos no interior da consciência. Nessa obra, ele já demonstra a autonomia presente em suas obras ao utilizar conceitos das correntes filosóficas que tinham trazido uma abordagem inovadora através de um “realismo” filosófico, recorrendo a suas contribuições, e se distanciando daquilo que considera impreciso ou desnecessário. Para ele, o conceito de intencionalidade da fenomenologia segundo o qual os objetos são reais e concretos, mas só ganham existência para a consciência a partir do momento em que são intencionados por ela, é fundamental para a compreensão da estrutura constitutiva da própria consciência.

Em seu ensaio *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, Sartre (1947/2005, p.55) retoma a contribuição de Husserl para superação do embate entre idealismo que, segundo ele, dissolve as coisas na consciência, produzindo assim sua transformação radical, e o realismo que considera as coisas como um absoluto a ser incorporado pelo sujeito, prescindindo totalmente da consciência. Em Husserl, “A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência do exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (SARTRE, 1947/2005, p.56). Sendo a consciência um fato irreduzível, ela é o próprio movimento que repele para fora dela em direção às coisas e “essa necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma, Husserl a chama de ‘intencionalidade’” (SARTRE, 1947/2005, p.57). Contudo, apesar dessa purificação da consciência, na *Transcendência do Ego*, apesar da Sartre apontava uma recaída idealista dos fenomenólogos:

Seguimos Husserl em cada uma das admiráveis descrições em que mostra a consciência transcendental constituindo o mundo ao aprisionar-se na consciência empírica; estamos persuadidos como ele de que nosso eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente que deve cair sob a ação da ἐποχή. Mas nós nos colocamos a seguinte questão: Esse eu psíquico e psicofísico não é suficiente? É preciso duplicá-lo em um Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta? (Sartre, 1936/2013, p.14)

Vemos nessa afirmação que Sartre refuta a substancialização atribuída por Husserl à consciência com seu *Eu transcendental* que visa o mundo, o que seria contraditório à noção

de consciência intencional. Admite, no entanto, a transcendência do Ego, pois a consciência é o movimento intencional de transcender a sua dimensão interna e voltar-se para objetos que a constituem, e isso é a garantia de não se cair num solipsismo.

Intencionalidade significa, para Sartre, que a consciência é um *fora*, que ser consciente significa ir em direção às coisas e que apreendê-las não equivale a prendê-las na substancialidade do ego metafísico ou encerrá-las nas possibilidades do Eu sistêmico e transcendental. (SILVA, 2019, p. 22)

Nesse sentido, quando Sartre bebe na fonte da Fenomenologia, não titubeia em rejeitar as teses que vão de encontro à sua filosofia que pretende ser realista, ou, como veremos ao longo dessa abordagem, uma Filosofia do Concreto.

Em outra de suas primeiras obras, *Esboço para uma teoria das emoções* (1939), que está, segundo Sartre, a serviço de uma experiência para a constituição de uma psicologia fenomenológica, ele empreende um esforço contra o positivismo da psicologia de sua época mostrando a necessidade de que ela tenha como horizonte a antropologia, mesmo sem a sua constituição definitiva.

Sartre vai frisar que “por enquanto ela não deve tanto visar à coleta de fatos quanto interrogar os fenômenos, ou seja, precisamente os acontecimentos psíquicos na medida em que estes são significações, e não na medida em que são fatos puros.” (SARTRE, 1939/2008, p.28). A indagação pelo sentido do fenômeno “emoção” e pela sua significação, vai percorrer todo o *Esboço*: “A elucidação do sentido do fenômeno emoção poderá ensinar muito acerca da essência do humano. Buscar a resposta para o sentido da emoção é desvelar o sentido de ser da consciência” (SASS, 2007, p.39). Por diversas vezes, este sentido estará ligado a uma formulação compreensiva da realidade humana, pois, segundo ele, “a hermenêutica da existência vai poder fundar uma antropologia e essa antropologia servirá de base a toda psicologia” (SARTRE, 1939/2008, p.23).

A facticidade da existência humana e sua complexidade tornará necessária a mescla entre fenomenologia e psicologia numa abordagem ao mesmo tempo regressiva e progressiva, visto que “as diversas disciplinas da psicologia fenomenológica são *regressivas*, ainda que o termo de sua regressão seja *para elas* um puro ideal; as da fenomenologia pura, ao contrário, são *progressivas*” (SARTRE, 1939/2008, 94). Vemos já nessa obra a correlação desses dois conceitos que serão o cerne da metodologia empregada em *Questões de Método*.

Em *O Ser e o Nada: um ensaio de ontologia fenomenológica* (1943), Sartre, já no título, demonstra a sua herança: Ontologia de Martin Heidegger (1889–1976), e a fenomenologia de Edmund Husserl (1859–1938). Continuará demonstrando, no entanto, a mesma independência filosófica a fim de não trair seu intuito: a formulação de uma antropologia existencial fundada na análise da realidade humana no cotidiano concreto⁷. Nessa obra ele retoma algumas abordagens fenomenológicas das obras anteriores, entre elas, o conceito de intencionalidade da consciência e a ideia de *epoché* que suprime os conceitos dados como verdades estabelecidas e propõe, em confronto com o positivismo, um retorno às coisas mesmas. Dessa maneira, a filosofia, com a influência da fenomenologia, pode se tornar uma ciência descritiva que descarte as especulações metafísicas, e passe a descrever a existência concreta, captando o homem em seu cotidiano.

Toda essa análise, passando pela investigação da atividade da consciência, do projeto fundamental, do ser-no-mundo, do sentido do Ser, irá ao encontro da sua famosa defesa da liberdade: “Na verdade, em *O Ser e o Nada*, todo esforço intelectual de Sartre destinava-se a demonstrar que o homem é livre” (PERDIGÃO, 1995, p.22). O exercício dessa liberdade é condição fundamental para ação, por isso, como lembra Paulo Perdigão, quando o *Pravda* de Moscou, principal jornal da União Soviética, acusou-o de ignorar o processo histórico com seu existencialismo, Sartre respondeu que o único dogma do existencialismo é a afirmação da liberdade humana que, ao invés de levar ao homem ao quietismo da angústia, o define pela ação prática na criação de sua própria essência, lançando-se no mundo, sofrendo, lutando e definindo-se gradativamente. (PERDIGÃO, 1995, p.22). Para Sartre, existência, liberdade, consciência e ação são conceitos atrelados à realidade humana. “O ponto central do corpo a corpo de Sartre com a totalidade é a sua busca pela liberdade (...) E exatamente por ser esse o

⁷ Com efeito, em relação a Heidegger, há uma verdadeira contraposição. Ele, que não reconhecia o rótulo de existencialista, e também não concordou com a aplicação dos conceitos de sua obra *Ser e o Tempo* a favor de uma antropologia, apesar de ambos voltarem-se para o problema ontológico da questão do ser a partir da fenomenologia de Husserl. Por isso, ele vai dizer em sua *Carta sobre o Humanismo*: “A frase principal de Sartre sobre a precedência da existência sobre a *essentia* justifica, entretanto, o termo ‘Existencialismo’ como um título adequado para esta filosofia. Mas a frase capital do ‘Existencialismo’ não tem o mínimo de comum com aquela frase em *Ser e Tempo*; sem levar em consideração que em *Ser e Tempo* nem se podia ainda pronunciar um juízo sobre a relação de *essentia* e *existentia* pois trata-se, ali, de preparar algo precursor. Pelo que dissemos, isto ainda se apresenta de um modo bastante desajeitado. Talvez o que ainda resta para dizer possa, eventualmente, transformar-se num estímulo para levar a essência do homem a atentar, com o pensar, para a dimensão da verdade do ser que o perpassa com o seu domínio. Todavia, também isto só poderia acontecer a favor da dignidade do ser e em benefício do *ser-aí*, que o homem, ex-sistindo, sustenta, e não por causa do homem, para que através da sua obra se afirmem a civilização e a cultura”. (HEIDEGGER, 2005, p.31)

enfoque de sua obra, Sartre jamais se perde na totalidade sócio-histórica, da qual é um explorador incansável” (MÉSZÁROS, 2012, p.27).

Não nos cabe, nesse momento, aprofundar essas três obras, cumpre-nos apenas o papel de averiguar, ainda que superficialmente, como Sartre, mesmo em uma direção aparentemente distinta, tece um fio condutor de sua busca em suas obras⁸. “De *O Ser e o Nada* à *Crítica da Razão Dialética* há, pois, uma evolução considerável no pensamento de Sartre; mas há também uma profunda unidade nessa evolução” (BORNHEIM, 1971, p. 228). É importante notar que, como lembra a professora Thana Mara em seu artigo, *Liberdade e Determinação na Filosofia Sartriana* (2010, p.14), Bornheim, mesmo com tal reconhecimento, ainda irá propôr que o Sartre das obras iniciais era totalmente metafísico no sentido mais tradicional (a-histórico), convertendo-se posteriormente à história; o que, segundo ela, é uma posição que leva em conta a associação indevida da liberdade absoluta defendida por Sartre em *O Ser e o Nada* e um liberdade abstrata. Ocorre que, para Sartre, essa liberdade absoluta é exatamente a possibilidade de ação, “ser absoluto não implica ser abstrato, pelo contrário, implica ser necessariamente concreto, implica não poder ser pensado fora do real, para além da historicidade que somos. (SOUZA, 2010, p.21).

Se não é possível defender, sem uma certa arbitrariedade, que existe uma continuidade temática nas obras de Sartre em todos os níveis, ao menos podemos nos ater à ideia de que, apesar de uma mudança de enfoque, há uma linha programática da filosofia sartriana no que tange à busca de uma “Filosofia do Indivíduo Concreto”, e seus conceitos afins como compreensão, análise regressiva e progressiva, antropologia, entre outros, mesmo nesse período em que suas abordagens tiveram um foco ontológico-existencial. O próprio Sartre, na Conferência proferida no Brasil em Araraquara, vai afirmar que: “se há uma diferença entre *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética* é por causa da maneira como os problemas são formulados, mas não por causa da própria direção; a direção continua a mesma” (SARTRE, 1987, p. 91). Essa mesma afirmação, será feita no documentário *Sartre par lui-même*⁹, não obstante, na mesma entrevista, Sartre admitir que não deixou evidente esta continuidade que,

8 Poderíamos incluir aqui também os seus escritos não propriamente filosóficos, seus romances e peças teatrais, mas seria um trabalho oneroso que poderá fazer parte de futuras pesquisas. Por ora, basta-nos encontrar, nessas abordagens iniciais, elementos que foram objeto de uma perquirição mais bem fundamentada na obra que foi o foco dessa pesquisa, *Questões de Método* (1957).

9 Documentário: *Sartre par lui-même*: Direção: Alexandre Astruc, Michel Contat, Guy Sélignann, França, 1976.

segundo ele, poderia ser demonstrada por outros. E mesmo que, ao ler as obras de Sartre em ordem cronológica, concordemos que se tratariam na verdade de duas fases sartrianas distintas, uma com foco fenomenológico existencial e outra, no pós-guerra, de caráter marxista, a primeira servirá de insumo para a segunda. “As posições-chaves das primeiras obras se conservam nas mais recentes, mas através de uma transformação dialética, como um momento da síntese mais atual” (LAING & COOPER, 1976, p.14). Se no início ele se dedicava a descrever o ser humano do ponto de vista individual, esse estudo da consciência, de suas raízes e de sua estrutura, servirá de base para o exame desse mesmo ser humano na sociedade e na História.

Outra preocupação importante na filosofia de Sartre é sua tentativa de fornecer um “fundamento” ao marxismo por meio de sua fenomenologia existencial. Uma vez mais, seria muito equivocado ver isso somente no Sartre de *Questões de Método* e no que veio depois. Pois, de fato, as origens dessa orientação já se encontram em sua obra pelo menos desde *A transcendência do ego*, muito embora sua atitude inicial para com o marxismo mostrasse muito mais restrições que no final da década de 1950. (MÉSZÁROS, 2012, p.128).

Isto posto, conseguimos vislumbrar a obra *Questões de Método* como ponto culminante de uma busca que desemboca na possibilidade da formulação de uma antropologia dos tempos modernos, afinal de contas, para ele, o campo filosófico é o ser humano, e os outros problemas só podem ser concebidos em relação a ele. “*Je considère que le champ philosophique c'est l'homme, c'est-à-dire que tout autre problème ne peut être conçu que par rapport à l'homme*”.(SARTRE, 1972, p.83).¹⁰

E por que isso se torna necessário? Sabemos que Sartre vivenciou um período de grandes acontecimentos mundiais nos quais o ser humano se viu em diversas ocasiões colocando em xeque sua própria humanidade. Mas como chegamos até isso? O racionalismo por um lado, e o empirismo por outro, acabaram, ambos, contribuindo para uma visão antropológica essencialista e totalizada. O positivismo das ciências naturais, escolhido como uma opção metodológica também para as ciências humanas, acabou desconsiderando a complexidade dos fenômenos humanos, fossem eles, psíquicos, sociais ou econômicos, e suas múltiplas influências como hereditariedade, meio, impulsos, desejos, memória, bem como da ação da consciência e da vontade, enfim, como Sartre defendeu por toda a vida, como resultado da liberdade. Esta última, não se encaixa de maneira alguma num esquema explicativo do ser humano, que numa abordagem causal, acaba sendo determinista.

¹⁰ “Considero que o campo filosófico é o homem, isto é, qualquer outro problema só pode ser concebido relativamente ao homem. J. p. Sartre”, («*L' anthropologie*» in *Situations IX*, Paris, Gallimard, 1972, p. 83, tradução nossa)

A questão que poderíamos nos colocar ao ver tal abordagem antropológica reducionista seria: por que afinal de contas a antropologia se tornou, em certo momento, escrava desses esquemas interpretativos? Isso fica claro, diante do sucesso científico em diversas descobertas. Durante muito tempo o lema de Auguste Comte: “ver para prever, a fim de prover”, simbolizou o controle total do ser humano sobre a natureza. Esse controle denotou o auge do antropocentrismo e da valorização da razão. Esse anseio em controlar os resultados de sua ação, fez com que as ciências humanas abraçassem a objetividade simplista das ciências naturais. Vimos, de passagem pelo *Esboço para uma teoria das emoções*, a consequência disso para a psicologia. A confiança extrema na razão humana, e o uso desta mesma razão como “ferramenta” de controle da natureza, desembocou num século cheio de percalços: duas grandes guerras mundiais, crescimento de regimes totalitários, ameaças nucleares, e um sentimento cada vez maior de insegurança. Além disso, uma visão essencialista de ser humano também contribuiu para justificar o nazismo, o *apartheid*, e, em uma última instância, até mesmo o imperialismo.

Nesse contexto, Sartre não abdica jamais de uma filosofia do indivíduo concreto, pois pretende abarcar a complexidade do fenômeno humano que envolve determinações estruturais e atividades históricas. E, ao tentar conciliar estrutura e história, ele encarna a realidade de seu tempo. “O fascismo, a guerra, a exploração do homem pelo homem, a barbárie, a perversidade do capitalismo, a intolerância, o antissemitismo e a violência não são, de maneira nenhuma, temas alheios ao campo de reflexão filosófica sartriana, tampouco de indiferença em relação à vida prática e de engajamento político do filósofo, como bem sabemos.” (HILGERT in: CASTRO & NORBERTO (Orgs), 2017, Vol.2, p.13).

Sartre toma como ferramenta um método heurístico que busca apreender a realidade por uma investigação empírico-interpretativa e estabelecer relações entre subjetividade e objetividade, entre indivíduo e sociedade, entre liberdade e determinismos, enfim, entre totalidades totalizadas e totalidades totalizantes.

Diante disso, fica claro por que Sartre não se restringiu a uma abordagem estritamente existencial e fenomenológica. Faltar-lhe-ia um ponto de fixação na realidade, não obstante ser a realidade o próprio fenômeno, mas a liberdade vista por esse prisma acabaria gerando a impossibilidade de apreensão do fenômeno humano em sua totalidade, conseqüentemente deixaria de trazer a possibilidade de uma antropologia.

2. A RELAÇÃO ENTRE MARXISMO E EXISTENCIALISMO

2.1. A exigência da totalização dialética

Sartre escreve *Questões de Método*, inicialmente a pedido de uma revista Polonesa que lhe pediu para tratar do tema: “*Situação do existencialismo em 1957*”.¹¹ Esse texto foi reprisado e modificado no *Les Temps Modernes*¹² sob o título “*Existencialismo e Marxismo*” e, enfim, na *Crítica da Razão Dialética* (1960), sob título definitivo *Questões de Método*.

Ele ressalta que não gosta de falar do existencialismo, pois o vê como algo indefinido, e não como uma ideia, um modo finito e definitivo da cultura; contudo aproveita essa exposição para expor, num país de cultura marxista, as contradições da filosofia da sua época. Ele ressalta que, na verdade, é uma única questão que delinea toda a sua investigação:¹³ “temos hoje os meios de construir uma antropologia estrutural e histórica”? (SARTRE, 1957/1987, p. 111).

Apesar dos estruturalistas não terem sido citados por Sartre em *Questões de Método*, no que tange ao seu confronto com o existencialismo, não se pode descartar o fato de que, conforme lembra Mészáros (2012, p.275), depois da Segunda Guerra Mundial, o estruturalismo adquiriu uma posição extremamente dominante por mais de uma década – de meados de 1950 até 1960 – nos círculos intelectuais europeus e norte-americanos. Disso se conclui que Sartre estava inserido numa atmosfera estruturalista francesa quando escreveu esta obra.

Entre os pensadores que assumem uma postura de confronto direto, podemos citar Claude Lévi-Strauss com a obra *Pensamento Selvagem* (em especial o último capítulo), publicada dois anos após a *Crítica da Razão Dialética*, que diverge diretamente da tese exposta por Sartre, considerando o *status* da Razão Analítica.

11 Ela já é, desde o início, na sua intenção, Prefácio à Edição Francesa da *Crítica da Razão Dialética* que será publicada em 1960.

12 Revista política, literária e filosófica francesa que foi a mais importante revista literária do período pós-guerra, criada em 1944 por Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Michel Leiris, Maurice Merleau-Ponty, Albert Ollivier, Jean Paulhan e Sartre.

13 Motivo pelo qual a tradução de Bentro Prado Junior, tenha optado por “*Questão de Método*” ao se referir à obra *Questions de Méthode*.

Cunha (1982, p.115), lembra que, na verdade, esse debate em torno da antropologia, leva em conta uma certa circunscrição do seu estatuto teórico como filosofia ou como ciência. Sartre faz uma leitura filosófica da antropologia, considerando a filosofia como um saber autônomo em relação à ciência com um objeto real concreto: a existência em situação. Já Lévi-Strauss se restringe a um nível científico, reconhecendo apenas seu estatuto de “reflexão epistemológica”. “Estamos assim perante dois discursos que pretendem situar-se a níveis bastante distintos: um que é filosófico (o existencialismo), outro que é científico (a etnologia).” (CUNHA, 1982, p.116).

Em um dos aspectos fundamentais do debate em relação à oposição história-estrutura, nem Sartre, nem Lévi-Strauss, excluem esta oposição. Por isso, Sartre pode falar das estruturas arrolando o conceito de “prático-inerte”, mesmo dando um peso maior à “História” e Lévi-Strauss, segundo uma ótica estruturalista, pode falar da “História”, mesmo dando maior peso à “etnologia” com sua apreciação analítica. Esse debate, que desembocará na oposição entre Razão analítica e Razão dialética, só terá peso após a publicação da *Crítica*.

Na obra *Questões de Método*, Lévi-Strauss é citado uma única vez¹⁴ numa referência à sua obra *As estruturas elementares do parentesco/ Les structures élémentaires de la parenté* (publicada em 1949) corroborando com a crítica sartriana à sociologia que, com suas simplificações tecnicistas, deixa de se integrar ao marxismo francês por não reconhecer nele o mesmo objeto de investigação. A citação em questão se refere ao papel da mulher também como força produtiva, o que também influenciou nas escolhas dos indivíduos diante das condições sociais vivenciadas.

Em relação ao estruturalismo, a própria necessidade de se conceber uma antropologia ao mesmo tempo estrutural e histórica, demonstra o que Sartre reconhece como contribuição do existencialismo. Em uma entrevista a Bernard Pingaud em 1968, para a revista *L'arc*, ele vai dizer: “Não sou em nada hostil ao estruturalismo enquanto o estruturalista permanece consciente dos limites desse método” (SARTRE in: PINGAUD, 1968, p.109). Nessa mesma entrevista Sartre lembrou que “Lévi-Strauss muitas vezes protestou contra o abuso que se faz do conceito de estrutura em domínios onde sua aplicação é, com efeito, bastante temerária (...) Mas o estruturalismo tal como o concebe e pratica Lévi-Strauss, muito contribuiu para o

14 “Mas, além disso, Kardiner esquece o que Lévi-Strauss tão bem mostrou em seu livro sobre *Les Structures Élémentaires de la Parenté*: é que o casamento é uma forma de prestação total. A mulher não é somente uma companheira de leito, é um trabalhador, uma força produtiva” (SARTRE, 1957/1987, p.144)

descrédito atual da história, na medida em que ele não se aplica senão a sistemas já constituídos” (SARTRE in: PINGAUD, 1968, p.110-111). Ou seja, Sartre não pretende contestar a existência das estruturas, mas para ele, estas mesmas estruturas são apenas um momento do que ele chama de prático-inerte que devem ser superadas: “O homem é para mim o produto da estrutura, mas enquanto ele a superar” (SARTRE in: PINGAUD, 1968, p.112).

Deixemos de lado a querela de Sartre com o estruturalismo, quanto tomado num sentido determinante da realidade, e voltemos à indagação inicial: “temos hoje os meios de construir uma antropologia estrutural e histórica?”. Ele vai anteciper que a resposta a essa pergunta se encontra no interior do marxismo o qual considera como a filosofia insuperável do seu tempo, principalmente pela possibilidade de aliá-lo ao método “compreensivo” do existencialismo. Ressalta que o marxismo engendra a ideologia da existência e a recusa ao mesmo tempo, e dele, ela herda duas exigências: se uma Verdade deve poder existir na antropologia ela deve ser devinda e deve fazer-se totalização; e esta, como veremos, segundo ele, está perpetuamente em curso como História e como Verdade histórica. “Sartre quer ser sistemático, mas não pretende apresentar um sistema fechado e concluído; essa totalização em progresso renuncia continuamente a qualquer pretensão ou intenção de totalidade consumada” (LAING & COOPER, 1976, p. 9). Sartre precisa se debruçar sobre o problema da totalização da História e da Verdade que a totaliza, para enfim abordar o problema fundamental: “há uma verdade do homem?” (SARTRE, 1957/1987, p. 112).

É importante frisar, que Sartre está inserido num contexto que o coloca também em diálogo com o marxismo francês. Contudo, as críticas de Sartre se referem especificamente a certo tipo de marxismo, e não ao Marx “filósofo” (ou seja, ao jovem Marx) cujas posições, como veremos, chegam a ser contrariadas no marxismo francês. De fato, entre outras afirmações que corroboram com a visão Sartriana, Marx expõe em *A ideologia alemã*: “O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos.” (MARX, 2007, p.87). O sujeito para Marx é o homem social, o indivíduo imerso nas relações sociais com os grupos, com as classes, com a sociedade. Ainda que soe arbitrário tomar como referência apenas essa fase de Marx, de nada serviria a Sartre aceitar “um marxismo” que não atendesse a seus pressupostos que incluem o indivíduo concreto inserido na história.

Nesse ponto, dois mal-entendidos devem ser evitados: o primeiro deles é o equívoco, segundo o qual "o humanismo é uma ideologia burguesa" e o segundo é o que identifica o humanismo como um apelo a uma essência humana. Löwy (1970, p.113) lembra que o humanismo antes de Marx era abstrato, burguês etc, mas isso não significa de forma alguma que todo humanismo deve ser renunciado. O materialismo pré-marxista era mecânico, o que não impediu Marx de se chamar de materialista. O mesmo vale para os termos "dialético", "socialista" etc. O outro equívoco é o que identifica o humanismo com uma eterna "essência humana" e pressupõe que não se possa pensar no ser humano senão por esse viés. Uma visão de mundo considerada não humanista (catolicismo da Idade Média), por exemplo, foi baseada na ideia de uma "natureza humana" imutável, mas o humanismo marxista, pelo contrário, não se baseia em uma concepção eterna do homem.

L'humanisme apparaît historiquement à la Renaissance, en opposition avec l'idéologie religieuse de l'homme comme «serviteur de Dieu». L'humanisme de Marx dénonce la domination des hommes par les choses dans le mode de production capitaliste qu'il compare sans l'identifier avec l'aliénation religieuse. Mais, tandis que l'humanisme pré-marxiste qui apparaît avec le développement de l'économie marchande est abstrait, « naturaliste », individualiste et bourgeois, celui de Marx est matérialiste, sociologique, historiciste, révolutionnaire, prolétarien. (LÖWY, 1970, p. 113)¹⁵

Desfeitos os equívocos, podemos voltar ao problema da totalização histórica, visto que, como referenciamos, o humanismo marxista é histórico. Sartre argumenta que “se a relação da totalização histórica com a verdade totalizante deve poder existir e se esta relação é um duplo movimento no conhecimento e no ser, será legítimo chamar esta relação em movimento de uma Razão” (SARTRE, 1957/1987, p. 112).

Though Sartre does not subscribe to a multiplicity of rationalities, he has clearly distinguished two such in his Critique, namely dialectical and analytical reason. The former is dynamic and historical, the latter is neither. This raises the possibility of other forms of reasoning besides these two. (FLYNN, 2006, p. 117)¹⁶

Mas a questão é saber se a Razão positivista das ciências naturais seria capaz de formular uma abordagem antropológica consistente, ou se para compreender o ser humano

15 “O humanismo aparece historicamente durante o Renascimento, em oposição à ideologia religiosa do homem como "servo de Deus". O humanismo de Marx denuncia a dominação do homem pelas coisas no modo de produção capitalista que ele compara sem identificá-lo com alienação religiosa. Mas, enquanto o humanismo pré-marxista que aparece com o desenvolvimento da economia de mercado é abstrato, "naturalista", individualista e burguês, o de Marx é materialista, sociológico, historicista, revolucionário, proletário.” (tradução nossa)

16 “Apesar de Sartre não subscrever uma multiplicidade de razões, ele distinguiu claramente duas delas em sua *Crítica*, a saber, razão dialética e analítica. A primeira é dinâmica e histórica, a segunda não é. Isso levanta a possibilidade de outros tipos de raciocínios além destes”. (tradução nossa)

não seria necessária uma nova relação entre o pensamento e o seu objeto através de uma Razão dialética.

A antropologia permanecerá um amontoado conjunto de conhecimentos empíricos, de induções positivistas e de interpretações totalizantes, enquanto não tivermos estabelecido a legitimidade da razão dialética, isto é, enquanto não tivermos adquirido o direito de estudar um homem, um grupo de homens ou um objeto humano na totalidade sintética de suas significações e de suas referências à totalização em curso, enquanto não tivermos estabelecido que todo conhecimento parcial ou isolado desses homens ou de seus produtos deve ser superado em direção da totalidade ou ser reduzido a um erro por parcialidade. (SARTRE, 1957/1987, p. 112)

Lefebvre (2011, p.28) lembra que as contradições no pensamento humano têm origem, pelo menos parcialmente, nas deficiências do pensamento humano, que não pode captar de uma só vez toda a realidade. Mas as contradições, lembra ele, não são do pensamento, mas têm origem nas próprias coisas: “as realidades apresentam não somente aspectos múltiplos, mas facetas mutáveis e contraditórias”. Numa atitude metafísica poderíamos rejeitar essas contradições como absurdas, contudo, depois de Hegel, torna-se impossível olhar para a realidade sem enxergar nela estes elementos constituintes contraditórios. Nesse sentido, precisamos admitir:

que o pensamento humano busca a verdade através das contradições e que as contradições têm um sentido objetivo, uma fundamentação na realidade. Cessamos de rejeitar como aparentes ou absurdas todas as contradições; justamente ao contrário, colocamos no centro das preocupações a pesquisa das contradições e de seus fundamentos objetivos. Consideramos que os métodos tradicionais do pensamento refletido devem ser aprofundados no seguinte sentido: ao determinarmos, mais fortemente do que nunca, a verdade e a objetividade como alvos da razão, também definimos uma razão aprofundada: a razão dialética. (LEFEBVRE, 2011, p.28)

Corroborando com isso, Sartre vai se debruçar sobre a validade e os limites da Razão dialética marcando os elos e as oposições desta com a Razão analítica e positivista, visto que a dialética é base filosófica do marxismo: “Marx foi o primeiro a adotar e empregar de modo coerente o método dialético. Metodicamente, estudando uma realidade objetiva determinada, ele analisou os aspectos e os elementos contraditórios dessa realidade” (LEFEBVRE, 2011, p.30).

Nesse sentido, Sartre não propõe nada de novo, a não ser um retorno às origens do marxismo a fim de resgatar essa sua concepção dialética perdida. Para isso, aposta na relação entre marxismo e existencialismo, trazendo para o interior desse diálogo conceitos sempre presentes em suas obras: liberdade, projeto, situação, alteridade e etc.

Sartre analisa a situação da Filosofia enquanto uma abstração hipostasiada que dá expressão ao movimento geral da sociedade. Para ele, não existe Filosofia, mas filosofias, pois em cada época a classe ascendente toma consciência de si e cria sua filosofia a qual se torna meio cultural que ilumina a sua práxis.¹⁷

Mas ele alerta que, para ser considerada filosofia, ela deve figurar como uma totalização do Saber contemporâneo, pois o filósofo unifica os conhecimentos e os orienta de acordo com as atitudes e técnicas da classe ascendente diante de sua época e do mundo. Nascida do movimento social, a filosofia é movimento e já antecipa o futuro, é um projeto abstrato de produzir uma unificação até seus últimos limites, e, visto que nesse momento ela reproduz as certezas da classe que a sustenta, seu método inicialmente é investigativo e explicativo¹⁸. “A filosofia permanece eficaz enquanto vive a práxis que a engendrou, que a sustém e é por ela iluminada” (SARTRE, 1957/1987, p. 114). Ao perder sua singularidade ela acaba se transformando em instrumento coletivo de emancipação, transpondo os limites anteriores da classe que a produziu. A filosofia, dando expressão ao movimento geral da sociedade, acaba então refletindo a sua historicidade.¹⁹

Como a filosofia, segundo ele, deve ser simultaneamente totalização do saber, método, Ideia reguladora, arma ofensiva e comunidade de linguagem; como ela se transforma em instrumento de superação das sociedades carcomidas; como ela se transforma em cultura e natureza de uma determinada classe, são raros os momentos de criação filosófica.

2.2. Momentos histórico-filosóficos insuperáveis

Desde o século XVII, Sartre destaca três momentos filosóficos insuperáveis enquanto momento histórico de que são expressão, “o humo de todo pensamento particular e o

17 Ele vai repetir essa abordagem na *Conferência de Araraquara*: “Por que não ver, antes, que o que há são filosofias? Filosofias que surgem em certos momentos essenciais da história, aqueles em que a classe em ascensão descobre-se e, ao mesmo tempo, tem a posse de uma parte dos instrumentos do conhecimento” (SARTRE, 1987, p. 29).

18 Como veremos posteriormente ao falar da oposição/relação entre explicação e compreensão, o problema para Sartre não está em se utilizar de um momento explicativo próprio de uma razão analítica, mas de nele permanecer.

19 Aqui fica claro a sua contraposição a diversos pensadores do período, pois, como lembra István Mészáros: “A atitude extremamente cética e problemática em relação à história de modo algum estava limitada ao próprio Lévi-Strauss. Na verdade, a abordagem incorrigivelmente a-histórica de seu objeto de investigação constituiu o denominador comum de todos os tipos de estruturalismo e pós-estruturalismo do pós-guerra” (MÉSZÁROS, 2012, p. 277).

horizonte de toda a cultura” (SARTRE, 1957/1987, p.114): o momento de Descartes e Locke, o de Kant e Hegel e finalmente o de Marx. Eles conseguiram explicitar a totalidade do movimento social de sua época, e as críticas a essas filosofias recaem em fundamentos precedentes, ou na redescoberta de um pensamento já contido na filosofia que se acreditou superar. O revisionismo, por sua vez, pode ser um tipo de obviedade inútil, ou um absurdo, pois a filosofia se adapta por si mesma ao movimento da sociedade: mesmo aqueles que repetem seus predecessores, acabam por transformar seus pensamentos ao aplicá-los a objetos novos. “Se o movimento da filosofia não existe mais, das duas uma, ou está morta ou está em crise” (SARTRE, 1957/1987, p. 114); no primeiro caso, obviamente, não há nada o que fazer, no segundo, revisá-la seria cair numa mistificação idealista por afastá-la da crise da própria sociedade da qual ela é expressão. Veremos que o marxismo, por ser uma filosofia insuperável, se encaixaria então na segunda opção: está em crise, pois separou a teoria da *práxis*.

O fato de o marxismo ter estacionado fornece a Sartre argumentos para sustentar que o existencialismo ainda possui uma função fundamental no pensamento contemporâneo. Deve injetar-se no marxismo para vitalizá-lo, restituindo-lhe a sensibilidade perdida para a realidade concreta. (MACIEL, 1970, p.160)

Sartre chama ideólogos aqueles “homens de cultura” que “se alimentam do pensamento vivo dos grandes mortos” (SARTRE, 1957/1987, p. 115) e constroem alguns sistemas parasitários que se alimentam da “multidão em marcha” e se tornam seu meio cultural e seu futuro. Para ele, o existencialismo mesmo seria uma ideologia que vive à margem do Saber, que se opôs a ele no início e que tenta se integrar nele.

Ele diz que a mais ampla totalização filosófica foi o hegelianismo no qual o Saber incorpora o ser em si mesmo: “o espírito se objetiva, se aliena e se retoma incessantemente, se realiza através de sua própria história” (SARTRE, 1957/1987, p. 115), e toda a alienação é superada pelo Saber Absoluto. O ser humano dessa maneira é integrado à totalização suprema, e as experiências, mesmo as trágicas, são vistas como uma determinação relativamente abstrata, pois o absoluto para o qual conduzem é que é considerado o único concreto verdadeiro. “Foi Hegel quem primeiro sistematizou o processo dialético (‘Só o vir-a-ser é real’), mas aplicou-o apenas ao mundo espiritual. Nessas condições, sua dialética seria tão somente uma lei do pensamento e das ideias” (PERDIGÃO, 1995, p. 159).

Kierkegaard, segundo Sartre, vai se opor ao intelectualismo de Hegel apontando para a especificidade e a irredutibilidade do vivido: Hegel considera contradições em formação todo

sofrimento que compõe a consciência infeliz, ou seja, um objeto de conhecimento e momento de uma transformação já superada. Contudo, para Kierkegaard, ele negligencia a insuperável opacidade da experiência humana.

Para Hegel, o significante (a um momento qualquer da história) é o movimento do Espírito (que se constituirá como significante-significado e significado-significante, isto é, absoluto-sujeito); o Significado é o homem vivo e a sua objetivação; para Kierkegaard o homem é o Significante; ele próprio produz as significações e nenhuma significação o visa de fora. (SARTRE, 1957/1987, p.115).

Utilizando uma linguagem da semiologia moderna, Sartre retoma a oposição estruturalista entre significado e significante²⁰, mostrando como em Hegel o ser humano foi reduzido a função de significado, onde o significante seria o movimento do Espírito. Contudo, o homem existente, segundo Kierkegaard, não pode ser assimilado por um sistema ideias, ele é levado a reivindicar a pura subjetividade singular contra a universalidade objetiva da essência. “De fato, a vida subjetiva, na medida mesmo em que é vivida, não pode jamais ser objeto de um saber” (SARTRE, 1957/1987, p.116). E é a esta subjetividade que Kierkegaard vai chamar existência. Mas é na atmosfera do hegelianismo que Kierkegaard vai formular seu romantismo cristão contra a humanização racionalista da fé.

Sartre vai dizer que Hegel tem razão contra Kierkegaard, pois em lugar de obstinar-se contra paradoxos cristalizados voltando-se para a subjetividade vazia, seria necessário visar o concreto verdadeiro; mas Kierkegaard também tem razão contra Hegel, pois os sofrimentos humanos são realidades brutais que não podem ser superadas pelo saber. Ou seja, mesmo que seu subjetivismo possa direcionar a um idealismo, ele marca um progresso em direção ao realismo por considerar um certo real irreduzível ao pensamento e seu primado. “A existência Kierkegardiana é o trabalho de nossa vida interior (...) enquanto este trabalho se opõe diretamente ao conhecimento intelectual” (SARTRE, 1957/1987, p.117). Kierkegaard foi o primeiro a marcar a incomensurabilidade entre o real e o saber, e isso, apesar de poder ser visto como um tipo de irracionalismo conservador, na verdade pode ser tomado como a morte de um idealismo absoluto. Não são as ideias que modificam os homens, é preciso ultrapassar a ideia de que conhecimento da causa de uma paixão já é a solução, é preciso vivê-la, opor-lhe a outras paixões, combatê-la com tenacidade, enfim, trabalhar-se.

20 Essa distinção entre significado e significante foi utilizada pela primeira vez por Ferdinand de Saussure (1857-1913), que propôs a semiologia como estudo do signo linguístico. Em sua dicotomia, significante é a expressão material do signo (som ou representação) e o significado seria o conteúdo representado pelo significante, ou o conceito mentalmente assimilado. (Cf. SAUSSURE, F. de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2006, p.81).

Sartre lembra que Marx faz uma crítica semelhante a Hegel ao mostrar que a objetivação (simples exteriorização do ser humano no universo) que este faz não é necessariamente alienação. Esta só surgiria a partir do momento em que a força produtiva entrasse em conflito com as relações de produção e o ser humano não se reconhecesse no produto de seu trabalho. É necessário captar as contradições particulares de cada realidade, seu movimento interno e suas transformações. Este conflito é totalmente irreduzível a uma ideia: “a ideia geral, o método, não dispensa de capturar cada objeto em sua própria essência. O método é apenas um guia, um arcabouço genérico, uma orientação para a razão no conhecimento de cada realidade” (LEFEBVRE, 2011, p. 34). Marx marca a prioridade da ação (trabalho e *práxis* social) sobre o saber e que o fato humano é irreduzível ao conhecimento, pois deve ser vivido e produzido. Ele é o tema da totalização filosófica e é colocado no centro de suas pesquisas “este homem que se define simultaneamente por suas necessidades, pelas condições materiais de sua existência e pela natureza de seu trabalho, isto é, de sua luta contra as coisas e contra os homens.” (SARTRE, 1957/1987, p.117).

Dessa maneira, Marx afirma com Kierkegaard a especificidade da existência humana e com Hegel o homem concreto na sua realidade objetiva. Com o declínio do hegelianismo, Kierkegaard, que a ele se contrapunha, também desapareceu por certo tempo, retornando no século XX, entre duas guerras, no existencialismo alemão com Jaspers²¹, por uma vontade oculta de ressuscitar o transcendente.

Sartre ressalta que Jaspers reconduz a uma subjetividade pura e formal que descobre a transcendência através de suas derrotas, típico de uma burguesia descristianizada racionalista e positivista que tem nostalgia da fé. Jaspers, nesse sentido, apropriou-se das teses kierkegaardianas encobrendo certos temas como a ideia da revelação religiosa, e ressaltando outros, como a ideia do transcendente que ganha significado profundo. “Na obra jasperiana, a Transcendência também não se conhece nem se experimenta, crê-se. Crê-se porque se reconhece, e não porque se invoca. Pode ler-se no(s) fracasso(s), cujo sentido mais profundo é a própria Transcendência” (PERDIGÃO, A; 2001, p. 555). Jaspers pretende substituir o pessimismo subjetivo por um otimismo teológico. Contudo, o transcendente velado mantém o ser humano na contradição insuperável e, esta condenação da dialética visará se opor não mais

21 Karl Theodor Jaspers (1883-1969), filósofo e psiquiatra alemão, nunca aceitou a denominação de «existencialista» porque nunca defendeu um «existencialismo», o que equivaleria, segundo ele, a reduzir tudo à existência, transformando-a num valor absoluto e aniquilando desse modo o seu sentido. (Cf. PERDIGÃO, 2001, p. 552)

ao Saber em Hegel, mas à práxis em Marx, pois Jaspers regride em relação ao movimento histórico fugindo ao movimento da práxis em direção a uma subjetividade abstrata, refúgio de uma certa Alemanha derrotada duas vezes e uma certa burguesia europeia que pretendia justificar seus privilégios. Todavia, Sartre ressalta que existe outro existencialismo que não vai se desenvolver contra o marxismo, mas à margem dele.

2.3. Primórdios da busca pela Filosofia do indivíduo concreto

Sartre (1957/1987, p.118), justificando seu interesse pela “Filosofia do Concreto”, conta que quando cursava a Universidade, por volta de 1925, não havia cátedra que contemplasse o marxismo, sendo também proibido aos alunos mencionarem Marx, para não reprovarem. A única permissão para lê-lo era com o intuito de criticá-lo, contudo, nem tinham conhecimento da dialética em Hegel, por isso ignoravam tudo sobre o materialismo histórico. Apesar de Sartre ter lido *O Capital* e a *Ideologia Alemã* naquela época, assume que compreendia tudo luminosamente e ao mesmo tempo não compreendia nada, pois a leitura não o modificava, como o faz a compreensão.

Até essa altura, Sartre permaneceu afastado do marxismo. O marxismo não deixava de estar no horizonte do seu pensamento e da sua vida, não tanto como doutrina (vimos que não o “compreendia”), mas sobretudo como movimento do proletariado, vindo-lhe de fora, não se deixando esquecer, realizando o seu trabalho de desagregação na cabeça do intelectual pequeno-burguês. (AUDRY, 1972, p. 14)

Sartre, ainda situando em sua história, o seu contato com o marxismo, cita o padre Jean-Yves Calvez²², cuja obra, *La Pensée de Karl Marx*, mencionou ser copiosa e de pleno interesse, que dizia que era possível estudar o marxismo da mesma maneira como se estudava qualquer outro filósofo ou sociólogo. E era como “um determinado pensador alemão” que “viveu em determinada época da Alemanha” que lia as obras de Marx.

Mesmo distante da luta de classes, afirma que o que chamava sua atenção era o proletariado que praticava e vivia o marxismo, mostrando que os conflitos não estavam solucionados, desmoralizando o humanismo burguês e otimista. Buscavam os homens reais com seus trabalhos e suas dores e exigiam uma filosofia que desse conta disso, sem perceber que ela já existia.

²² É curiosa a passagem em que Calvez defende o estudo do marxismo atentando para uma mudança no marxismo francês em relação ao marxismo de Marx: “Seja para verificar como os países marxistas se afastam hoje dos princípios formulados pelo fundador da doutrina, seja para medir a significação exacta das dificuldades em que se vêem todos aqueles que querem aplicar as idéias dessa doutrina, é essencial começar pelo estudo das teses mestras, subjacentes à evolução comunista”(Cf. CALVEZ, Jean-Yves. *O pensamento de Karl Marx*. 2. ed. Porto: Tavares Martins, 1962. p.14)

Ele cita uma obra que, segundo ele, na época, embaraçava o idealismo por mostrar seus paradoxos, *Vers le Concret* de Jean Wahl²³. Aos poucos eles eram conduzidos a um realismo pluralista que visava ao homem e às coisas em sua existência concreta, permanecendo, no entanto, ainda imersos nas ideias dominantes. E, esse pluralismo, que se opunha ao idealismo otimista, acabou impedindo-os de compreender a totalização dialética. “O homem que queríamos conhecer na sua vida real, não tínhamos ainda a ideia de considerá-lo, de início, como um trabalhador que produz as condições de vida. Confundimos por muito tempo o total e o individual” (SARTRE, 1957/1987, p.120). Foram os acontecimentos históricos sangrentos que os situaram numa sociedade dilacerada e despertaram o desejo de lutar ao lado da classe operária compreendendo, enfim, que o concreto é história e ação dialética. Dessa maneira renegaram também o pluralismo presente no fascismo.

O marxismo, nesse sentido, veio à tona como uma filosofia peculiar por não ser um pluralismo pautado unicamente em ideias como as demais filosofias, mas, foi a guerra e os episódios sangrentos dela decorrentes que o despertou para a realidade concreta.

Depois da Segunda Guerra Mundial, Sartre se envolve gradativamente com as questões mais próprias do seu tempo. O *Maio de 68* e a *Guerra da Argélia* são os exemplos-destaque das últimas participações em que o pensador cede não apenas o seu nome, mas o seu vigor e a sua inteligência em prol de uma causa. HILGERT in: CASTRO & NORBERTO (Orgs), 2017, Vol. 2, p.11).

Como já fizemos anteriormente, reiteramos que as preocupações de Sartre com seu tempo e o indivíduo concreto estão presentes mesmo nas suas primeiras obras como ele próprio defendeu na famosa conferência “*O existencialismo é um humanismo*” de 1946, que em suma tenta esclarecer de maneira sintética as ideias de *O Ser e o Nada*²⁴. Todas as abstrações realizadas em suas obras, são esforços contínuos de compreensão da realidade, mas nunca afastamento dela:

O homem, para Sartre, é sempre concreto. Sua tentativa de fugir desse mundo, de viver no mundo irreal do imaginário não se torna de modo algum abstrata: mesmo quando queremos a abstração, isso se revela uma maneira concreta de lidarmos com o mundo. Não há escapatória, não há modo de não estar engajado (que é o mesmo que dizer que estamos comprometidos com o mundo no qual vivemos): estamos, em

23 Jean André Wahl (1888 - 1974) foi um filósofo francês que introduziu uma nova leitura do pensamento de Hegel na França, a partir do tema da "consciência infeliz", nos anos 1930. Foi também grande defensor do pensamento de Kierkegaard. Influenciou vários pensadores, entre eles Emmanuel Levinas e Jean-Paul Sartre. *Vers le concret* (1932) reúne três estudos introdutórios de autores que, ele afirma, têm missões empiricistas (radicais) semelhantes William James, Alfred Whitehead e Gabriel Marcel.

24 “É-lhe requisitado justificar moralmente seu engajamento a partir de *O ser o nada*; mais que isso, em lugar dele tiram-se daí consequências nefastas que serão criticadas em seguida. Na esperança de dissipar os mal-entendidos, Sartre empenhou-se aqui em esquematizar suas próprias teses, a destacar apenas aquilo que seria entendido”. (ELKAÏM-SARTRE, in SARTRE, *O existencialismo é um humanismo*, 2014, p.12)

todos nossos atos e mesmo em nossa passividade, imersos na realidade. (SOUZA, 2019, p.70).

Contudo, os fatos históricos retro mencionados farão com que essas preocupações fiquem em primeiro plano a ponto de emitir sua opinião em diversas circunstâncias em que acredita que seu engajamento se faz necessário. Mesmo sendo um admirador da União Soviética, denuncia a ela e ao seu sistema “comunista” após a brutal invasão soviética da Hungria, em 4 de novembro de 1956, sufocando a sua tentativa de democratização. Como fez contra a URSS em relação à Hungria, também o fez em relação à sua própria nação: “Sartre denuncia os colonizadores franceses, declara-lhes guerra aberta, acusa o regime colonial estabelecido na Argélia - ‘nosso papel é ajudá-lo a morrer’”(COHEN-SOLAL, 2005, p.112).

Diante dessas colocações de Sartre, fica claro porque ele não se posicionou incondicionalmente em favor do marxismo, mesmo acreditando que ele era a chave de compreensão da História e filosofia insuperável de seu tempo. Contudo, por que buscar no existencialismo algo que, em tese, já estaria presente no próprio marxismo? O próprio Sartre atentou para essa questão ao indagar: “Por que, pois, guardou o ‘existencialismo’ sua autonomia? Por que não se dissolveu no marxismo?” (SARTRE, 1957/1987, p.120).

2.4. A autonomia do Existencialismo e a visão do Marxismo como filosofia insuperável

Segundo Sartre, eles estavam convencidos de que “o materialismo histórico fornecia a única interpretação válida da história e de que o existencialismo permanecia como a única abordagem concreta da realidade” (SARTRE, 1957/1987, p.120). Após ter liquidado as categorias do pensamento burguês, não satisfaz a necessidade de compreensão no terreno particular, pois ele havia paralisado. Ao querer transformar o mundo visando a prática jogou a teoria de um lado e a *práxis* de outro, contudo, “o pensamento concreto deve nascer da *práxis* e voltar-se sobre ela para iluminá-la.” (SARTRE, 1957/1987, 121). Com essa separação, a prática se transformou num empirismo sem princípios e a teoria em Saber rígido desembocando num idealismo absoluto que submetia os homens e as coisas às ideias.

Os intelectuais marxistas, ao separarem teoria e prática, violaram a experiência, negligenciaram os fatos, e formaram conceitos dos fatos antes mesmo de tê-los estudado. Foi o que ocorreu, por exemplo, na primeira fase da formação da URSS, quando o país se encontrava isolado, tentando industrializar-se, e rodeado de países capitalistas: a ideologia

ficou subordinada às exigências de segurança e construção do socialismo. O que Sartre deseja evitar é que esta negligência em relação aos fatos históricos deixe de fornecer sustentação ao movimento transformador da sociedade por se dissolver numa noção abstrata. Por isso, aproveita o momento para expor sua crítica à segunda invasão soviética na Hungria apoiada pelos comunistas antes mesmo de ter conhecimento da real situação que incluía um ataque aos conselhos operários considerados como instituições democráticas que traziam em si, nas palavras de Sartre, o futuro da sociedade capitalista. Essa crítica é resultado de um posicionamento que, desde já, pretende aliar a teoria à *práxis*: “Sartre quis apresentar sua concepção, em meio à agitação de alguns eventos históricos de amplas consequências, como parte integrante de uma investigação realizada com grande paixão durante toda sua vida a serviço da causa da emancipação humana”. (MÉSZÁROS, 2012, p. 236).

Além disso, as unidades formais de noções abstratas e universais, acabam sendo dotadas de poderes reais, há uma fetichização de entidades meramente formais como por exemplo: os Conselhos de Operários durante a insurreição húngara, na concepção marxista, desapareceram dentro do conceito de “democracia direta”, e a “Burocracia Soviética” acabou sendo uma redução de toda a política soviética. “Notemos que, para Sartre, o concreto é sempre o palpável, o imediato, o carnal. Uma totalidade sintética marxista, do tipo ‘o proletariado brasileiro’ por exemplo, permanece para ele demasiado abstrata” (MACIEL, 1970, p. 161). Os marxistas, segundo Sartre, operavam em sua época com totalizações demasiado apressadas, sem levar em consideração às mediações.²⁵

Sartre lembra que a fecundidade do marxismo vivo vinha de sua maneira de abordar a experiência. Marx lidava com totalidades vivas, por exemplo, quando abordava o Golpe de Estado de Napoleão Bonaparte sem definir a “pequena burguesia” como uma entidade. Ele estava convencido de que os fatos nunca são aparições isoladas, mas estão ligados entre si por relações internas. Via nos acontecimentos, totalidades simultaneamente laceradas e produzidas por suas contradições internas. O deciframento da experiência é ferramenta de confirmação da hipótese na ciência e é universalizante, não totalizante, determina relação, função, mas não totalidade concreta. “O marxismo abordava o processo histórico com esquemas universalizantes e totalizadores”(SARTRE, 1957/1987, p.122), estudava um processo particular num quadro de um sistema geral em evolução, mas em nenhum trabalho

25 Sartre vai propor, conforme veremos posteriormente, uma “hierarquia de mediações”, que só pode ser construída a partir de “disciplinas auxiliares”, tais quais a sociologia e a psicanálise.

de Marx ele descarta a apreciação do processo como totalidade singular, dá a cada acontecimento, além de sua significação particular, um papel de revelador do todo, por isso, o marxismo vivo é heurístico. Como vimos anteriormente, em Marx, não há entidades, pois as totalidades são vivas, se definem por si mesmas no quadro geral.

Mas como não há uma essência universal da qual os indivíduos seriam exemplares, essa universalidade aparece sempre singularizada em cada sujeito, de modo que a relação entre o universal e o singular não pode ser pensada apenas segundo a lógica da subordinação do particular ao geral. Isso significa que o indivíduo singular não está apenas incluído no universal, como o particular faz parte do geral; o indivíduo singular é fruto de um processo de singularização das condições universais. (SILVA, 2016, p. 28)

O voluntarismo²⁶ marxista deixou de estudar os fatos dentro da perspectiva geral do marxismo, deixou de ser um esquema interpretativo, para conhecer e agir, pois os conceitos se fecharam como saber totalizado. O Saber passado (que em termos sartrianos é o Em-si) tornou-se saber eterno, a pesquisa totalizadora deu lugar à escolástica da totalidade, liquidando as particularidades tão importantes na heurística. A sociologia americana, apesar dos avanços, acabou se cristalizando numa incerteza teórica e o marxismo, apesar de abarcar toda a atividade humana, pretendeu se constituir a priori como um Saber absoluto. Por isso, o existencialismo, reafirmando a realidade dos homens (o Para-si), pôde renascer, assim como Kierkegaard reafirmava sua realidade contra Hegel. Contudo, ao contrário da recusa de Kierkegaard da concepção hegeliana do homem e do real, o existencialismo possui o mesmo objeto do marxismo. Apesar do marxismo ter reabsorvido o ser humano na ideia, o existencialismo o procura em toda parte onde ele está. Além disso, para Kierkegaard, o ser humano é incognoscível, para o existencialismo ele é apenas não conhecido, pois os conceitos tomados dos idealismos de esquerda e de direita são insuficientes.

O ser humano não toma consciência de si, nem mesmo através do marxismo que foi a tentativa mais radical de esclarecer o processo histórico na sua totalidade, pois, com o tempo, ele obscureceu a história e tentou reduzir a mudança à identidade deixando de lado suas raízes historicistas. Marx tentou compreender o caráter específico, histórico, limitado e contraditório das formas, leis e relações de produção da economia capitalista e, como seu materialismo é histórico-dialético, ele condena o materialismo das ciências naturais que exclui o processo histórico.

²⁶ Interpretado aqui como a simples disposição para a mudança descartando tudo mais, incluindo o processo histórico e a relação entre indivíduos e sociedade.

Nous avons vu que le reproche adressé constamment par Marx aux économistes bourgeois est de «mystifier» des lois historiques du capitalisme pour en faire des lois naturelles. Cela signifie qu'il existe pour Marx une différence fondamentale entre l'Histoire et la Nature, l'histoire humaine et l'histoire naturelle. (...) Cette thèse a une importance stratégiquement décisive parce qu'elle constitue le point nodal dans la théorie de Marx où l'humanisme et l'historicisme se rejoignent. La pensée de Marx est historiciste parce qu'elle est humaniste: si Marx insiste autant sur la différence entre Nature et Histoire c'est parce que, pour lui, les hommes sont le « sujet » de l'histoire (ils la font).²⁷ (LÖWY, 1970, p. 122)

Todavia, segundo ele, o marxismo permanece a filosofia insuperável de seu tempo²⁸, pois as circunstâncias que o originaram não foram superadas. O existencialismo, assim como o marxismo, busca, na experiência, sínteses concretas no interior de uma totalização em movimento incessante, ou seja, no processo histórico.

Friedrich Engels, colaborador de Marx, encarregou-se de elaborar um sistema filosófico conhecido como “Materialismo Dialético”, segundo o qual a dialética se aplicaria à natureza pura sem qualquer intervenção humana. Posteriormente, veio à lume a *Dialética da Natureza*, uma obra inacabada escrita por Engels em 1883, na qual aplica as ideias marxistas, em particular o materialismo dialético, na ciência. De acordo com J.B.S. Haldane (in ENGELS, 1796, p.9), que prefaciou a reunião dos escritos desta obra: Engels examinou o conjunto das ciências, sob o ponto de vista marxista mantendo contato com o químico Schorlemmer, e, durante muitos anos, discutira problemas científicos com ele e com Marx. Ficou impressionado com as recentes descobertas de Darwin e em um manuscrito que elaborou ao longo de sua vida, ocupou-se em demonstrar que na natureza se aplicam, na confusão de suas inumeráveis transformações, as mesmas leis dialéticas do movimento, leis essas que governam a aparente contingência dos fatos históricos. “O mundo material teria assim um autodesenvolvimento dialético: a realidade velha, por suas contradições internas, cria nela mesma condições para a sua destruição, fazendo nascer uma realidade nova, sua negação, que conserva aspectos da realidade anterior, mas elevando-os a um grau mais alto” (PERDIGÃO, 1995, p. 160).

27 Vimos que a censura constantemente dirigida por Marx aos economistas burgueses é "mistificar" as leis históricas do capitalismo, a fim de torná-las leis naturais. Isso significa que existe para Marx uma diferença fundamental entre História e Natureza, história humana e história natural. (...) Esta tese tem uma importância estratégica decisiva porque constitui o ponto nodal da teoria de Marx onde o humanismo e o historicismo se encontram. O pensamento de Marx é historicista porque é humanista: se Marx insiste tanto na diferença entre Natureza e História é porque, para ele, os homens são o "sujeito" da história (eles a fazem). (tradução nossa)

28 Nesse sentido, Sartre concorda com Roger Garaudy (1913-2012) quando afirma no *Jornal L'Humanité*: “o marxismo forma hoje, de fato, o único sistema de coordenadas que permite situar e definir um pensamento em qualquer domínio que seja” (Cf. SARTRE, 1957/1987, p. 124).

Esta obra, na opinião de Sartre, tenta aplicar ao “Em-si”(à natureza) a dialética que só pode ser pensada no âmbito do “Para-si”(do ser humano). “Sartre nega legitimidade ao Materialismo Dialético, por que não se pode compreender a dialética se deixarmos conceitos como temporalidade, projeto, totalização-em-curso, negatividade, etc, que só existem na esfera do Para-si” (PERDIGÃO, 1995, p. 160). Apenas a história humana é dialética, pois não há totalização histórica na natureza, a não ser por uma analogia à realidade humana. Se é possível encontrar uma dialeticidade em certos setores da natureza, o caráter dialético não está nela própria, mas cabe ao ser humano descrevê-las e reunir a partir de uma metodologia própria suas relações num princípio que tende à totalização. Sartre não nega que haja a possibilidade de uma dialética na natureza, mas ressalta que essa questão ainda não está desenvolvida plenamente²⁹. “Os marxistas, ao contrário, asseveram que o fato de que há dialeticidade cientificamente constatável em alguns setores da natureza autoriza a inferir que a natureza, toda ela, é dialética” (BORNHEIN, 1971, p. 237). De fato, não há embasamento para reconhecer a dialética como uma lei da natureza, por isso ela só é aceita por Sartre como hipótese. Além disso, “o argumento principal de Sartre contra a dialética da natureza consiste em mostrar que o positivismo viria a condicionar toda a dialética, e que, nesse caso, o homem passaria a ser um simples epifenômeno da natureza” (BORNHEIN, 1971, p. 237).

Apesar dessas críticas a Engels, Sartre concorda com ele em uma carta que em certa ocasião forneceu a Plekhanov na qual dizia: “Não é pois - como querem acreditar alguns por mera comodidade - um efeito automático da situação econômica, são ao contrário os homens, eles próprios, que fazem a história; mas o fazem em um meio dado que os condiciona, sobre a base de condições reais anteriores, entre as quais as econômicas” (SARTRE, 1957/1987, p. 124). Ou seja, Engels, como percebeu Sartre, não concebe nessa afirmação as condições econômicas como uma simples estrutura estática de uma sociedade imutável, mas acaba demonstrando que as contradições das condições reais se transformam em motor da história.

O Princípio metodológico se alia ao princípio antropológico, pois a reflexão do primeiro não se limita ao idealismo subjetivista, mas se lança entre as coisas e os homens. Nessa teoria do conhecimento, o experimentador também faz parte do sistema experimental³⁰.

29 Gerd Bornheim (1971, p.238) lembra que tal afirmação poderia denotar uma confiança no positivismo que daria a palavra final a esse respeito, contudo, a ciência jamais poderá esgotar a diversidade múltipla do real, ou seja, nunca se poderia atingir uma tese conclusiva sobre a dialética da natureza.

30 Neste ponto, não obstante as críticas sartreanas à etnologia, Lévi-Strauss em sua Obra *O Pensamento Selvagem*, vai dizer que se sente próximo de Sartre, “cada vez que este se aplica, com arte incomparável, a captar

O erro do marxismo está na supressão da subjetividade e na formulação de um racionalismo materialista que afirma a priori a racionalidade do mundo, caindo, por isso, no idealismo, pois subordina a consciência constituída dos homens particulares à consciência constituinte que causa a ruptura da relação real do homem com a história. O conhecimento não pode ser reduzido a uma teoria pura na qual o experimentador é transcendente ao sistema experimental, nem a um empirismo cético que dissolve o homem como um puro objeto do conhecimento.

Marx chegou a trazer à tona alguns elementos de uma epistemologia realista, sem desenvolvê-los, mas Sartre pretende ir além propondo um conhecimento prático das coisas. Segundo ele, há duas maneiras de se cair no idealismo: dissolver o real no subjetivo ou negar toda subjetividade real em proveito da objetividade. A subjetividade se apresenta como um momento do processo objetivo, da interiorização da exterioridade, vivido como um ponto de partida do sujeito da história, cessando e retornando ininterruptamente. A consciência de classe, por exemplo, não é a vivência da contradição, mas da práxis que a superou, conservando-a e negando-a simultaneamente. É uma negatividade desveladora à qual o existencialismo denomina “consciência do objeto” e “consciência não tética de si”. Marx, com seu materialismo dialético, acabou subordinando o desenvolvimento da vida social, política e intelectual ao modo de produção da vida material, contudo, ele mesmo aponta para um reino da liberdade no qual o trabalho imposto pela necessidade e pela finalidade exterior deixaria de existir. “Logo que existir para todos uma margem de liberdade real para além da produção da vida, o marxismo deixará de viver; uma filosofia da liberdade tomará o seu lugar” (SARTRE, 1957/1987, p.126).

em seu movimento dialético uma experiência social atual ou antiga mas interior a nossa cultura. Ele faz, então, o que todo etnólogo tenta fazer com culturas diferentes: colocar-se no lugar dos homens que aí vivem, compreender sua intenção em seu princípio e em seu ritmo, perceber uma época ou uma cultura como um conjunto significativo.”(LÉVI-STRAUSS, 2008, p.278)

3. A MEDIAÇÃO DAS DISCIPLINAS AUXILIARES

3.1. A substituição no marxismo do indivíduo concreto por conceitos abstratos

Os marxistas contemporâneos de Sartre vêem nas afirmações de Engels e Garaudy³¹, com as quais ele corrobora, não apenas ideias reguladoras, passíveis de diversas interpretações, mas verdades unívocas e concretas. Contudo, seria necessário encontrar um método e constituir uma ciência. O marxismo tende a “determinar o lugar real do objeto considerado no processo total: estabelecer-se-ão as condições materiais de sua existência, a classe que o produziu, os interesses dessa classe (...)” (SARTRE, 1957/1987, p. 127). Este método não satisfaz, pois é *a priori*, não tira os conceitos da experiência, já os tem formados como verdade. Ou seja, ele já possui os moldes nos quais vão sendo encaixados as pessoas, os fatos e os atos. Por isso, os marxistas, por não se despojarem dos conceitos *a priori*, acabam não se abrindo para a compreensão de outros pensamentos.

Sartre cita o exemplo do marxista György Lukács³²(1885-1971) que considera ativismo o existencialismo de Heidegger³³ com a influência do nazismo, como se o Terceiro Reich fosse determinante, contudo, nem Heidegger era ativista nem o existencialismo alemão era determinado pelo esquema nazista, como, por exemplo, o de Jaspers. Ou seja, o movimento dialético da história é composto de complexidades particulares que não devem ser

31 Expostas no final do tópico anterior, respectivamente: “Não é pois - como querem acreditar alguns por mera comodidade - um efeito automático da situação econômica, são ao contrário os homens, eles próprios, que fazem a história; mas o fazem em um meio dado que os condiciona, sobre a base de condições reais anteriores, entre as quais as econômicas” e “O marxismo forma hoje, de fato, o único sistema de coordenadas que permite situar e definir um pensamento em qualquer domínio que seja”.

32 Na obra “*Existencialismo ou Marxismo?*”, publicada em 1948 (LUKÁCS, G. *Existencialismo ou Marxismo?* São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979). Nessa obra Lukács, assim como diversos marxistas franceses, defendia o antagonismo e a incompatibilidade entre ambas teorias. Sartre esporadicamente se refere a vários marxistas distintos em suas considerações. Um estudo pormenorizado do debate entre Sartre e cada um deles demandaria muitas outras pesquisas que direcionariam para fora do foco em questão.

33 Importante ressaltar que, assim como Karl Theodor Jaspers, Martin Heidegger (1889-1976) também não aceitou a denominação de existencialista, como já mencionamos anteriormente, contudo ele dedicou grande parte de sua filosofia à questão da existência e do ser, sendo, por isso, reconhecido como um importante filósofo dentro das filosofias existenciais. A relação de Heidegger com o nazismo foi muito discutida e ainda é até os dias de hoje: o filósofo francês Emmanuel Faye, no livro “*Heidegger e a Introdução da Filosofia no Nazismo*”, descreve o relacionamento de Heidegger com o nacional-socialismo a partir de sua afiliação ao Partido Nazista em 1933, sob o qual foi reitor da Universidade de Freiburg até 1934; já o professor da Pontificia Università Lateranense di Roma, Francesco Alfieri, em palestra na UNIFESP em 25/10/2016, afirmou que as acusações de antissemitismo feitas contra ele são resultado de uma estratégia engenhosamente posta em ato para gerar confusão, fruto de insinuações feitas sem rigor científico e amplamente disseminadas pela imprensa.

deixadas de lado, mas devem incorporar as influências, oposições, acordos, novas oposições, superações e expressar uma história produzida por seres humanos, situados em um lugar específico, na Alemanha, que por sua vez também possui suas particularidades. O contrário disso é um reducionismo tendencioso que acaba criando um rótulo e encravando-o no indivíduo. “Para chegar à totalização, o marxista deveria atravessar todas as mediações que conduzem dos dados empíricos, à síntese conceitual (...) a totalização apressada sem consideração às mediações, leva sempre a um fetiche abstrato” (MACIEL, 1970, p. 162).

Sartre também aponta outro marxista, considerado por ele como um dos melhores escritores sobre esta corrente, Daniel Guérin³⁴, que também fez isso ao operar a redução do político ao social na sua análise da Revolução Francesa³⁵. Ele lembra que o belicismo girondino é político, exprime a classe que o produziu, mas a análise da História deve considerar toda a história anterior como a fuga do rei, chacina dos republicanos no Campo de Marte, a revisão da constituição etc. É preciso rejeitar o apriorismo, examinar a história sem preconceitos, “passar pela mediação dos homens concretos, do caráter que o condicionamento de base lhes forneceu, dos instrumentos ideológicos que usam, do meio real da Revolução; e sobretudo não se deve esquecer que a política tem por si mesma um sentido social e econômico” (SARTRE, 1957/1987, p.130). Existem fatores de classe que influenciaram a revolução, a ideologia da alta burguesia, no entanto, “o marxismo concreto deve examinar a fundo os homens reais e não dissolvê-los num banho de ácido sulfúrico” (SARTRE, 1957/1987, p.130), como se os homens concretos que alavancaram a revolução fossem apenas instrumentos passivos de sua classe. Além disso, sabe-se que a alta burguesia estava perdendo o controle da Revolução a qual foi expandida pelos pequeno-burgueses pobres. Não se descarta a influência da alta sociedade, contudo, estes pequeno-burgueses jamais imaginavam que a Revolução fosse lançar a França numa guerra que favoreceria a alta burguesia que tirava proveito do comércio exterior. Nesse sentido, os marxistas acabam perdendo o real ao totalizar depressa demais e transformar a significação em intenção, o resultado em objetivo já visado anteriormente, substituindo grupos reais e perfeitamente definidos (como a Gironda)

34 Daniel Guérin (1904-1988): há poucas informações sobre sua vida e trajetória política. Foi ativista político e autor de livros sobre política e história; Transitou entre o anarco-sindicalismo e o socialismo independente. Entre as obras que o tornaram conhecido, está: *O Anarquismo: da doutrina à ação* (GUERIN, Daniel. *L'anarchisme: de la doctrine à l'action*. Paris: Gallimard, 1965).

35 Sartre está se referindo à contribuição de Guérin, no debate historiográfico da Revolução Francesa na obra: *La lutte des classes sous la première république. Bourgeois et bras-nus. 1793-1797*. Editions Gallimard. La suite des temps, 1946.

por coletividades insuficientemente determinadas (como a burguesia dos importadores e exportadores). Se os Girondinos desejavam usar a Revolução em seu proveito, acabaram radicalizando-a e democratizando-a diante das circunstâncias, e é nessa contradição política que se os compreende. Declarando os Brissotinos guerra ao Imperador, declaravam sem sabê-lo ao rei da Inglaterra. Não se pode enxergar mecanicamente a finalidade como já determinada como se a Gironda com suas ações reenviassem o país ao futuro conflito franco-inglês, mas também não se pode cair no truísmo de que toda ação possui consequências que lhe escapam, visto que são os homens que agem, não forças físicas que agem dentro de um determinado sistema. Os marxistas franceses jogam simultaneamente com as duas concepções: definem teleologicamente a História cujos resultados, na realidade, são imprevistos; ou a reduzem à propagação de um movimento físico num meio inerte numa interpretação mecanicista que oculta a finalidade.

(...) o contexto em que Sartre insere o estudo de Guérin sobre a Revolução Francesa (a avaliação dialética sartriana da “estrutura ontológica da história”) impõe um ângulo significativamente diverso aos eventos específicos discutidos e, desse modo, realça dimensões que se mantinham ocultas ou em segundo plano ao historiador no contexto original. Pode-se discordar inteiramente da concepção de Sartre da estrutura ontológica da história, oriunda de suas preocupações pessoais específicas e que exhibe, claramente, as marcas de sua personalidade compulsiva, mas é impossível negar que ela lança, de maneira radical, uma nova luz sobre nossa compreensão das estruturas e instituições que podemos identificar no curso do desenvolvimento histórico. (MÉSZÁROS, 2012, p.44)

Para o marxismo, esse movimento histórico em direção à identificação é também um movimento rumo à totalização, contudo, nessa empreitada, ele acaba substituindo a particularidade pelo universal; tenta conduzir-se ao concreto, mas apresenta determinações abstratas. Enquanto Hegel considera a particularidade, mesmo que seja como particularidade superada, o marxismo a considera como um modo do idealismo, não deixa o terreno da universalidade, e acaba por exprimir sua concepção subjetiva da realidade. Mas Sartre ressalta que o próprio Marx não concordaria com essa falsa universalidade, pois, para ele, era preciso construir um saber sobre o homem elevando-se do abstrato ao concreto, o qual seria a totalização hierárquica das determinações e das realidades hierarquizadas. População é uma abstração sem as classes que a formam, da mesma maneira, as classes o são sem os elementos que a compõem como o trabalho assalariado, o capital etc. Contudo, até esses elementos seriam abstratos se não os relacionássemos às realidades que os suportam e que são modificadas por eles. É preciso evitar o erro de hipostasiá-los em realidades abstratas independentes.

3.2. A necessidade de introdução do indivíduo concreto na abordagem marxista

Os homens, suas objetivações, seus trabalhos e as relações humanas são o que há de mais concreto, que aparece como já situado na sua generalidade. Nesse sentido, o método dialético consistirá no esclarecimento das estruturas mais profundas pela originalidade do fato, o qual por sua vez tem sua originalidade determinada por essas mesmas estruturas.

Contudo, os marxistas franceses contemporâneos de Sartre ignoram esse duplo movimento e reinventam o marxismo: “eles se conduzem como se o homem ou o grupo ou o livro aparecesse a seus olhos sob forma de ‘representação caótica do conjunto’ (enquanto se sabe muito bem que tal livro, por exemplo, é de certo autor burguês, em certa sociedade burguesa, a certo momento de seu desenvolvimento, e que todos estes caracteres já foram estabelecidos por outros marxistas).”(SARTRE, 1957/1987, p.134). Eles fazem um tipo de abstração a uma realidade em tese concreta, mas que na verdade se trata de uma determinação abstrata.³⁶ O marxismo é a única filosofia que pode realmente apreender a complexidade do ser humano, contudo ele acabou transformando os homens reais em símbolos de seus mitos. “O marxismo ortodoxo nivela e situa. Para ele, o indivíduo é apenas o representante de uma classe determinada. Ele crê ter determinado suficientemente as características universais das classes.” (PLEGER, 2019, p.384).

Os marxistas substituem o grupo numericamente definido pela ideia de suas condições materiais, sua posição em comparação com outros grupos e de suas contradições internas. Consideram essa universalidade como a própria verdade a seu nível de abstração. “Este sistema de correspondências entre universais abstratos é construído propositalmente para suprimir o grupo ou o homem que se pretende considerar.” (SARTRE, 1957/1987, p.135). Todos os caracteres determinados dialeticamente em relação ao materialismo definirão o pensamento do sujeito da história como indutor ativo contra o qual as ideias da burguesia tentam se contrapor de maneira prática, porém vã. Esse esquema abstrato indeterminado servirá de modelo para as obras posteriores nas quais o homem concreto se evaporou.

³⁶ Sartre, apesar de sua crítica ao marxismo francês, no entanto, faz um elogio ao marxista Henri Lefebvre, cuja obra «*Perspectives de Sociologie Rurale*», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XIV, 122-140” define como uma “exposição simples e irreprochável para integrar a sociologia e a história na perspectiva da dialética materialista”. (SARTRE, 1987/1957, p.134). Deixaremos para detalhar sobre seu método dialético, foco desta pesquisa, posteriormente.

Se quisermos, por exemplo, compreender Valéry³⁷, um intelectual vindo do grupo histórico concreto da pequena burguesia francesa de fins do século passado, todas as características do pensamento de Valéry seriam dialeticamente determinadas em relação ao materialismo marxista, substituindo o grupo bem definido pela ideia de suas condições materiais, suas relações com outros grupos e suas contradições externas. Este materialismo é uma variável independente que nunca se submete a outro pensamento. A análise esquematizadora marxista cessaria assim que não se pudesse mais identificar Valéry, um homem particular. “Ao descrever o homem em situação concreta, o autor invariavelmente expõe o homem burguês; este reproduz pela práxis sua condição de burguês, assim como engendra, também pela práxis, os meios para ultrapassagem de si mesmo.” (ALMEIDA, 2016, p. 97).

Sartre também considera o idealismo como objeto, visto que possui uma história e uma evolução, mas trata-se de uma filosofia morta que estabelece, por exemplo, relações inumanas entre intelectuais burgueses, motivo pelo qual é combatido não como uma coisa, mas como um tipo especial de realidade: uma ideia-objeto, uma determinação da cultura objetiva, um pensamento transformador no passado, mas conservador no presente. “Para nós, sua existência é real e não aprenderemos nada mais a não ser pela experiência, pela observação, pela descrição fenomenológica, pela compreensão e pelos trabalhos especializados.” (SARTRE, 1957/1987, p. 135). A ideologia de Valéry deve ser considerada um produto concreto de uma burguesia ascendente, de um existente que flerta com o idealismo, mas que deve decifrar sua particularidade a partir do grupo concreto do qual veio. As relações do indivíduo envolvem as de seu meio e de sua classe, mas só podem ser apreendidas a posteriori pela observação e pelo esforço de totalização. “Valéry é um intelectual pequeno-burguês; quanto a isso, não há dúvida. Mas nem todo intelectual pequeno-burguês é Valéry.” (SARTRE, 1957/1987, p. 136).

3.3.O status do indivíduo como sujeito da História

Para se compreender o processo pelo qual uma pessoa e seu produto são gerados no interior de uma determinada classe e sociedade, em determinado momento histórico, o

37 Ambroise-Paul-Toussaint-Jules Valéry (1871-1945): foi um filósofo, escritor e poeta francês da escola simbolista cujos escritos incluem interesses em matemática, filosofia e música. Sartre sempre recorre a exemplos de pessoas reais “conhecidas” para explorar sua descrição de uma filosofia dos homens concretos.

marxismo precisa de uma hierarquia de mediações sem a qual o caráter concreto do homem é um caráter ideológico abstrato, efeito do acaso.

Não se trata de abordar uma abstrata ‘essência humana’ que nunca existiu, mas ações concretas de homens concretos. O marxismo, nesse sentido, não pode dispensar a contribuição de disciplinas como o existencialismo, a psicanálise e a sociologia que fornecerão instrumentos para passar das determinações genéricas ao indivíduo singular. (PERDIGÃO, 1995, p.178)

Seguindo a visão reducionista marxista anteriormente descrita, Engels propôs na análise da luta de classes que ensejou a Revolução Francesa e a consequente ditadura napoleônica, que, se Napoleão não tivesse existido, outro teria preenchido o seu lugar, como se esse movimento estivesse embutido internamente na própria luta de classes. Contudo, Napoleão (um indivíduo concreto) foi quem instaurou a ditadura, além de ser impossível a posteriori saber qual seria o resultado das ações revolucionárias se outro tivesse tomado o seu lugar na História. Para Engels, nada há de real e inteligível a não ser que se adéque a uma universalidade que por sua vez está determinada pelo desenvolvimento econômico. Sartre não desconsidera essas determinações, mas elas são determinações relativas na medida em que são confrontadas com o papel do indivíduo concreto na História. Se a ascensão de Napoleão Bonaparte ao poder foi consequência direta da crise ocorrida na França no final do século XVIII, coube a ele a tarefa de consolidar internamente e difundir externamente algumas das principais conquistas da Revolução Francesa. Para Engels, quanto mais a análise se afasta do domínio do desenvolvimento econômico e se reveste do caráter ideológico abstrato (incluindo o caráter concreto de determinado ser humano), mais ela se aproxima do acaso na História.

O existencialismo considera esta análise, apropriada pela tradição marxista francesa do século XX, uma limitação arbitrária, uma insuficiência heurística do desenvolvimento dialético no movimento entre o singular e o universal. Por isso recusa abandonar a vida real aos acasos, e, sem abandonar o marxismo, “encontrar as mediações que permitem engendrar o concreto singular, a vida, a luta real e datada, a pessoa a partir das contradições gerais das forças produtivas e das relações de produção.” (SARTRE, 1957/1987, p.136). Ao se encaixar uma pessoa em uma categoria ou, pelo menos a sua obra, dá-se destaque à ideia, deixando a pessoa como pano de fundo. Deixa-se de lado, assim, a compreensão de uma experiência particular no universal, que entende que determinado indivíduo é único, insubstituível, mesmo vivendo em contextos comuns com outros.

É necessário para Sartre, segundo o método que expõe na Crítica da Razão Dialética, reencontrar o jogo da interiorização do real e da exteriorização do eu: compreender a

época em que vive o autor, e como ele a vive, compreender sua infância e o meio familiar a partir do qual escreve. (BROCHIER in PINGAUD, 1968, p.82.)

Da mesma maneira, os marxistas tendem a mostrar o realismo de Flaubert³⁸, em relação recíproca com a evolução social e política da pequena burguesia do Segundo Império, sem mostrar a origem dessa reciprocidade de perspectivas, nem por quê Flaubert preferiu a literatura, ou por quê escreveu os livros que escreveu, ou viveu como viveu. Flaubert não foi compreendido em sua singularidade, pois, na visão marxista, ele necessariamente iria agir dessa maneira, em função de “pertencer à burguesia”. Mas o que significa “pertencer à burguesia”? Sartre lembra que não é a renda fundiária ou a natureza intelectual do seu trabalho que o define como burguês, mas o fato de ter nascido no meio de uma família já burguesa³⁹. Gustave Flaubert fará o aprendizado de sua classe num momento em que ainda não era capaz de compreender os papéis que lhes eram impostos, vivendo o universal como particular, por exemplo, a contradição entre a pompa religiosa revivida pelo monarquismo e a irreligião de seu pai, pequeno burguês filho da revolução, conflito que traduzia a disputa entre os antigos proprietários fundiários contra a burguesia industrial e compradores de bens nacionais. E Sartre volta a destacar que Flaubert viveu essa contradição para si, sem tomada de consciência real, através de sua condição material de criança:

“Foi como criança que viveu sua condição futura, através das profissões que lhe ofereceram (...) viveu também a morte burguesa, esta solidão que nos acompanha desde o nascimento, mas viveu-a através das estruturas familiares (...) A mistura explosiva de cientificismo ingênuo e de religião sem Deus que constitui Flaubert e que ele tenta ultrapassar pelo amor da arte formal, poderemos explicá-la se compreendermos bem que tudo se passou na infância (...) que modela preconceitos insuperáveis, é ela que faz sentir, nas violências da domesticação e nos desnortamentos do domesticado, a pertinência ao meio como um acontecimento singular. (SARTRE, 1957/1987, 137)

3.4. A introdução de uma hierarquia de mediações de disciplinas auxiliares

Na análise destes casos, de Valéry e de Flaubert, fica clara a insuficiência das denominações “intelectual pequeno-burguês” e “pertencer à burguesia”, para compreensão desses indivíduos. Como temos visto, o propósito sartriano sobrepõe a uma análise abstrata,

38 Gustave Flaubert (1821-1880) foi um escritor francês que marcou a literatura pela profundidade de suas análises psicológicas, seu senso de realidade, sua lucidez sobre o comportamento social, e pela força de seu estilo em grandes romances. Sartre, durante dez anos empreendeu o método que será exposto nesta pesquisa, para realizar a biografia da vida de Flaubert em sua obra "*O idiota da família*", publicada em 1971. Frequentemente ele fará uso de exemplos da vida Flaubert para sustentar suas posições em *Questões de Método*.

39 Sartre está atento ao fato de algumas pessoas chegam a isso através de uma ascensão social, mas não é isso que está em questão *nesse caso específico* que ilustra a necessidade de voltar os olhos para o indivíduo concreto.

por isso, seu ponto de ancoragem é o indivíduo concreto que deve ser compreendido em situação. É exatamente isso que ele busca nesta análise a ponto de muitos comentadores considerarem a obra *O idiota da família* como uma continuação de *Questões de método*.

Os estudos biográficos de Sartre não são apenas aplicações da psicanálise existencial ou exemplos concretos, ou apenas meras biografias, ou somente uma espécie de ficção. Ao contrário, além de corresponderem à síntese do pensamento sartriano, à medida que entrelaça todos os seus momentos, eles expressam o concreto absoluto. Com isso, somos levados não a considerar a psicanálise existencial como modo de reflexão lateral, mas complementar às disciplinas nas quais ela se fundamenta, a ontologia e a dialética, por levar a termo uma elucidação tão cara e reclamada por elas, mas para a qual elas mesmas permanecem insuficientes (PRATES *in*: CASTRO & NORBERTO (Orgs), 2017, Vol.2, p.240)

Por isso, Sartre se convence da necessidade do marxismo se utilizar de disciplinas auxiliares como instrumentos de análise das mediações. Entre essas disciplinas, arrola a Psicanálise e a Sociologia.

3.4.1. Mediação da Psicanálise como restituição das regiões concretas da realidade

Segundo ele, somente a Psicanálise permite compreender como a criança vai desempenhar o papel que lhe é imposto desde o seu nascimento, os motivos que a levam a assimilá-lo ou a rejeitá-lo. “Apenas ela permite encontrar o homem inteiro no adulto, isto é, não somente as suas determinações presentes, como também o peso de sua história.” (SARTRE, 1957/1987, p.138). Sartre, dessa maneira, vai defender que o materialismo dialético, por meio da mediação privilegiada da psicanálise, poderá passar das determinações gerais e abstratas para certos traços do indivíduo singular.⁴⁰

É interessante notar que Sartre ressalta a inexistência de princípios ou base teórica da psicanálise (no máximo acompanhando de maneira inofensiva Jung e Freud), visto que o método empregado por ela está atento à vivência da criança de suas relações familiares no interior de uma sociedade dada, não colocando em dúvida a prioridade das instituições, mas singularizando a estrutura familiar dentro de sua classe. Vê-se assim o papel da compreensão que suplanta a explicação, a substituição da natureza pela História.

Vendo por esse viés, ficaríamos incomodados imediatamente com o fato do marxismo (na forma que se exercia na época de Sartre) não se integrar sem reservas à psicanálise, utilizando seu método para descobrir o ponto de inserção do homem em sua classe: a

40 Contudo, ele exclui dessa mediação algumas correntes psicanalíticas que criaram teorias analíticas sobre a sociedade e a história, desembocando num idealismo.

singularidade de sua família como mediação entre a classe universal e o indivíduo. A família é constituída em e através do movimento geral da História e, como absoluto, na profundidade e opacidade de cada infância. Ocorre que a linguagem psicanalítica, comportando também interpretações sexualizadas, deu respaldo para uma condenação injusta de seu método, mas o existencialismo reconhece a sua importância.

No intuito de exemplificar a autonomia do método compreensivo da psicanálise, Sartre aponta, num primeiro momento, o da interiorização da exterioridade, para o fato de que a ligação de Flaubert com sua mãe, quando criança, nunca foi determinante⁴¹ para separá-lo de seus contemporâneos como Charles Baudelaire (1821-1867), o qual se caracterizou exatamente por essa fixação na mãe. Apesar de ambos serem burgueses, o segundo pertencia a uma burguesia cidadina e, sua mãe, estando viúva, casou-se novamente provocando na sua infância marcas que o acompanharão por toda a vida, fator que também influenciará a distinção da história de cada um desses indivíduos. “A psicanálise, no interior de uma totalização dialética, reenvia, de um lado, às estruturas objetivas, às condições materiais, e, de outro, à ação da nossa insuperável infância sobre nossa vida de adulto”. (SARTRE, 1957/1987, p.139).

Outro fator interessante nesse sentido é a independência da obra *Madame Bovary* de Flaubert em relação à estrutura político-social e a evolução da pequena burguesia, mostrando a necessidade de se atentar para a realidade na infância vivida pelo autor. Os leitores de sua época procuravam um certo tipo de realismo que condenava a realidade, por isso não absorveram da obra o misticismo estético de contrapartida positiva. Isto posto, nem o autor, nem sua obra, puderam ser compreendidos por uma análise unilateral em direção às estruturas, que desconsiderava fatores preponderantes de sua infância.

Eis porque acentuamos uma dignidade à infância e, melhor, à proto-história. Pelo fato de se interiorizar todo o entorno e só poder vivê-lo, a criança os modifica pelo remanejamento e invenção que se dá na sua singularidade, fazendo com que todos os universais que ela interioriza modifiquem-se “na unidade do mesmo projeto” e é por isso, e somente por isso, que eles constituirão “uma nova realidade”. (PRATES in: CASTRO & NORBERTO (Orgs), 2017, Vol.2, p.234).

Sartre afirma que os marxistas não têm nada a temer dessa nova metodologia, pois ela tende a restituir as regiões concretas da realidade e traduzir a alienação do ser humano dando o verdadeiro sentido de seu mal-estar. “O existencialismo, ajudado pela psicanálise, pode

41 Ao contrário, seu pai é que representava a expressão de uma estrutura de grupo que moldará seu ódio do burguês, as suas crises, e as suas escolhas.

estudar hoje apenas situações em que o homem se perdeu a si mesmo desde a infância, pois não há outras numa sociedade fundada sobre a exploração.” (SARTRE, 1957/1987, p.140).

Se os marxistas consideram os interesses de classe como condicionantes das condutas sociais de um indivíduo, por outro lado, há um condicionamento, pela infância, de seus comportamentos presentes. Todavia, essas duas teses não são incompatíveis, pois a psicanálise, concebida como mediação, não intervém em nenhum princípio explicativo: evita negar a relação entre o indivíduo, o meio e/ou classe, para reintroduzir a historicidade e a negatividade na maneira como cada indivíduo se realiza nesse meio. A infância é um modo particular de viver os interesses gerais do ambiente.

3.4.2. Mediação da Sociologia como restituição das regiões concretas da realidade

Também a Sociologia, ao estilo da microsociologia americana, de acordo com Sartre, seria uma disciplina mediadora. As relações humanas condicionam o ser humano ao nível das relações de produção e das estruturas político-sociais. A pessoa vive e conhece a sua condição a partir do seu pertencimento e reconhecimento em grupos e, em alguns casos, essa relação ao grupo, pode acabar se interpondo entre os indivíduos e os interesses gerais de sua classe quando a cultura é orientada pela ideologia burguesa. Isso mostra a importância da sociologia que, apesar de ser vista por alguns como um conhecimento idealista e estático que recusa a História, é uma ferramenta apropriada pelo patronato nos EUA de maneira eficaz, “é uma arma de classe nas mãos dos capitalistas.” (SARTRE, 1957/1987, p.141). Nesse sentido, torna-se necessário integrá-la e corrigi-la tornando-a útil ao marxismo.

Nessa correlação entre psicanálise e sociologia, entre indivíduo e sociedade, Sartre passa a considerar o problema das totalizações feitas por Kurt Lewin⁴² e pela maioria dos gestaltistas (que defendem que, para se compreender as partes, é preciso, antes, compreender o todo, visto que este não é a simples soma das partes, nem as suas propriedades são as mesmas). Não obstante, Sartre não se opor à teleologia empregada por eles, que ele também quer resguardar, ele levanta críticas a um certo “fetichismo da totalização” que recusa o movimento real da História se tornando dessa maneira um idealismo dissimulado, uma síntese da exterioridade na qual o sociólogo permanece exterior.

42 Kurt Lewin (1890-1947): psicólogo alemão, criador da *Teoria de Campo*, considera como campo um conjunto de realidades físicas e psicológicas em mútua interdependência. (Cf. MAILHIOT, Gérald Bernard. *Dinâmica e gênese dos grupos: atualidade das descobertas de Kurt Lewin*. 3. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1976)

O que impede de integrar a sociologia ao marxismo não é a autonomia de seu método, mas a afirmação da autonomia radical de seus objetos sob três aspectos: autonomia ontológica ao conceber o grupo como uma unidade substancial; autonomia metodológica que substitui o movimento dialético por totalidades já feitas que incluem leis estruturais relativas às funções ou às relações funcionais entre as partes e o todo⁴³, e recusam o estudo da história do indivíduo (psicanálise) e do grupo por considerá-las um tipo de causalismo aristotélico; e autonomia recíproca pela qual o sociólogo se coloca como não situado no grupo observado.

Sartre levanta as mesmas críticas à noção de “personalidade de base” de Abram Kardiner⁴⁴ no neoculturalismo americano, noção que, segundo ele, oscila entre a universalidade abstrata a posteriori e a totalidade já feita como substância concreta. Essa noção de “personalidade de base” perde o valor diante dos métodos já existentes que compreendem o ser humano projetado em sua objetivação a partir das condições materiais e históricas. Por outro lado, considerá-la como uma realidade objetiva imposta aos membros do grupo, seria colocar o ser humano antes do próprio ser humano. Segundo ele, Kardiner a situa “a meio caminho”, de maneira estática, entre as instituições primárias (ação do meio sobre o indivíduo) e as secundárias (ação do indivíduo sobre o meio). O problema está no fato de se colocar a “personalidade de base” como conjunto preexistente ao que vai nascer, reduzindo-a a uma descontinuidade de tipos e estilos de vida, o que entraria em choque com a noção de movimento na História.

A explicação para essa negligência com a História pela microsociologia americana e a atitude de se colocar o sociólogo fora do campo experimental, é explicada historicamente. Lewin, por exemplo, burguês desenraizado, exilado da Alemanha, tem esse país como seu objeto de estudo enquanto totalidade dinâmica. Fora de lá, ele não tinha a mesma visão de um operário alemão, que vive as contradições reais que ocasionaram o nazismo, bem como da luta de classes que lhe dava uma ideia das condições reais de “desnazificação”. No entanto, o

43 Restringindo-se ao estudo do que Henri Lefebvre chama de “complexidade horizontal”, sobre a qual falaremos adiante.

44 Abram Kardiner (1891-1981): desenvolveu na Universidade de Colúmbia nos EUA uma análise interdisciplinar de várias culturas por um enfoque psicanalítico e antropológico, chegando ao conceito de “personalidade de base”, um tipo de personalidade compartilhada pelos membros de uma sociedade em consequência das primeiras experiências que tiveram em comum. (Cf. DUFRENNE, Mikel. *La personalidad basica: un concepto sociológico*. Buenos Aires: Paidós, 1959). Sartre, apesar de lançar críticas à sua noção de “personalidade de base”, faz questão de assinalar suas pesquisas realizadas nas ilhas Marquesas pondo em relevo as condições objetivas das angústias dos marquesinos pela raridade de comida e de mulheres, atrelando-as ao canibalismo, à poliandria e à homossexualidade.

sociólogo e o seu “objeto” constituem uma dupla na qual cada um é interpretado pelo outro e cuja relação precisa ser decifrada como um momento histórico.

Em uma Entrevista à Revista: “*Cahiers Philosophie*”, respondendo a uma indagação sobre a sua crítica das tentativas positivistas e gestaltistas (Kardiner e Lewin) de constituir disciplinas antropológicas sem uma atitude compreensiva do próprio Ser Humano, Sartre voltará a afirmar que:

*la vérité humaine est totale, c'est-à-dire qu'il y a une possibilité à travers des détotalisations constantes de saisir l'Histoire comme totalisation en cours. Tout phénomène étudié n'a son intelligibilité que dans la totalisation des autres phénomènes du monde historique. Nous sommes chacun des produits de ce monde, nous l'exprimons de manières diverses mais nous l'exprimons totalement en tant que nous sommes reliés à la totalité en propre. Dans chaque groupe, je vois un certain type de rapport de la partie au tout. (...) L'objet de l'Histoire témoigne du sujet aussi bien que le sujet témoigne de l'objet*⁴⁵. (SARTRE, 1972, p.92)

Se o momento sociológico for reintegrado à totalização histórica, a sociologia ainda conservará sua independência relativa, e poderá trazer contribuições importantes. Mesmo se utilizando de conceitos psicanalíticos para descrever fenômenos sociais, a sociologia pode estabelecer relações reais com os seres humanos em sua vivência, conduzindo a certo nível do concreto que o marxismo negligencia. Contudo, a conclusão dos sociólogos de que “o econômico não é inteiramente determinante” não é nem verdadeira, nem falsa, pois Sartre não recusa as determinações, e nem se restringe a elas.

É nesse sentido que podemos dizer que Sartre, ao recusar a doutrina determinista, não recusa a possibilidade de determinação; pelo contrário, é seu intento realizá-la com maior rigor, o que só pode ser alcançado por uma racionalidade dialética capaz de pôr em tensão as instâncias opostas, para que, a partir dessas contradições, se possa compreender de fato a produção da realidade histórica. (SILVA, 2019, p.102).

Os conhecimentos empíricos da sociologia contribuem para o desenvolvimento do método dialético marxista, obrigando-o a tornar-se um método heurístico. Para isso, ela não pode se reduzir a simplificações tecnicistas, nada deve subordinar a priori, mas reconhecer que as tradições e a História (complexidade vertical) interferem da mesma maneira em conjunto com as condições materiais nas necessidades vigentes.

A sociologia, momento provisório da totalização histórica, revela mediações novas entre os homens concretos e as condições materiais de sua vida, entre as relações

45 “A verdade humana é total, isto é, há uma possibilidade, através de destotalizações constantes, de apreender a História como totalização em curso. Todo fenômeno estudado não encontra sua inteligibilidade a não ser na totalização de outros fenômenos do mundo histórico. Somos, cada um de nós, um produto desse mundo e o expressamos de maneiras diversas, mas o expressamos totalmente enquanto estamos ligados à totalidade. Em cada grupo, eu vejo um certo tipo de relação da parte com o todo. (...) O objeto da História é testemunha do sujeito, tanto quanto o sujeito é testemunha do objeto.” (Tradução nossa)

humanas e as relações de produção, entre as pessoas e as classes (ou qualquer outra espécie de agrupamento).” (SARTRE, 1957/1987, p.144).

O grupo não possui uma existência metafísica como alguns sociólogos consideram, visto que existem apenas seres humanos e relações entre seres humanos, “o suporte dos objetos coletivos deve ser procurado na atividade concreta dos indivíduos; não queremos negar a realidade destes objetos, mas julgamo-la parasitária” (SARTRE, 1957/1987, p.145). Além disso, existe uma relação de reciprocidade entre o sociólogo e o seu objeto de pesquisa: o pesquisador nunca está fora do grupo, exceto quando está em outro grupo, ou nos casos limítrofes em que esse exílio é o reverso de um ato real de exclusão.

O marxismo mostra a imposição dos interesses de classe sobre os indivíduos e seus interesses, e o mercado, com suas leis inexoráveis, como mais real que as próprias partes das relações comerciais, mas “a realidade do mercado, por inexoráveis que sejam suas leis, e até sua aparência concreta, repousa sobre a realidade dos indivíduos alienados e sobre sua separação.” (SARTRE, 1957/1987, p.145). A realidade dos objetos coletivos de estudo consiste na recorrência, numa totalização nunca terminada, ou numa totalidade destotalizada.⁴⁶

Além da análise dos coletivos “em si”, os marxistas também negligenciaram o estudo da materialidade concreta que se relaciona com eles, e são uma maneira de realizar o universal no particular. O meio de vida, com suas instituições, seus monumentos, seus instrumentos, sua cultura, seus fetiches, sua temporalidade social e seu espaço hodológico⁴⁷ mantém entre si, por intermédio das relações humanas e com os próprios seres humanos, uma multiplicidade de relações que podem e devem ser estudadas em si mesmas. “O homem existe ao mesmo tempo no meio de seus produtos e fornece a substância dos ‘coletivos’ que o corroem.” (SARTRE, 1957/1987, p.146). Por exemplo, uma criança vivencia experiências através de sua família, na sua particularidade, no seu contato com a paisagem coletiva que a circunda, e, mesmo nesta experiência singular, a generalidade de sua classe lhe é revelada numa síntese horizontal que, apesar de depender de uma síntese vertical, mantém uma autonomia relativa. Não bastará atentarmos para certas classificações como a que diferencia cidades agrícolas das cidades

46 Sartre se debruçará sobre essas implicações na *Crítica da Razão Dialética* ao falar da singularidade do indivíduo revelada para ele próprio como um ser inerte diluído na totalidade inerte do ser-do-grupo e os consequentes conflitos entre o individual e o comum: “Desse ponto de vista, cada uma de minhas ações reguladoras revela-se como falsa totalização, destotalizada, de fato, pela caução que me trazem todos os outros, e minha soberania garantida nunca chega até a soberania transcendente”.(SARTRE, 1960/2002, p. 662).

47 Nota-se claramente o diálogo estabelecido com a “Psicologia Topológica”, derivada da Psicologia da Gestalt, elaborada por Kurt Lewin, onde o conceito de “espaço hodológico” tem um papel central como estrutura do espaço vivido.

industriais, visto que cada coletivo urbano tem sua fisionomia própria; é preciso perceber que a constituição do espaço de uma determinada maneira condiciona imediatamente as relações concretas de seus habitantes, e não apenas as determinações das relações de produção.

Em suma, a integração entre sociologia e marxismo, evita que ela caia no essencialismo e no descontínuo e reencontre no movimento de totalização histórica a sua profundidade, mantendo a irreducibilidade relativa dos campos sociais. Nesse sentido, a sociologia assim integrada não acrescentaria um novo método ao marxismo, mas, dentro da filosofia dialética, ajudá-lo-ia a produzir num mesmo ato a síntese horizontal e a totalização em profundidade.

O marxismo contemporâneo, ao considerar como acaso todas as determinações concretas da vida humana, acabou desumanizando o ser humano. Voltando ao exemplo da Revolução Francesa e Napoleão: é certo que a ditadura militar era um regime necessário para liquidar a Revolução, mas Napoleão, enquanto indivíduo concreto, também era necessário, pois o desenvolvimento da Revolução forjou ao mesmo tempo a necessidade da ditadura e a personalidade inteira de quem deveria exercê-la, e o processo histórico propiciou ocasiões que permitiram a Napoleão, e a apenas ele, essa liquidação. Para Sartre, o marxismo deve explicar também homens particulares em situações particulares. Ele ressalta que “não [se trata de] rejeitar o marxismo em nome de uma terceira via ou de um humanismo idealista, mas de reconquistar o homem no interior do marxismo.” (SARTRE, 1957/1987, p.148). O existencialismo estaria presente no esforço de totalização da sociologia e da psicanálise tornando possível integrá-las ao marxismo e preenchendo o lugar vazio de uma antropologia concreta.

4. OS ANTECEDENTES DO MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO

Mas, como compreender essa relação entre o indivíduo e a sociedade? Para isso, Sartre elenca um método herdado, segundo ele, do marxista francês Henri Lefebvre: o Método Progressivo-Regressivo.

Antes de adentrarmos na apropriação que Sartre faz de tal método, vamos compreendê-lo através da fonte à qual ele atribui a sua inspiração: o artigo de Henri Lefebvre, *Perspectives de Sociologie Rurale*, publicado no *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XIV, 122-140.⁴⁸ Nesse ponto é importante também ressaltarmos que Lefebvre esclarece que o método empregado por ele, na verdade não é “seu”, mas do próprio Marx; constatação que não desqualifica a sua aplicação, mas sim, retorna às suas origens e o torna ainda mais útil ao propósito sartriano por corroborar com as teses marxistas:

*c'est le précepte formulé par Marx, dans le fameux fragment où il déclare que l'homme éclaire le singe, et l'adulte l'enfant; que l'actuel permet de comprendre le passé et la société capitaliste les sociétés antérieures parce qu'elle en développe les catégories essentielles. Ainsi la rente foncière capitaliste permet de comprendre la rente féodale, les rentes du sol dans l'antiquité, etc. (...) Il est intégralement marxiste.*⁴⁹ (LEFEBVRE, 1970, p.19)

Isto posto, somos levados a indagar sobre a aproximação de ambos pensadores, Sartre e Lefebvre, tentando encontrar pontos de intersecção entre suas obras e posicionamentos; mesmo por quê, assim como Lukács, Lefebvre também nunca viu com bons olhos a associação do existencialismo com o marxismo, pois, para ele, o existencialismo somente renova a essência do individualismo clássico por tratar da consciência individual e a descrição da existência como verdade absoluta:

Por exemplo, o existencialismo, tão em moda hoje em dia, coloca no centro de suas preocupações a consciência e a liberdade do indivíduo tomadas como um absoluto. O existencialismo, visto sob esse ângulo, não é mais do que um substituto tardio e degenerado do individualismo clássico. Sabemos que ele repudia o otimismo fácil; também sabemos que ocasionalmente, para se “modernizar” e difundir como sendo novas algumas temáticas já envelhecidas, ele se recobre de uma tintura de marxismo. Mas isso não muda em nada o essencial, isto é, o esforço para obter uma pretensa verdade absoluta a partir de uma descrição da “existência” e da consciência individuais (LEFEBVRE, 2011, p. 14).

48 Tivemos acesso a este artigo através da obra: LEFEBVRE, Henri. *Du rural a l'urbain*. Paris: Anthropos, 1970, p 63-78.

49 “Esse é o preceito formulado por Marx, no famoso fragmento em que ele declara que o homem ilumina o macaco e o adulto a criança; que o presente torna possível entender o passado, e a sociedade capitalista as sociedades anteriores porque desenvolve as categorias essenciais delas. Assim, o arrendamento da terra capitalista torna possível entender o arrendamento feudal, os arrendamentos do solo na antiguidade, etc. (...) Ele é inteiramente marxista.” (tradução nossa)

Não vamos nos estender neste ponto, já tratado de maneira sucinta quando falávamos da crítica Sartriana, na Transcendência do Ego, em relação à recaída idealista dos fenomenólogos. Por ora, prevalece a indagação: o que realmente aproxima tais pensadores que, a princípio, numa visão superficial do existencialismo, estariam em oposição frontal?

Henri Lefebvre (1901-1991), filósofo marxista e sociólogo francês, foi grande interlocutor e crítico de Sartre⁵⁰, elogiado por este por sua neutralidade diante do marxismo francês. É interessante notar a mesma “disposição de amor e ódio” que ambos tinham em relação ao Partido Comunista Francês. Conseguimos identificar algumas semelhanças entre os seus posicionamentos políticos e filosóficos, embora dando um uso distinto ao método dialético empregado por eles. Lefebvre buscava confrontar suas próprias experiências e as teorias que explicavam o mundo aliando teoria e prática: tratando a moral e o conhecimento como possibilidade do ser humano mesmo diante de todas as determinações; tratando o Saber de forma concreta associando-o à História, à subjetividade, às contradições e à dialética no mundo; aliando a liberdade do indivíduo à liberdade da sociedade em geral. Além disso, diante de suas posições neutras propriamente filosóficas, se opuseram ao dogmatismo e ao stalinismo no Partido Comunista Francês e acabaram fazendo vários inimigos no mundo político e adversários no mundo acadêmico; ambos também fizeram diversas críticas aos conhecimentos humanos como sociologia, psicologia, psicanálise e história que estavam se rendendo ao positivismo das ciências naturais, além de se oporem à moda estruturalista que, segundo Lefebvre, abusava da noção de estrutura e a obscurecia a ponto de destruí-la. *“En l'utilisant pour des réductions abusives, il se permet de greffer sur elle une excroissance*

50 É importante ressaltar que novamente Sartre se apropria dos conceitos e do método exposto Henri Lefebvre, para fundamentar, na sua visão, a contribuição do existencialismo para o marxismo. Mas, devemos ter cautela ao analisar o método, determinando com precisão a sua distinção, como lembra o próprio Lefebvre na introdução de *Du rural a l'urbain*, publicada dez anos após a *Crítica*: *“De ce caractère «inclassable» s'ensuivent quelques mal-entendus qu'on va tenter d'élucider. a) Jean-Paul Sartre a bien voulu dans Critique de la raison dialectique prendre un des articles reproduits ici (consacré concrètement mais modestement aux questions paysannes et à la sociologie rurale) pour premier modèle (méthodologique) d'une démarche «progressive-régressive» intégrant la sociologie et l'histoire dans une perspective dialectique. Qu'il en soit ici remercié; mais que le lecteur éventuel (bienveillant ou malveillant) n'y voie aucune preuve, aucun signe d'une identité ou même d'une analogie entre le parcours ici jalonné et celui du philosophe de l'existentialisme”.* (LEFEBVRE, 1970, p.18) [A partir desse caráter “não classificável”, surgem alguns mal-entendidos que tentaremos elucidar. a) Jean-Paul Sartre teve a gentileza de, em *Crítica da razão dialética*, de levar um dos artigos aqui reproduzidos (dedicados concreta, mas modestamente às questões camponesas e à sociologia rural) como o primeiro modelo (metodológico) de uma abordagem “progressivo-regressiva” que integra sociologia e história em uma perspectiva dialética. Seja agradecido aqui; mas que o leitor eventual (benevolente ou malicioso) não veja nela nenhuma prova, sinal de identidade ou analogia entre o percurso aqui delineado e o do filósofo do existencialismo] (tradução nossa)

*idéologique. Critiquer le structuralisme implique l'emploi méthodologique et non superfétatoire ou réductif de l'analyse structurale.*⁵¹ (LEFEBVRE, 1970, p.20).

Guardadas as devidas distinções e semelhanças, permaneçamos na visão estritamente lefebvriana para contextualizar o surgimento da aplicação do método progressivo-regressivo.

4.1. O método de análise dos problemas e das perspectivas da Sociologia Rural

Apesar de sua formação original em filosofia, Lefebvre explorou diversas áreas do saber: a matemática, a linguística, a história e, principalmente, a sociologia. Nesta última, acabou se dedicando por vários anos ao estudo do espaço e do fenômeno urbano. Sua tese de Doutorado, elaborada em 1963, se baseou numa pesquisa histórica e sociológica na região dos Pirineus, no sul da França: o Vale de Campan. Nessa investigação, ele tentou compreender a relação campo-cidade como um processo complexo e contraditório, e também como possibilidade de análise da sociedade contemporânea, visto que ambos são simultaneamente absorvidos no “tecido urbano”. Seu olhar se voltou para as comunidades camponesas, e a relação contraditória destas para com a reprodução social com base no movimento dialético.

Essa mesma abordagem esteve presente em diversas de suas análises anteriores, incluindo o texto que serviu de base para a abordagem Sartriana, o já citado, “*Perspectives de la sociologie rurale*” publicado em 1953 e o texto conexo a ele, publicado em 1949, “*Problemes de sociologie Rurale*”, ambos, respectivamente, nos volumes XIV e VI dos *Cahiers Internationaux de Sociologie* e posteriormente no livro: “*Du rural a l'urbain*” em 1970.

La dispersion de ces textes n'est en un sens qu'apparente. Ils ont un centre théorique le rapport «campagne-ville», à savoir une relation dialectique, une opposition conflictuelle qui tend à se dépasser lorsque simultanément l'antique campagne et l'ancienne ville se résorbent dans le «tissu urbain» généralisé. Ce qui définit la «société urbaine» s'accompagne d'une lente dégradation et disparition de la campagne, des paysans, du village, ainsi que d'un éclatement, d'une dispersion,

51 “Ao utilizá-lo em reduções excessivas, ele se permite enxertar de uma excrescência ideológica. Criticar o estruturalismo implica no uso metodológico e não supérfluo ou reducionista da análise estrutural.” (tradução nossa)

*d'une prolifération démesurée de ce qui fut jadis la Ville*⁵². (LEFEBVRE, 1970, p. 17)

Essa escolha, segundo Lefebvre, se justifica pelo fato do campo concentrar em si a tensão de tempos históricos e relações sociais, numa relação complexa, não presentes, por exemplo, na cidade. “(...) *combien savent que ce village ne se réduit pas à un pêle-mêle accidentel d'hommes, de bêtes, et de choses, que son examen révèle une organisation complexe, une «structure»?*”⁵³(LEFEBVRE, 1970, p. 21).

4.1.1. Problemas de Sociologia Rural

Segundo Lefebvre (1970, p.21), o estudo de uma aglomeração rural, em todos os países mostra equilíbrios mais sutis do que se pensava inicialmente: voltando-se à análise objetiva de fatos humanos, descobre-se que os equilíbrios materiais, sem serem explicitamente e racionalmente desejados por homens, não são cegamente e mecanicamente obtidos; eles vêm de uma consciência difícil de se entender e ainda mais de se definir, curiosamente uma mistura de prudência, iniciativa, desconfiança, credulidade, rotina: a sabedoria camponesa. A análise finalmente descobre rachaduras nesta ordem, incertezas nessa “sabedoria”, desequilíbrios mais ou menos duradouros, devido a causas mais ou menos profundas, problemas, necessidades, tendências, conflitos, adaptações bem-sucedidas ou não.

Essa organização, com a sua estrutura e seu horizonte, é explícita, contudo, a consciência dessa comunidade organizada fica oculta na vida dos indivíduos que dela participam, tão secreta quanto a realidade sensível é imediata. Organização e consciência contêm e continuam uma história. Elas têm um passado.

*Tel village paisible, simplement proposé sur un coteau, sans énigme apparente, existait et vivait en ce lieu bien avant les villes familières qui seules maintenant supportent nos espoirs ou nos rêves. Telle autre bourgade, retombée depuis longtemps dans une paix morne et réticente, soutint des luttes ardentes contre seigneurs, princes ou rois. De ce passé, peu de traces; rien n'en subsiste. Rien et cependant tout: la forme même du village*⁵⁴. (LEFEBVRE, 1970, p. 22)

52 “A dispersão desses textos é apenas aparente em um certo sentido. Eles têm como centro teórico a relação “campo-cidade”, ou seja, uma relação dialética, uma oposição conflituosa que tende a ir além de si mesma quando simultaneamente o campo antigo e a cidade velha são absorvidos pelo “tecido urbano” generalizado. O que define que a “sociedade urbana” é acompanhado por uma lenta degradação e desaparecimento do campo, dos camponeses, da vila, bem como de uma desintegração, de uma dispersão, de uma proliferação excessiva do que antes era a cidade”. (tradução nossa)

53 “(...) quantos sabem que esta vila não se reduz a uma confusão acidental de homens, animais e coisas, que seu exame revela uma organização complexa, uma “estrutura”?” (tradução nossa)

As construções antigas nas cidades afastam-se da “modernidade” e marcam a distância no tempo, a sucessão das eras, por outro lado, no campo, essas construções e seus habitantes continuam presentes na atualidade não apenas como passado, os restos históricos atuam no presente. Por isso, a sociologia, como ciência atual, não pode ser realizada sem a história. Nesse ponto, já se vislumbra o método que ele emprega, bem como a mesma visão sartriana da mediação das disciplinas auxiliares.

Contudo, Lefebvre lembra que, nessa empreitada, nota-se imediatamente a escassez de documentos, textos literários, informações sobre a vida camponesa, e isso precisamente nos tempos em que a agricultura ainda predominava. Esse fato, cheio de significado, mostra que enormes fragmentos da realidade desaparecem nas expressões ideológicas. Somente após a chamada “revolução agrícola” do século XVIII e a “revolução” industrial da economia e, portanto, pela crescente predominância de indústria agrícola e da cidade no campo, os ideólogos descobriram em si e para si a realidade camponesa. A história e a sociologia rurais foram objetos de um ousado sequestro ideológico. Os valores “morais” são ao mesmo tempo e, acima de tudo, valores políticos e expressam claramente as preocupações e os objetivos da burguesia que chegou ao poder. Nesse sentido, retomamos a mesma noção empregada por Sartre no princípio da obra *Questões de Método* ao falar dos ideólogos que atribuem função prática às teorias que foram a totalização de um Saber contemporâneo, utilizando-as como instrumento de destruição e construção, e, sendo sustentados pela multidão em marcha, se tornam meio cultural para elas.

Lefebvre afirma que as obras que tentam justificar certas teses morais, metafísicas e políticas por uma sociologia descritiva, empirista e positivista se opõem às obras históricas, às quais tomam a realidade em seu movimento e foram influenciadas pelo marxismo, sendo em alguns casos expressamente marxistas. Nos EUA, a sociologia rural tornou-se, no século XX, uma ciência separada, um ramo da sociologia geral, e é ensinada nas universidades⁵⁵. Essa necessidade surgiu pelos sérios problemas colocados pela agricultura americana. No entanto, a contribuição dos enormes tratados de “Sociologia Rural” se prenderam a um caráter

54 “Esta vila pacífica, simplesmente situada em uma colina, sem enigma aparente, existia e vivia neste lugar muito antes das cidades familiares que agora só agora sustentam nossas esperanças ou sonhos. Essa outra cidade, há muito que caiu em uma paz sombria e relutante, apoiou lutas ardentes contra senhores, príncipes ou reis. Poucos traços deste passado; nada permanece. Nada e ainda tudo: a própria forma da vila.” (tradução nossa)

55 Como vimos, Sartre também fez essa constatação ao dizer que a sociologia se tornou um instrumento de classe nas mãos dos capitalistas, motivo que levou-a a um direcionamento pragmático nesse sentido.

empirista, descritivo dos fatos em meio a outros fatos, sem tomar a realidade do campo em sua especificidade, sem considerar os membros das comunidades rurais, e desconsiderando a importância da História: *“Dans l'ensemble, ces sociologues se ressentent du fait qu'ils s'occupent d'une réalité sans passé, et pour ainsi dire sans épaisseur historique D'où le caractère empiriste, descriptif, non historique, de leurs recherches⁵⁶”*. (LEFEBVRE, 1970, p. 26). Já na URSS, o estudo da realidade camponesa se aproximou do esforço de transformar essa realidade, ou seja, da teoria econômica e política. A sociologia rural, no entanto, tem seu objetivo: a análise das tradições locais ou nacionais que ainda estão vivas. Ela estuda as condições concretas da vida camponesa, os sistemas de cultura desenvolvidos pela evolução histórica.

Para isso, torna-se necessário distinguir três realidades histórico-sociológicas relacionadas, embora impossíveis de confundir: a comunidade mais ampla; a comunidade da vila propriamente dita ou a comunidade rural; e a comunidade familiar. A segunda dessas, segundo Lefebvre, era a menos estudada e a que era seu objeto de investigação. A comunidade rural ou comunidade da vila não é uma força produtiva, embora obviamente ligada ao desenvolvimento das forças produtivas: à organização do trabalho da terra em condições técnicas (ferramentas) e sociais (divisão do trabalho, modalidades de cooperação) determinadas, ela chegou em certo momento a dificultar o desenvolvimento de forças produtivas, impedindo a liberdade de culturas, paralisando as iniciativas e o individualismo agrário individual então progressivo, sujeitando o indivíduo a restrições tradicionais, impedindo a introdução de novas culturas e novos instrumentos. Historicamente em conflito com as forças produtivas, a comunidade rural não pode se identificar com elas. Mas também não é um modo de produção. O campo aparece assim que há fixação no terreno de um grupo de homens anteriormente nômades ou seminômades, é mantido, se defende, desaparece ou é reconstituído sob diferentes modos de produção: escravidão, feudal, capitalista, socialista. Ele persiste, mais ou menos vivo, em ascensão ou dissolução, desde os primeiros tempos até os dias atuais; certamente não fora das vicissitudes da História e das mudanças econômicas e políticas, mas com sua própria vida e História: *“se développent ou dépérissent dans des conditions déterminées par le niveau des forces productives et le mode de production sans pour cela s'identifier avec ces déterminations du processus économique-social⁵⁷”*. (LEFEBVRE, 1970, p. 29).

56 No geral, esses sociólogos sentem o fato de estarem ocupados com uma realidade sem passado e, por assim dizer, sem consistência histórica, daí o caráter empirista, descritivo e não histórico de suas pesquisas.

No campo, a solidariedade orgânica precede historicamente a solidariedade "mecânica" (onde a troca de bens, dinheiro, a economia monetária e o individualismo triunfam, e a comunidade se dissolve, substituída pela exterioridade recíproca dos indivíduos e pelo contrato "livre" de emprego). Ao contrário, ela reúne, organicamente, não indivíduos, mas comunidades parciais e subordinadas, famílias (de tipos diferentes, mas inseparáveis da organização da comunidade) que representa a dispersão, a dissolução, a atomização pelo individualismo "puro" da comunidade orgânica.

Na noção de comunidade rural, também não se pode ignorar o regime de propriedade. Onde a propriedade triunfa, a noção de comunidade tende a desaparecer. Esse triunfo da propriedade privada representa apenas um caso limítrofe abstrato; onde quer que a propriedade privada (individual) tenha sido proclamada, os direitos da família ou da nação ou do estado a limitam. Desde a antiguidade mais remota, os bens de consumo e parte dos instrumentos têm sido objetos de apropriação privada. Todas as sociedades estão situadas entre esses limites abstratos: propriedade coletiva e propriedade privada, mais ou menos próximas a um ou outro limite. A propriedade coletiva designaria uma organização social na qual não existe apropriação privada.

Contudo, uma análise pormenorizada das relações de propriedade não esgota a noção de comunidade rural. Também inclui disciplinas coletivas extremamente variadas quanto a seus métodos e vigor. O estudo dessas disciplinas introduz o sociólogo na vida concreta de grupos camponeses. Quando se defronta com a simplicidade da realidade do campo, não se imagina inicialmente a dificuldade em caracterizá-la sucintamente, pois ela se torna maior do que aparenta ser, com um sistema complexo e com vida própria, envolto por vários conjuntos históricos relevantes⁵⁸. A vida camponesa não pode mais evoluir de acordo com leis separadas, está ligada de várias maneiras à economia geral, à vida nacional, à vida urbana, à tecnologia moderna e etc. No entanto, o estudo dessa realidade rica e complexa é, no passado e no presente, constantemente confrontado com a comunidade rural.

57 Eles se desenvolvem ou desaparecem sob certas condições, dado o nível das forças produtivas e o modo de produção sem se identificar com essas determinações do processo socioeconômico.

58 Motivo pelo qual deixamos de detalhar aqui pormenorizadamente cada um dos problemas encontrados nas abordagens sociológicas do campo, restringindo-nos àqueles que dizem respeito ao foco dessa investigação: o método dialético empregado por ele.

4.1.2. Perspectivas de Sociologia Rural

Em *Perspectives de Sociologie Rurale* Lefebvre (1970, p.63), vai retomar essas discussões, ao tentar identificar as perspectivas gerais da Sociologia Rural, apresentando um projeto de Manual ou Tratado. Se anteriormente, seu objetivo era levantar os problemas que seriam objeto da sociologia rural, agora seu objetivo é a aplicação do método dialético na sua compreensão. Para isso, ele vai alternar a análise das complexidades horizontal e vertical da realidade analisada.

Nesse sentido, para uma abordagem de sua complexidade horizontal, torna-se necessário compreender que, ao se falar de um "mundo" camponês, não se infere que a realidade camponesa constitui um "mundo" isolado, mas apenas a necessidade de se levar em consideração a sua extraordinária variedade e características próprias. Lefebvre, após quatro anos, volta a constatar que a realidade continua ignorada e, particularmente, já o era quando dominava quantitativa e qualitativamente a vida social⁵⁹. Daí, a necessidade de averiguar a sua complexidade vertical: a classe média e as classes dominantes prestavam pouca atenção aos camponeses como realidade “urbana” com as suas instituições e ideologias. A vida camponesa aparece como uma daquelas realidades familiares, que parecem naturais, e que muito tarde se tornam objetos da ciência. *“L’aphorisme de Hegel devrait venir en tête de toute méthodologie des sciences sociales: ‘Ce qui est familier n’est pas pour cela connu’”* (LEFEBVRE, 1970, p. 63).

As realidades dos agricultores tornaram-se o objeto da ciência a partir do momento em que levantaram problemas práticos. Na França, em meados do século XIX, a distribuição das heranças e da terra, a divisão da propriedade e o êxodo rural começaram a preocupar as autoridades. A constituição do mercado nacional resulta numa reorganização da estrutura agrária: concentração da propriedade, comercialização e especialização da produção. Em seguida, as questões colocadas pelo mercado mundial, depois pelas técnicas modernas, se sobrepuseram às primeiras: proteção de preço, lucratividade, introdução de maquinário. Pouco a pouco, as realidades familiares e desconhecidas são consideradas merecedoras de interesse e estudos científicos. Nos EUA, como vimos, o motivo é semelhante.

59 Interessante notar que mesmo antes de aplicar seu método à própria situação específica que se propõe, Lefebvre mostra como é importante conhecer os antecedentes históricos do próprio estudo que agora arrola em sua importância.

60 “O aforismo de Hegel deve estar no topo de qualquer metodologia de ciências sociais: ‘o que é familiar não é por isso conhecido’”. (tradução nossa)

Voltando à sua complexidade horizontal: atualmente, em todo o mundo, o "problema camponês" se colocou ou se coloca de várias formas, evidentemente levando-se em consideração as suas peculiaridades dependendo das condições e dos regimes políticos, além de trazer à tona a sua imensidão e atualidade. “*Or, les sociologues sont passés de l'étude des primitifs à l'étude des milieux urbains et industriels en sautant pour ainsi dire par-dessus cette réalité si vaste dans le temps et dans l'espace.*”⁶¹(LEFEBVRE, 1970, p. 64).

Na França, o estudo da realidade camponesa foi iniciado por historiadores (complexidade vertical), por geógrafos,⁶²mas seus trabalhos devem ser retomados hoje (complexidade horizontal), de uma só vez concretizados e integrados a uma concepção global que somente a sociologia pode considerar, como um estudo da totalidade do processo social e de suas leis.

Lefebvre (1970, p. 65) ressalta que não é demais enfatizar que grandes *grupos* (mercados nacional e global, estruturas sociais e políticas) contribuíram significativamente para transformar as estruturas agrárias. Do mercado nacional e global vieram as especializações (em escala nacional, podemos tomar como exemplo as vinhas do Sul e, em escala mundial as plantações de café do Brasil). A organização social e política, a ação de Estado, os planos – ou a ausência de planos, ou seus fracassos – agiram e reagiram em todos os cantos da terra. Não há um camponês hoje, mesmo na África ou na Ásia, que não dependa dos eventos mundiais. Mas também há um aspecto da realidade, contraditório ao anterior: a agricultura mantém resíduos, remanescentes do passado mais distante. E isto especialmente em países não planejados, atrasados ou subdesenvolvidos, isto é, coloniais, mas também em países europeus "ocidentais".

A partir dessas observações, Lefebvre (1970, p. 65) finalmente chega à conclusão de que a realidade camponesa comporta uma dupla complexidade:

a) Complexidade Horizontal: em formações agrárias e estruturas da mesma data histórica - particularmente naquelas determinadas pelos grandes grupos sociais e políticos atuais – se manifestam diferenças essenciais, chegando ao antagonismo. Por exemplo, nos EUA se encontra o caso limítrofe do capitalismo agrário, acompanhado por uma mecanização muito avançada do trabalho da terra. O “proprietário” ou fazendeiro capitalista, que possui as

61 “No entanto, os sociólogos passaram do estudo dos primitivos para o estudo dos ambientes urbanos e industriais saltando, por assim dizer, sobre essa realidade tão vasta no tempo e no espaço.” (tradução nossa)

62 Pelos representantes da Escola de Geografia Humana (*l'Ecole de géographie humaine*)

ferramentas avançadas, pode gastar pelo menos metade do ano na cidade. Ele parte para seu domínio no momento da lavoura, que ele executa com uma técnica melhorada e uma mão de obra sazonal. Após a colheita e a venda do produto, ele retorna para sua casa urbana. No outro pólo, com uma mecanização e uma técnica tão avançada, mas com uma estrutura social muito diferente, encontramos o kolkhoz, o sovkhoz soviético, e também as futuras agrovilas (agrupando-se em uma aglomeração das aldeias kolkhoianas). E entre os dois extremos, encontramos intermediários, como, por exemplo, as C.U.M.A (Cooperativas para o Uso Comum de Equipamentos Agrícolas na França), as cooperativas de produção, e as das democracias populares. Em cada caso, em cada nível, é possível um estudo social, que leva em conta *comparativamente* as técnicas, a sua relação com o grupo humano e a estrutura social, a produtividade do trabalho agrícola, os deslocamentos da população, em uma palavra do conjunto de condições. Mesmo nesses exemplos citados, é impossível isolar no presente estas observações, obrigando-nos a ir em direção a uma segunda análise.

b) *Complexidade vertical*: o mundo rural atual oferece à observação e à análise a coexistência de formas *de diferentes idades e datas*. Como já observamos acima, essa justaposição paradoxal - a justaposição mais arcaica ao lado do ultramoderno - às vezes se observa em um território pequeno. Outro exemplo é o Norte da África, onde há o nomadismo e o seminomadismo pastoral, as cabanas móveis (*noualas*) estão próximas da técnica mais sofisticada. No mundo rural, mais claramente do que no do artesanato, nada desapareceu completamente. E o mero fato da conservação de arcaísmos e dos “fósseis sociológicos”, por si só coloca muitos problemas.

Estas duas complexidades, horizontal (situação no presente) e vertical (confronto com o passado), vão compor assim o método lefebvriano e vão necessitar do auxílio de outras ciências ou disciplinas:

Les deux complexités — celle que nous nommons horizontale; celle que nous nommons verticale et que l'on pourrait appeler historique — s'entrecroisent, se recourent, agissent l'une sur l'autre. D'où un enchevêtrement de faits que seule une bonne méthodologie peut débrouiller. Il faut simultanément déterminer les objets et objectifs relevant de la sociologie rurale — et définir son rapport avec les sciences et disciplines qui deviennent ses auxiliaires: géographie humaine, économie politique, oecologie, statistique, etc.⁶³(Lefebvre, 1970, p. 66)

63 As duas complexidades – aquela que chamamos horizontal; e aquela que chamamos de vertical e que poderíamos chamar de histórica – se entrecruzam, se interseccionam e atuam uma sobre a outra. Daí um emaranhado de fatos que apenas uma boa metodologia pode desvendar. É necessário, ao mesmo tempo, determinar os objetos e objetivos da sociologia rural - e defini-los em sua relação com as ciências e disciplinas que se tornam suas auxiliares: geografia humana, economia política, ecologia, estatística e etc.(tradução nossa)

Lefebvre (1970, p.66) lembra que a sociologia rural se desenvolveu amplamente nos EUA como relatou no artigo citado anteriormente. Contudo, as análises dos sociólogos americanos descartaram a História, tendo, por isso, uma compreensão limitada da expansão econômica norte-americana. Desconsideraram, entre outras coisas, o fato da ocupação do solo ter ocorrido na cidade e as suas consequências. Enquanto na Europa a agricultura precedeu à indústria e a cidade se desenvolveu num ambiente camponês, nos EUA o campo recebeu da cidade os seus modelos culturais, o que acabou favorecendo a prevalência de produtores medianos, não ligados a um modelo feudal com seus entraves para os moldes do capitalismo. Estes sociólogos acabaram simplificando o problema metodológico chegando a um empirismo integral e a um formalismo estatístico. Mesmo para os norte-americanos, esse método não é adequado tendo em vista que mesmo nos EUA, especialmente no sul, há traços de feudalismo que influenciam sua realidade atual.

Na França, ao contrário, seria quase impossível desconsiderar a relação entre sociologia e História, tendo em vista sua realidade que justapõe formações arcaicas e formações “modernas”. Isto posto, deve-se ter cautela para que a história não absorva a sociologia, e para que a sociologia não descarte a história como ciência auxiliar. *La sociologie doit partir des faits actuels, de leur description. Mais quand ces faits ont une "épaisseur" historique, comment l'ignorer?* (LEFEBVRE, 1970, p.69).⁶⁴

Lefebvre (1970, p.70) lembra que foram os historiadores que elaboraram e lançaram em circulação certos conceitos que, se fossem verdadeiros, dominariam a sociologia rural. Por exemplo, o conceito de “regime agrário” utilizado pelos historiadores, herdado do conceito de “tipo de vida” da geografia, é um conceito estático que cria oposições fixas, como por exemplo, descrevendo de maneira regionalizada os equipamentos utilizados, a forma de produzir, o tipo de rotação de plantio e etc. Contudo, em cada região, segundo as modalidades geográficas, e também de acordo com as relações sociais e eventos políticos, houve um crescimento mais ou menos rápido - retardado ou acelerado pelas várias condições - das forças produtivas, com períodos de estagnação, atrasos e regressões. Se as estruturas agrárias fossem fixas e separadas, como acreditavam historiadores e geógrafos, o sociólogo só poderia descrever em detalhes o que os especialistas dessas ciências pudessem definir em seu

64 “A sociologia deve partir de fatos atuais, de sua descrição. Mas quando esses fatos têm uma “profundidade” histórica, como ignorá-lo?” (tradução nossa)

conjunto. *S'il n'y a pas «régimes» ou «civilisations» agraires ou «genres de vie» mais une croissance - inégale, et soumise à des conditions complexes - des forces productives, la sociologie recouvre à la fois un. domaine, une méthode objective, et le droit à une vue d'ensemble sur les faits.*⁶⁵(LEFEBVRE, 1970, p.70). Mas, para descrever o resultado atual na procura de uma explicação, o sociólogo se servirá da mediação das disciplinas auxiliares para, primeiramente, constatá-lo e analisá-lo: o tecnólogo e o economista o informarão sobre as forças produtivas na agricultura, e o historiador os eventos que influenciaram no seu desenvolvimento.

Antes, porém, de descrever o método ideal para abarcar as complexidades horizontal e vertical retromencionadas, Lefebvre (1970, p.72) descarta (ou delimita em sua relativa contribuição) os métodos que seriam ineficientes nessa abordagem: *o método etnográfico ou etnológico* que sempre se arrisca a tomar como naturais os fatos sociais profundamente alterados pela história e pelas estruturas atualmente existentes; *a teoria da arqueocivilização* que fez uma oposição falsa entre o meio natural e o meio técnico, defendendo que a civilização camponesa tradicional teria sido extinta com a introdução do maquinário, deixando de lado as transformações que já haviam ocorrido com a propriedade privada e a economia de mercado; *a teoria histórico-cultural* que permite a construção arbitrária de “complexos” e substitui o estudo de fatos por um processo hipotético-dedutivo baseado nesses complexos, composto de uma técnica e uma ideologia; *o método monográfico* na medida em que ele implica numa visão geral dos problemas se perdendo em detalhes locais, na descrição do habitat, ou culturas, etc, não deixando, no entanto, de ser um método de pesquisa auxiliar; enfim, *o método tecnológico* que desconsidera o fato de que a técnica não pode ser concebida fora das relações sociais e a elas são subordinadas.

Diante da insuficiência destes métodos, Lefebvre (1970, p.74) propõe um método, a seu ver, simples, que se utiliza de técnicas auxiliares e é composto pelos seguintes momentos:

a) *Descritivo*: observação, mas com um olhar informado pela experiência e por uma teoria geral. Num primeiro plano: observação atuante no campo. Uso cauteloso de técnicas de pesquisa (entrevistas, questionários, estatísticas).

65 “Se não há "regimes" ou "civilizações" ou "tipos de vida" agrários, mas um crescimento - desigual, e sujeito a condições complexas - das forças produtivas, a sociologia abrange de uma só vez um domínio, um método objetivo, e o direito a uma visão geral dos fatos.” (tradução nossa)

b) *Analítico-regressivo*: análise da realidade descrita. Esforço para datá-la de maneira precisa (por não se contentar com uma única constatação restrita a “arcaísmos” sem data, não comparados uns com os outros)

c) *Histórico-genético*: estudos das modificações feitas nas estruturas previamente *datadas*, pelo desenvolvimento subsequente (interno ou externo) e por sua subordinação às estruturas gerais. Esforço no sentido de uma classificação genética de formações e estruturas, como parte do processo global. Esforço, portanto, para retornar à corrente descrita anteriormente, para encontrar o presente, mas elucidado, compreendido: *explicado*⁶⁶.

Estes estudos exigem um quadro geral, uma concepção de todo o processo sempre levando em conta a interação das estruturas, da influência de estruturas recentes em estruturas antigas que lhes estão sujeitas ou integradas. No caso analisado por Lefebvre, a realidade camponesa, verifica-se inicialmente que o termo “comunidade rural” não significa nada místico ou “pré-lógico”, mas um fato histórico e social que descreve pessoas frágeis diante da natureza, tendo apenas instrumentos e técnicas básicas que durante muito tempo constituíram um grupo social muito coeso para realizar as tarefas da agricultura permanecendo assim fortemente organizado, cimentado por *disciplinas coletivas*; possuindo *propriedades coletivas*, com modalidades bastante variadas que foram declinando com o progresso da agricultura (e a concomitante afirmação da propriedade privada, diferenciações de classe, chefias locais, aparição do comércio e do dinheiro, subordinação aos modos de produção sucessiva). Além disso, na comunidade camponesa havia uma predominância de ligações *consanguíneas* que, ao serem dissolvidas, deram lugar a elos de *territorialidade* baseados na residência, riqueza, propriedade, prestígio, autoridade; fato este que alterou as estruturas familiares do parentesco estendido para a família restrita (com predominância masculina) e relações de *vizinhança*.

Descrevendo-se a realidade camponesa dessa maneira, têm-se a impressão de se conseguir esgotar todo o conhecimento sobre ela, mas a história da comunidade camponesa é ainda mais complexa, pois está sujeita à pressão de sucessivos modos de produção e administrativos, fiscais, legais, políticos; às vezes resistindo (manifestando uma vitalidade

⁶⁶ É importante frisar que Lefebvre não distingue compreensão e explicação, mas acaba descrevendo dois tipos de explicação: aquela descritiva que parte das ciências auxiliares e aquela elucidada que se aproxima da compreensão e do movimento dialético.

surpreendente) e às vezes cedendo até a sua dissolução pelo individualismo (baseado na competição, na economia de mercado, etc.).

Além disso, é preciso estar atento às complexidades regionalizadas da realidade camponesa. Por exemplo, é impossível estudar a situação dos agricultores na África, no Caribe, no sul dos EUA, sem referência à escravidão, à sua sobrevivência ou a seus resquícios. É necessário conhecer as diversas modalidades do modo de produção feudal (asiático, baseado na propriedade das águas e no sistema de irrigação e europeu, com base na posse da terra), para explicar as realidades camponesas atuais em um grande número de países.

Assim, chegamos a uma visão geral da realidade dos camponeses. Poderíamos compará-la a um leque, espalhando e justapondo diferentes formas de diferentes épocas, mas Lefebvre atenta para o fato de que essa imagem mascara a interação perpétua das formações, e sua subordinação aos conjuntos (novas estruturas do mercado mundial capitalista e socialista, etc.).

Enfim, Lefebvre (1970, p.78), conclui que a cultura camponesa terá que ser concretamente definida. Na medida em que o campesinato produz uma cultura ou traz uma contribuição para a cultura, não é uma ideologia estritamente falando. É uma cultura sem conceitos transmitidos oralmente, incluindo histórias, interpretações de rituais e magia, e exemplos para orientar a prática, preservar ou adaptar os costumes, direcionar emoções e ações ao agir diretamente neles. Nesse sentido, ela traz uma importante contribuição para a história das ideologias, motivo pelo qual, a sociologia rural pode favorecer o estudo de ideias, isto é, a filosofia⁶⁷.

67 Ao contrário de Sartre, Lefebvre alinha filosofia e ideologia, restringindo, no entanto, esta última ao estudo das ideias.

5. O MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO NA PERSPECTIVA SARTRIANA

Enfim, retornamos a Sartre com a apropriação feita por ele do método dialético anteriormente descrito. A observação de Henri Lefebvre de que o método progressivo-regressivo é, na verdade, um método marxista em *stricto sensu*, contradiz o posicionamento dos marxistas franceses. Por isso, Sartre acaba destacando Lefebvre e este método para o seu propósito de formular uma análise totalizante do ser humano.

Vimos que Lefebvre, ao analisar os processos sociais do mundo rural, verificou uma dupla complexidade da realidade social: horizontal (na qual o objeto de estudo é situado em sua época) e vertical (que analisa os processos históricos que levaram a tal situação do objeto), as quais reagem uma sobre a outra. Por isso, estabeleceu o método regressivo-progressivo exposto em vários momentos: a) Descritivo: observação com um olhar informado pela experiência ou por uma teoria geral; b) Analítico-regressivo: análise da realidade. Esforço no sentido de datá-la exatamente; c) Histórico-genético: esforço no sentido de reencontrar o presente, mas elucidado, compreendido, explicado.

Na interpretação sartriana, o objetivo desse método é entender as pessoas e os seus projetos em uma perspectiva histórica e ativa, que inclui um movimento duplo: regressivo, ao passado, que situa o indivíduo em suas determinações (em seu meio, e através dele, na sociedade e no período histórico no qual ele vive); em seguida, um movimento gradual do passado para o futuro, que capta o projeto superior a todas as condições dadas, permitindo que se possa constituir a existência histórica como fruto da práxis. Até aqui nenhuma oposição ao que Lefebvre propôs em relação ao emprego de tal método para compreensão da realidade campesina. Contudo, para Sartre, esse método se alinha perfeitamente à proposta do existencialismo no sentido de enriquecer e concretizar a práxis aplicando-a ao sujeito empírico: o indivíduo inserido no contexto sócio-histórico. Como vimos, Lefebvre não concorda com essa relação.

Como se pode ver, o interesse primordial de Sartre está em “significações” (que, alhures, ele chamou de “significações hierarquizadas”), indivíduos, concretude e “originalidade” (singularidade) a serem conectados com a universalidade mediante comparações, a serviço de uma heurística. Em suma, sua preocupação é encontrar o método mais apropriado possível para explicar um determinado indivíduo (Flaubert, por exemplo) da maneira mais abrangente possível. O conhecimento antropológico, na visão de Sartre, mobiliza-se com vistas a esse fim. (MÉSZÁROS, 2012, p.125).

Segundo Sartre (1957/1987, p.149), Lefebvre, com este método, superou de maneira irreprochável os marxistas idealistas que interpretaram a assertiva de Engels: “Os homens fazem, eles próprios, sua história, mas num meio dado que os condiciona”, de maneira tendenciosa, como se o ser humano fosse totalmente determinado pelas circunstâncias anteriores, como produto passivo das condições econômicas. Nessa visão, o ser humano, ao inserir-se no mundo social, estando condicionado assim como os demais seres humanos, e pela natureza recebida, apressaria ou retardaria o “curso do mundo”. Nesse caso, lembra Sartre, o ser humano seria semelhante a uma máquina presa às leis da física, ou uma bomba que pode transformar a realidade sempre obedecendo ao princípio da inércia. Mas Sartre, fiel às suas teses já expostas em *O Ser e o Nada*, vai continuar resguardando a liberdade humana que possibilita reconhecer nos determinismos, possibilidades: “a liberdade é fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias.” (SARTRE, 1943/2014, p.542).

Sartre (1957/1987, p.149) cita a afirmação do *Correio Europeu* segundo a qual Marx considera a evolução social um processo natural regido por leis que não dependem da vontade, da consciência nem da intenção dos homens, mas que, ao contrário, as determinam”, contudo, ele lembra uma afirmação de Marx em 1860 na obra *Herr Vogt*: “(O movimento operário representa) a participação consciente no processo histórico que subverte a sociedade” e outra da terceira tese de Feuerbach: “A doutrina materialista segundo a qual os homens são um produto das circunstâncias e da educação ... não leva em consideração o fato de que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o educador deve ser, ele próprio, educado”. Essas afirmações são o corolário da irreducibilidade da *práxis* humana.

Em outras palavras: a dialética como totalização-em-curso não é outra coisa senão a *práxis* humana, e a *práxis* individual é a experiência original de toda dialética possível. Devemos encontrar a verdadeira dialética no movimento mesmo da atividade prática de cada homem, porque toda dialética histórica repousa sobre a *práxis* individual enquanto essa já é dialética. (PERDIGÃO, 1995, p.167)

Sartre considera a posição marxiana, ou a posição marxista correta, aquela que considera que o ser humano num período de exploração é simultaneamente produto de seu próprio produto e agente histórico não redutível a um produto. Ou seja, interpretando a assertiva de Engels, não se descartariam as condições impostas pelo caráter adquirido, as deformações impostas pelo modo de trabalho e de vida, pois, elas existem e são elas que fornecem uma direção e uma realidade material que a *práxis* supera, ao mesmo tempo que a conserva.

A História escapa aos seres humanos, não porque não a fazem, mas porque os outros seres humanos também a fazem. Por isso, se torna necessário que o proletariado tome consciência de seu papel histórico.

5.1.A ação histórica humana e o reconhecimento de seu sentido

Sartre lembra (1957/1987, p.150) que, mesmo Engels, com quem tinha diversas ressalvas, conforme falamos anteriormente, mostrou o sentido dessa contradição na análise que fez da Guerra dos Camponeses.⁶⁸ Segundo ele, os camponeses tinham reivindicações justas, contudo, apenas os príncipes podiam ganhar com a guerra pelo enfraquecimento de seus concorrentes e pela conquista dos seus despojos, visto que a falta de unidade dos numerosos movimentos camponeses provincianos causou a ausência de um sentido único do empreendimento. Ao realizar tréguas em separado, os camponeses de determinada província conquistaram a vitória local, mas enfraqueceram a sua classe e o efeito posterior voltou-se contra eles. Pode-se concluir que houve uma ação real do ser humano sobre a história e os resultados dos movimentos em escala local foram bons, apesar dos efeitos diversos no movimento totalizador⁶⁹: “O homem faz a História: isto quer dizer que ele se objetiva nela e nela se aliena; neste sentido a História, que é a obra própria de toda a atividade de todos os homens, aparece-lhes como uma força estranha na medida exata em que eles não reconhecem o sentido de sua empresa” (SARTRE, 1957/1987, p.150). Não obstante os resultados, o ser humano toma consciência de sua classe e de suas contradições, é sujeito da História, se reconhece nela, e ela deve ter um sentido para ele.

A pluralidade dos *sentidos* da História pode ser descoberta e ser posta para si apenas sobre o fundo de uma totalização futura, em função desta e em contradição com ela. Nosso ofício teórico e prático é o de tornar esta totalização cada dia mais próxima. (...) nossa tarefa histórica, no seio deste mundo polivalente, é a de aproximar o momento em que a História só terá *um único sentido* e em que ela tenderá a se dissolver nos homens concretos que a farão em comum. (SARTRE, 1957/1987, p.151)

68 *As Guerras Camponesas na Alemanha* (em alemão: *Der deutsche Bauernkrieg*) é um livro escrito por Friedrich Engels em 1850, buscando descrever as revoltas do Século XVI. [ENGELS, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha*. Rio de Janeiro: Editorial Vitoria, 1946.]

69 Essa perspectiva é mais atual do que se imagina: diversas greves que agrupam vários setores de uma empresa ou de um governo são interrompidas ou enfraquecidas na medida em que acordos são firmados em separado com alguns deles. Sartre (1957/1987, p.150), no entanto, dando exemplo do caso alemão lembra que há proletariados (no plural) que se desenvolvem de maneira diversa, contudo seria um equívoco subestimar sua solidariedade, assim como subestimar sua separação.

Lévi-Strauss que, conforme vimos, privilegiou a antropologia sob foco estruturalista, considera que “A história é 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 (...) não é apenas ilusório mas contraditório conceber o devir histórico como um desenrolar contínuo.” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.288). Lévi-Strauss nega nesse sentido que haja uma ligação dialética entre esses momentos históricos, tal como concebe Sartre. Para Sartre, cada um dos momentos históricos é um momento de totalização parcial: “A história não é sucessão de imobilidades, mas um fluir continuado, fruto da práxis humana: existe a passagem de um momento a outro, existe uma evolução histórica movimentada pela multiplicidade de projetos humanos” (PERDIGÃO, 1995, p.264). Em outras palavras, se existe uma lacuna a ser preenchida, ali estará o ser humano com sua *práxis* trazendo-lhe um sentido. Por isso, desde então, o foco se dará sobre esse ser humano, tomado em sua singularidade e na sua relação com a coletividade.

No mesmo sentido, Michel Foucault, em seu livro *As palavras e as coisas*, utiliza um método, designado por ele como arqueológico, na tentativa de reconstruir uma espécie de “dobra histórica” entre um tempo histórico e outro para formular hipóteses das condições históricas da formulação das ciências humanas. Após a publicação dessa obra em 1966, ou seja, assim como *O Pensamento Selvagem* de Lévi-Strauss, após a publicação da *Crítica da Razão Dialética* de Sartre, Foucault recebeu diversas críticas tanto dos marxistas, quanto de Sartre, por sua concepção de História. Em primeiro lugar, alguns esclarecimentos se fazem necessários. Foucault foi acusado de ser estruturalista, rótulo que nunca assumiu, apesar de se apropriar em certos momentos de concepções estruturalistas como numa entrevista com Madeleine Chapsal:

*À toutes les époques, la façon dont les gens réfléchissent, écrivent, jugent, parlent (jusque dans la rue, les conversations et les écrits les plus quotidiens) et même la façon dont les gens éprouvent les choses, dont leur sensibilité réagit, toute leur conduite est commandée par une structure théorique, un système, qui change avec les âges et les sociétés – mais qui est présent à tous les âges et dans toutes les sociétés.*⁷⁰(FOUCAULT in: Dits et écrits, n° 37, vol. I, p. 515).

Em segundo lugar, as críticas de Sartre e os marxistas a Foucault colocam como pressuposto um certo conceito de História do qual ele abdica inicialmente, estabelecendo um

70 “Em todas as épocas, a maneira como as pessoas pensam, escrevem, julgam, falam (mesmo na rua, as conversas e escritos mais cotidianos) e até a maneira como as pessoas experimentam as coisas, como sua sensibilidade reage, todas as suas condutas são controladas por uma estrutura teórica, um sistema que muda com as idades e as sociedades - mas que está presente em todas as idades e em todas as sociedades.” (tradução nossa).

método, segundo ele, que investiga a noção de verdade ao longo da história. “É com isto que parece estar preocupado Foucault: com a arqueologia dos saberes que tornaram o homem sujeito e objeto de conhecimentos que o dissecam, e isto feito, que o preenchem de significação” (QUEIROZ, 2011, p.38). Para Foucault, haveria um sistema anterior a todo pensamento humano e a toda existência humana, de maneira que a ação histórica humana seria subordinada a esse sistema: “ele próprio, sujeito-agente de escape, estaria de todo escrito na história. (QUEIROZ, 2011, p.34). Apesar de Foucault, com isso, reivindicar um método livre de pressupostos antropológicos, e por isso, integralmente na contramão da perspectiva sartriana, Thomas Flynn vai afirmar que:

All of Foucault's books are histories of a sort, which makes Foucault a historian of a sort. The challenge is to determine what sort of historian he is, the better to understand what these diverse and complex texts are about. This is not simply a matter of professional identity. As he famously put it, he defers to the bureaucrats and police to determine whether his papers are in order. The issue concerns what these texts and their various methods can tell us about what Sartre would call our present "condition" and perhaps about the nature of historiography itself. For the distinguished French historian Paul Veyne claims that Foucault has revolutionized historical study in our day. (FLYNN, 2006, p.3)⁷¹

Sartre, no entanto, vai considerar esse tipo de abordagem, não um olhar diferente para a História, mas uma recusa da História como a entende, numa perspectiva contínua. “Foucault-arqueólogo dos anos 60, fará sua crítica à noção de continuidade-horizontal e de seu correlato, a noção de causalidade ou de cadeias causais” (QUEIROZ, 2011, p. 25). Segundo Sartre, Foucault apresentou em seu livro uma série de camadas sucessivas que compõem o nosso “solo” histórico que definem as condições de possibilidade de um certo tipo de pensamento que triunfou em determinada época, contudo ele não diz, como essas condições constituíram cada pensamento, nem como os homens passam de um pensamento a outro: “Ele distingue épocas, uma antes e uma depois. Mas ele substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades”. (SARTRE, in: PINGAUD, 1968, p. 108).

Flynn ainda vai lembrar que Foucault enfrentava um dilema semelhante ao enfrentado por Sartre no que diz respeito à inteligibilidade histórica, devendo escolher entre

71 “Todos os livros de Foucault são histórias de um tipo, o que faz de Foucault um tipo de historiador. O desafio é determinar que tipo de historiador ele é, o melhor para entender do que se trata esses textos diversos e complexos. Isto não é simplesmente uma questão de identidade profissional. Como ele disse, ele adia os burocratas e a polícia para determinar se seus documentos estão em ordem. A questão diz respeito ao que esses textos e seus vários métodos podem nos dizer sobre o que Sartre chamaria de nossa "condição" atual e talvez sobre a natureza da própria historiografia. Para o ilustre historiador francês Paul Veyne, Foucault revolucionou o estudo histórico em nossos dias.” (tradução nossa)

fenomenologia e materialismo histórico (antropologia e história social). Mas, enquanto Sartre buscou uma síntese desses dois em seu método progressivo-regressivo, Foucault optou pelo domínio do "pensamento" onde a formação, transformação e deslocamento de "formas de experiência" podem ser mapeadas e comparadas. Em preparação para essa conversão de interesse, Foucault sujeitará o discurso humanista a uma limpeza nominalista e as ciências sociais a análises "históricas" que problematizam suas suposições básicas e invertem suas reivindicações de legitimidade.

Num certo sentido, poderíamos dizer que assim como Lévi-Strauss optou pela via etnológica estruturalista na sua análise antropológica abdicando da ideia de uma relação dialética entre os momentos históricos, Foucault optou por uma via analítica que também abdica dessa dialética no momento em que o ser humano é colocado como liame desses momentos. Ele demonstrará em *As Palavras e as Coisas*, que o nascimento do "homem" como problema privilegiado da modernidade se tematiza com o surgimento das ciências empíricas modernas:

O campo epistemológico que percorrem as ciências humanas não foi prescrito de antemão: nenhuma filosofia, nenhuma opção política ou moral, nenhuma ciência empírica, qualquer que fosse nenhuma observação do corpo humano, nenhuma análise da sensação, da imaginação ou das paixões, jamais encontrou, nos séculos XVII e XVIII, alguma coisa como o homem; pois o homem não existia (assim como a vida, a linguagem e o trabalho); e as ciências humanas (...) aparecerem no dia em que o homem se constituiu na cultura ocidental, ao mesmo tempo como o que é necessário pensar e o que se deve saber. (FOUCAULT, 1999, 476)

Essas afirmações bombásticas expressas em uma época em que a possibilidade de um novo humanismo se colocava trouxe diversos debates:

L'humanisme est cependant de nouveau en discussion à l'époque où écrit Foucault, suite à la revendication sartrienne d'un existentialisme qui puisse être considéré comme un humanisme. Sartre se fonde sur une autre idée de l'homme, conçu comme un "projet", comme une conscience agissante qui aurait à réaliser dans son expérience personnelle une humanisation progressive. (...) Le postulat de Sartre est la capacité de cette conscience à se déployer librement, à être capable de constituer sa propre essence en conquérant son humanité. Sous cet angle, on peut qualifier Sartre d'homme du XIX siècle", car il fonde la notion d'homme sur un cogito dont le déploiement libre permettrait de progresser vers l'absolu, comme si l'humain était réellement l'agent de sa propre histoire. Or c'est justement l'existence de cette conscience souveraine en marche vers l'absolu que conteste Foucault dans sa critique de la notion d'"homme". Et c'est ce qui le conduit parfois à s'affirmer lui-même comme "anti-humaniste".⁷² (OTTAVIANI & BOINOT, 2008, p. 66)

72 "Contudo, o humanismo está novamente em discussão no momento em que Foucault escreve, seguindo a demanda sartriana de um existencialismo que poderia ser considerado um humanismo. Sartre baseia-se em outra ideia do ser humano, concebida como um 'projeto', como uma consciência ativa que teria que alcançar em sua experiência pessoal uma humanização progressiva. (...) O postulado de Sartre é a capacidade dessa consciência de se desenvolver livremente, de poder constituir sua própria essência conquistando sua humanidade. Deste

Nesse ponto, evidentemente, ambos estão em oposição frontal e indissolúvel. Mesmo que suponhamos que as obras de Michel Foucault possibilitem repensar o ser humano⁷³, Sartre afirmou em *O Ser e o Nada* que: “é preciso partir do *Cógit*, mas cabe dizer, parodiando uma fórmula célebre, que o *Cógit* nos conduz, mas na condição de que possamos deixá-lo” (SARTRE, 1943/2014); além disso, nunca abdicou de seu postulado da liberdade e da possibilidade de formular uma antropologia dos tempos modernos, e nunca abdicou da ideia de que este ser humano é quem vai trazer inteligibilidade à História. Ao contrário de Foucault que afirmou que “O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo.” (FOUCAULT, 2000, p.536).

Nesse sentido, para Sartre é impossível pensar na “morte do homem”. Em outras palavras, se Foucault não recusa a História e não recusa posições que possam ser consideradas humanistas, trazendo inclusive grandes contribuições para pensar como os saberes engendram e se organizam ao longo da História (como reconheceu Sartre), não é a mesma história, nem o mesmo humanismo que Sartre vai defender.

Em suma, Sartre, diante dos instrumentos teóricos disponíveis e partindo desses pressupostos, precisa estabelecer um método para compreensão da realidade humana. Esse método, antes de tudo, vem trazer o ser humano de volta ao seu lugar de sujeito da História, o sujeito concreto que concentra em si o seu sentido.

Dire que les hommes font l'histoire ne signifie pas, bien entendu, qu'ils la font selon leur «libre volonté»: les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans des conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La conception marxienne de l'histoire qui s'oppose à la fois au matérialisme mécaniciste et à l'idéalisme volontariste est celle du rapport dialectique entre sujet et objet, entre l'homme et les «circonstances», l'activité humaine et les «conditions données» (LÖWY, 1970, p. 122)⁷⁴

ângulo, podemos qualificar Sartre como "um homem do século XIX", porque ele baseia a noção de homem em um *Cógit* cuja livre implantação permitiria avançar em direção ao absoluto, como se o humano fosse realmente o agente de sua própria história. Agora é precisamente a existência dessa consciência soberana na marcha rumo ao absoluto que Foucault desafia em suas críticas ao conceito de "homem". E é isso que às vezes o leva a se afirmar como "anti-humanista". (tradução nossa)

73 Cf. Didier Ottaviani et Isabelle Boinot, *L'humanisme de Michel Foucault*, Paris, Ollendorff & Desseins, 2008. P.16

74 “Dizer que os homens fazem história não significa, é claro, que eles façam isso de acordo com seu ‘livre arbítrio’: os homens fazem sua própria história, mas não a fazem arbitrariamente, nas condições escolhidas por eles, mas sob condições diretamente dadas e herdadas do passado. A concepção marxista da história que se opõe ao materialismo mecanicista e ao idealismo voluntarista é a relação dialética entre sujeito e objeto, entre homem e ‘circunstâncias’, atividade humana e ‘condições dadas’. (tradução nossa)

Não se descartam as estruturas, não se descarta a alienação, mas estas, apesar de serem determinações relativas que podem modificar os resultados da ação, não modificam a sua realidade profunda, pois o ser humano não se reduz a uma coisa, nem a alienação aos condicionamentos regidos pelas leis da física. “Afirmamos a especificidade do ato humano, que atravessa o meio social, conservando-lhe as determinações, e que transforma o mundo sobre a base de condições dadas”. (SARTRE, 1957/1987, p.151). Neste caso, o que caracterizaria o ser humano não seriam as tais determinações, que seriam um momento existente inegável anterior, mas a superação de sua situação pelo projeto.

5.2. O projeto no quadro da raridade: possibilidades esquemáticas

Sartre retoma o exemplo da pesquisa realizada por Kardiner nas ilhas Marquesas que atrelou a raridade de mulheres marquesinas (fato estrutural) à poliandria como instituição matrimonial. Ocorre que a raridade já contém em si o esforço de superá-la: o projeto.

É com base nessa contingência original, segundo Sartre, que se desenvolve a História humana conhecida até aqui: é por existir a escassez, e não a abundância, que esta História humana se nos apresenta como sendo vivida desta forma, por estes homens que somos. (PERDIGÃO, 1995, p.191)

A *práxis* é negatividade em relação ao dado, e positividade em relação ao objeto visado. “O projeto retém e revela a realidade superada, recusada pelo movimento mesmo que a supera.” (SARTRE, 1957/1987, p.152). O conhecimento é um momento da *práxis*, mas não se confunde com Saber Absoluto, define-se pela negação da realidade recusada e é cativo da ação, desaparecendo com ela. O ser humano é produto de seu produto, pois a situação objetiva de qual parte foi criada pelo seu trabalho. “Dizer de um homem o que ele ‘é’, é dizer ao mesmo tempo o que ele pode e reciprocamente: as condições materiais de sua existência circunscrevem o campo de suas possibilidades.” (SARTRE, 1957/1987, p.152). Um exemplo citado por Sartre é o do acesso à cultura limitado para os trabalhadores que tem seu salário absorvido nas necessidades básicas (dado), contudo, essa limitação apenas reduz o campo de possibilidades, mas não o exclui, é uma região bem estruturada que depende da História na sua totalidade e que contém suas próprias contradições.

O futuro, como aquilo que falta e que revela a realidade ausente, mantém e transforma a coletividade como possibilidade esquemática e sempre aberta e como ação imediata sobre o presente, mas é apenas parcialmente verdadeiro pois supõe um mínimo de ordem (exclusão

dos acasos). Por exemplo, numa sociedade que se industrializa, há um aumento na quantidade de médicos, então o indivíduo escolhe a carreira seguro de seu futuro. Mas esse fator não é determinante, pois as condições que um estudante de medicina deve preencher em uma sociedade capitalista são reveladoras da sociedade, da profissão e da sua situação social. “A situação é o contexto concreto em que os sujeitos exercem a liberdade. Ela é sempre definida por fatos e outros sujeitos que dela participam (...) O sujeito está sempre em situação e nunca pode escolher a situação em que está.” (SILVA, 2019, p. 40). Para aquele que não cumpre os requisitos em qualquer circunstância, há uma pauperização relativa, um tipo de desumanização que o segrega dos seres humanos que compõem um *status quo*⁷⁵. Positivamente e negativamente, as possibilidades sociais são sentidas como determinantes esquemáticos do futuro individual; e as possibilidades individuais, por sua vez, são a interiorização e o enriquecimento das possibilidades sociais. Nesse sentido, o projeto individual no qual a contradição é assumida e superada atrela-se ao projeto de sua classe. Esse é o motivo pelo qual o método escolhido por Sartre também é conhecido como Método Biográfico, por considerar a dialética de ambos projetos.

As condutas culturais (culturalismo americano) e as atitudes de base (teorias de Kardiner), como vimos, acabaram deixando de lado a perspectiva viva temporal e consideraram, numa visão mecanicista (numa relação de causa e efeito), o passado como determinante. “O movimento dialético foi substituído pelo determinismo causal linear de estilo kantiano, e a análise tomou o lugar das sínteses totalizantes que são inspiradas pela observação atenta das relações internas que conduzem o processo.” (SILVA, 2019, p. 94). Contudo, cada determinismo apresentado aos seres humanos é incorporado como uma perspectiva de futuro individual que é movente de suas condutas.

5.3. A relação dialética entre os campos objetivo e subjetivo

Sartre (1957/1987, p.154) mostra como é complexa a relação dialética entre o objetivo e o subjetivo, pois nela há uma necessidade conjunta da "interiorização do exterior" e da

⁷⁵ Sartre (1957/1987, p.153) cita o seguinte exemplo emblemático: um funcionário de manutenção, que por ser negro não poderia fazer parte do pessoal de voo na Inglaterra, tomou um avião num campo vizinho a Londres e, sem ter jamais pilotado anteriormente, atravessou a Mancha. Essa proibição (empobrecimento subjetivo), que refletia o destino de sua raça e o racismo inglês, fez com que sua atitude refletisse a recusa dessa determinação e afirmação de que um futuro possível aos brancos é possível a todos; contudo ele assume a única possibilidade já reconhecida: a da rebelião, do risco, do escândalo, da repressão.

"exteriorização do interior". "As determinações são interiorizadas a partir do mundo objetivo e exteriorizadas em ações a partir da subjetividade." (SILVA, 2019, p.98). A práxis, por sua vez, é uma passagem do objetivo ao objetivo pela interiorização e o projeto é uma superação subjetiva da objetividade em direção à objetividade, e está entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis.

O subjetivo, ao contrário do que se imagina, é um momento necessário do processo objetivo, pois as condições materiais que governam as relações humanas devem ser vividas na particularidade das situações particulares para se tornarem condições reais da *práxis*. "Assim, o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e que supera em direção de uma objetividade nova; e esta nova objetividade, na sua qualidade de objetivação, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada" (SARTRE, 1957/1987, p.154). Essa condição particular vivenciada⁷⁶ dá sentido ao projeto, que é a mediação entre dois momentos da objetividade, e acaba assumindo sua verdade no processo da totalização.

O processo de subjetivação permite dizer que a subjetividade é constituída e não dada; que essa constituição envolve a liberdade subjetiva e as condições de seu exercício; que a interioridade é interiorização e a exterioridade, exteriorização; portanto o saber acerca do do homem só pode ser o esforço de totalização sintética dessas condições dialeticamente relacionadas. (SILVA, 2019, p. 98).

É importante dizer que essa visão permite fundar no real o movimento de totalização, ao contrário daqueles que substituem o materialismo dialético pelo materialismo mecanicista, ou daqueles que consideram a dialética uma lei celeste que impõe ao universo uma força metafísica que gera o processo histórico (tal como no idealismo hegeliano).

Não há que se falar em uma possível oposição entre o objetivamente condenável e subjetivamente aceitável que poderia fazer a dialética recair num idealismo voluntarista. São objetivos tanto o alcance geral da ação do ponto de vista da totalização, quanto sua significação singular, sendo ambos uma objetivação da subjetividade.

5.4. A relação entre o projeto individual e a sua *práxis* coletiva

Resta, pois, a Sartre, demonstrar de maneira peremptória que o existencialismo possui uma importância essencial para que o marxismo retome os rumos de uma transformação objetiva da realidade introduzindo o ser humano em sua concretude como sujeito da História.

⁷⁶ É importante frisar que o móbil da ação, como veremos, não é a realidade vivida em si, por exemplo a raridade, mas, na medida em que ela reproduz as contradições vivenciadas por exemplo pela necessidade ou carência.

“Aparentemente essa filosofia poderia parecer inconciliável com o existencialismo, uma vez que prioriza sujeitos coletivos, como burguesia e proletariado, e as razões históricas de suas ações, enquanto o existencialismo se detém sobre a subjetividade humana” (MOUTINHO, 1995, p.83). Mas, para Sartre, é exatamente o fato de o marxismo ter negligenciado o sujeito histórico, o indivíduo concreto, em prol de um sujeito coletivo, que a própria História foi negligenciada. Além disso, a História não se restringe a um desenrolar de fatos já previamente determinados pelas condições materiais que os antecedem.

Em primeiro lugar, as condições materiais da existência são ultrapassadas a todo instante. A infância se constitui como uma apreensão obscura da classe e seu esforço em superar seu condicionamento social formando assim o caráter. Contudo, superar essa realidade dada é também conservá-la ou desvelá-la nas próprias ações já apreendidas, e esse esforço é em si faz o ser humano aceder a um mundo social onde novas contradições o arrastarão a condutas novas gerando a produção de um objeto ou de um acontecimento. “Assim, pode-se dizer ao mesmo tempo que superamos sem cessar a nossa classe e que, por esta superação mesma, nossa realidade de classe se manifesta”. (SARTRE, 1957/1987, p.156).

Essa objetivação reflete a alienação do ser humano, contudo, lembra Sartre que o homem alienado, mistificado, reificado, etc., não deixa de ser um homem, pois a reificação exposta por Marx não pretende mostrar que somos transformados em coisas, mas que somos homens condenados a viver humanamente a condição das coisas materiais. Por isso, a significação universal e abstrata das particularidades como gostos alimentares, preferências artísticas, seus ódios e amores são reflexo do Capital, ainda que em si mesmas não possam ser reduzidas ao processo econômico e possuam suas próprias contradições. Cada ato, mesmo exprimindo o Capital, tem uma multiplicidade hierarquizada de significações que vão desde as mais gerais às mais concretas, e que estão atreladas entre si, não sendo deduzidas do quadro geral nem nele dissolvidas.

Ao analisar uma característica comum a certos setores da burguesia, ela não se restringe ao caráter econômico, que não pode ser descartado, mas ela deve ser compreendida em sua especificidade atrelada ao projeto que a transforma visando a totalização. Como vimos, na criança, as contradições de sua classe diante dos seus condicionamentos entram em contato entre si, e, tendo em vista que seus gestos e papéis são vivenciados na perspectiva do futuro, se modificam reciprocamente na unidade de um mesmo projeto, e integram, por isso

mesmo, uma realidade nova vivenciada em diversos níveis. “Uma vida desenvolve-se em espirais; ela volta a passar sempre pelos mesmos pontos mas em níveis diferentes de integração e de complexidade.” (SARTRE, 1957/1987, p.158). Os papéis do ser humano são ao mesmo tempo passado-ultrapassado (*passé-dépassé*) e passado-ultrapassante (*passé-dépassant*) como futuro que este assume em circunstâncias sempre novas.⁷⁷

A busca por uma totalização como movimento da História e como situação de um acontecimento, um grupo e um indivíduo, necessita de uma integração das diversas significações citadas anteriormente, mas não apenas isso é suficiente para o processo de revelação dialética. É preciso reconhecer que o movimento que reuniu essas significações na vivência de cada indivíduo é sintético, não obstante os condicionamentos. “O erro aqui é reduzir a significação vivida ao enunciado simples e linear que lhe dá a linguagem.” (SARTRE, 1957/1987, p.159). A presença concreta dos fatores que motivam uma ação no presente, os empecilhos para tal, as escolhas individuais são irreduzíveis aos fatores sociais e suas influências, ao mesmo tempo em que é impossível separar estas duas significações: elas são duas faces inseparáveis de um mesmo objeto⁷⁸. A totalização deve descobrir a unidade pluridimensional do ato que é a condição da interpenetração recíproca e da relativa autonomia das significações no qual o ato particular integra-se à História e ganha uma dimensão que vai além dele próprio. É preciso tomar cuidado com as simplificações do pensamento tentando construir uma nova racionalidade para o conhecimento dialético do ser humano.

As possibilidades instrumentais transformam o projeto ao condicionar a objetivação. Vimos que o projeto tende a modificar a situação de base por uma tomada de consciência das

77 Para exemplificar a vivência desse “papel”, Sartre (1957/1987, p.158) faz um resumo excessivamente esquemático tendo em vista a complexidade dos problemas reais (como ele mesmo ressaltou) a fim de demonstrar a “permanência na alteração”: Flaubert quando criança, sentia-se frustrado com ternura paterna pelo irmão mais velho: Achille. Se quisesse agradar a seu pai, precisaria imitar Achille, mas ele se recusa a isso. No colégio, Gustave vê a sombra do irmão que lá foi aluno brilhante, e, novamente como recusa, acaba sendo um aluno *razoável*, o que, entre os Flaubert, é a desonra. Flaubert se sente humilhado diante da vitória de alguns de seus colegas que confirmam a superioridade de Achille e, em seguida, aceita fazer Direito para estar mais seguro de se *diferenciar* de seu irmão sendo-lhe inferior por decisão. Acabará detestando sua futura carreira como prova desta inferioridade, lançando-se na supercompensação idealista. Enfim, torna-se procurador, se livrando disto pelas suas crises “histeriformes”. Sartre ressalta que essa fase é um enriquecimento e uma acentuação da situação inicial, pois, cada fase, isolada, parece repetição, contudo, é uma superação perpétua que resulta na adesão literária de Gustave Flaubert.

78 Sartre (1957/1987, p.159) retoma o exemplo anterior do “ladrão de avião” lembrando que ele não desejava fazer uma demonstração política, mas seu ato individual acabou sendo isso, pois seu ato refletiu a revolta de seu povo contra os colonizadores, a recusa e o ódio radicalizados num projeto íntimo: de uma liberdade ostentosa e breve, liberdade para morrer. Mesmo as determinações não conhecidas, como por exemplo sua infância, experiências, e condições materiais, possuem sua própria riqueza e poderia mostrar outras significações. Mas essas significações são dadas em conjunto e não alternadas como em um romance.

contradições, superando-a para desvelá-la. Esse desvelamento a manifesta no contexto de um desenvolvimento de forças produtoras que condicionam o saber que depois as condicionarão. Nesse sentido, lembra Sartre (1957/1987, p.161) que “as categorias gerais da cultura, os sistemas particulares e a linguagem que os expressa são já a objetivação de uma classe, o reflexo dos conflitos latentes, os declarados e a manifestação particular da alienação”. Ou seja, mesmo que a expressão seja consciência de classe e desvelamento da contradição, ela ainda está presa às amarras da cultura que lhe empresta uma linguagem como instrumento e cada palavra traz consigo a significação de uma época, e a época rouba a palavra que expressa o pensamento de cada indivíduo desviando seu sentido. O marxismo, segundo Sartre (1957/1987, p.162), erra ao descartar o conteúdo particular de um sistema cultural reduzindo-o à ideologia de classe considerada na sua universalidade. Contudo, a ideia, apesar de estar presa na materialidade da linguagem alienada, é a objetivação do homem concreto que se exterioriza nela. Por isso, é necessário estudar a linguagem em todos os seus desenvolvimentos, seu significado subjetivo e intencional, para assim compreender seus desvios até chegar à sua realização objetiva.

5.5.A adequação da ação humana diante das contradições surgidas no movimento dialético da História

Passando do aspecto cultural para o aspecto político e social, Sartre passa a uma análise da Revolução Francesa tal como abordada por Marx, da qual retirou um princípio teórico eficiente: “em certo grau de seu desenvolvimento, as forças de produção entram em conflito com as relações de produção e o período que se abre então é revolucionário”. (SARTRE, 1957/1987, p.163). Numa visão geral, o conflito de classe entre nobreza e burguesia vai se desenhar em um terreno no qual o feudalismo afogava a indústria e o comércio. Mas certos aspectos da História são vistos sob uma ótica paradoxal ao se estudar um momento particular desta como a ação dos *sans-culottes* (grupos de aristocratas, artesãos, trabalhadores ou pequenos proprietários de terras, que não faziam parte da nobreza) sobre a Comuna de Paris que derrubou o governo republicano (o qual apoiava a rendição da França durante a Guerra Franco-Prussiana) e sobre a Convenção Nacional (cujas decisões incluíam a criação da primeira escola pública e gratuita, a regulação dos salários, o direito de greve e o combate ao estado de miséria que atingisse qualquer cidadão).

Em *O Ser e o Nada*, ao falar da liberdade como condição primordial da ação (1943/2014, p.536), Sartre vai lembrar que o conceito de ato contém numerosas noções subordinadas que devemos organizar e hierarquizar, mas isso não significa por certo, que devam ser previstas todas as consequências de um ato. Contudo, ele constata que as ações implicam, como sua condição, o reconhecimento de um *desideratum*, ou seja, de uma falta objetiva, ou uma negatividade, pois, visam aquilo que não é, e não aquilo que é. Mas, o ser humano, imerso em sua situação histórica, não percebe as deficiências e faltas de uma organização política ou econômica “porque a apreende em sua plenitude de ser e nem mesmo é capaz de imaginar que possa ser de outro modo.” (SARTRE, 1943/2014, p.538).

Nesse sentido, voltando à análise da Revolução Francesa, podemos reconhecer como o seu móbil a carência ampliada por fatores políticos e pela guerra, mas ação revolucionária acabou se utilizando de um resíduo de certa concepção feudal e paternalista que surgiu durante o Antigo Regime e se baseava no absolutismo, no qual a terra, como o Bem, concentrava-se nas mãos do monarca e sua propriedade era renovada constantemente aos seus súditos. Da mesma maneira os *sans-culottes* acabaram instituindo a taxaço, o controle de mercados e a lei do máximo que era uma espécie de dirigismo que os aproximava do regime que acabavam de abater. No entanto, a defesa da liberdade integral de produção e de comércio estava ligada aos interesses da burguesia, o que é de se admirar ao se verificar que os Convencionais, que eram em geral pobres, tinham uma paixão ideológica e prática pela livre produção, livre circulação e livre concorrência como condições indissociáveis do progresso.

Ao olharmos para os fatos históricos observando-os à distância no tempo como fazemos, percebemos que toda ação parece contraditória: os burgueses ao se oporem ao dirigismo acabam caminhando com a História, e o *sans-culottes* com a exigência da satisfação de suas carências poderiam retroagir no movimento revolucionário; algumas reivindicações como a Lei do Máximo ressuscitava o passado em alguns famintos que chegavam a ficar saudosos diante da carência ainda não resolvida; as divergências entre os *sans-culottes* e a fração dirigente dos Convencionais é que acabou culminando na Reação Termidoriana, pois se priorizaram as necessidades da luta revolucionária em detrimento destas divergências; a carência da fome ajudou o comprometimento do povo com movimento revolucionário, mas a sua permanência significava o enfraquecimento da revolução, o que motivou aos burgueses votar a Lei do Máximo que, no entanto, foi ineficaz para sanar os problemas sociais; os pequeno-burgueses da Convenção não podem incriminar o sistema sem condenar o

liberalismo econômico, por isso vão utilizar a obscura cólera popular para apoiar o Período do Terror Jacobino que executou os “inimigos” da revolução, novamente, contudo, sem resolver a carestia; e essa mesma burguesia dirigente vai sofrer as consequências junto com Robespierre.

De ambos os lados, o movimento inicial é alterado pelas necessidades que surgem, pela limitação objetiva do campo dos instrumentos (teóricos e práticos), e pela ambiguidade de suas significações antigas e novas. Por isso, torna-se necessário “reconhecer a originalidade irreduzível dos grupos sociopolíticos assim formados e de definí-los na sua própria complexidade, através de seu incompleto desenvolvimento e de sua objetivação desviada.” (SARTRE, 1957/1987, p.165). Essa atitude epistemológica evita que se caia numa significação idealista que, por exemplo, associe de imediato os *sans-culottes* ao “proletariado verdadeiro” sem reconhecer a possibilidade de um proletariado ainda em surgimento. Na mesma cautela, nenhum grupo é visto *a priori* como sujeito da História (que foge a esse esquematismo), nem tem seus direitos reconhecidos de maneira absoluta. Nesse sentido, a História não será vista como Saber imutável, mas como um conjunto de fatos ambíguos cuja contradição não chegou à sua maturidade. “Convirá ao mesmo tempo esclarecer o presente pelo futuro, a contradição embrionária pela contradição explicitamente desenvolvida e deixar ao presente os aspectos equívocos que ele tira de sua desigualdade vivida.” (SARTRE, 1957/1987, p.166).

O método progressivo-regressivo desenvolvido por Sartre será uma ferramenta fundamental nesse sentido, pois tenderá a superar um método mecânico de análise dos fenômenos históricos. “O existencialismo só pode, pois, afirmar a especificidade do acontecimento histórico; ele procura restituir-lhe sua função e suas múltiplas dimensões” (SARTRE, 1957/1987, p.166). É preciso situar os indivíduos e os eventos históricos, mas não ao ponto de torná-los ilustrações simples de conceitos ou de seus princípios *a priori*. Nesse sentido, o existencialismo ainda possui uma função fundamental no pensamento contemporâneo. “Enquanto a conjuntura mundial faz do marxismo um idealismo (...), bloqueando-lhe a busca das sínteses concretas, o existencialismo é capaz de reinserir a experiência no único local em que ela ganha significado: no interior de uma totalização em movimento” (ALMEIDA, 2016, p. 97).

Os marxistas, apesar de não ignorarem os acontecimentos históricos, não dão a eles a devida importância, chegando ao ponto de considerarem-nos apenas a confirmação das análises *a priori* que fazem das situações. Quando as avaliam, não o fazem do ponto de vista do que aconteceu, mas do que não poderia ter deixado de acontecer. Neste sentido, o próprio ser humano é visto em sua ação histórica apenas naquilo que não poderia deixar de fazer. “Este marxismo stalinizado toma um aspecto de imobilismo, um operário não é um ser real que muda com o mundo: é uma Idéia platônica.” (SARTRE, 1957/1987, p.166). O alcance simbólico dos fatos está no nível do mito tal como em Platão, por isso negligenciam a sua materialidade reduzindo-a a um acaso, e à vivência a um conteúdo irracional, inutilizável e não-significante.

O existencialismo recusa essa significação *a priori* buscando uma dialética flexível que não considere a contradição como o caráter principal, visto que ela não chega a dar conta de cada acontecimento na realidade concreta, mas faz parte de um momento de insuficiência provisória. Isso é importante para evitar legitimar por exemplo a violência perpetrada pelos *sans-cullotes* que era uma violência política e não mais uma violência imediata para atender suas necessidades materiais. Essa visão dialética pressupõe que dois grupos em conflito se influenciam reciprocamente nas suas ações que são alteradas a cada movimento do grupo adverso, e, em consequência, também são modificadas as estruturas do próprio grupo e, finalmente, o acontecimento na sua realidade concreta como unidade organizada das oposições. Por isso, os fatos adversos não permitem aos grupos encontrarem na História a pura e simples objetivação de si mesmos e a ambiguidade dos acontecimentos é que vai mover os grupos antagonistas que vão ser modificados por ela na medida em que também nela interferem.

A história é assim uma imensa totalização-em-curso, mas uma totalização sem totalizador, por que, repetimos, não é movida por um único homem ou único grupo de agente práticos, não é resultado de um projeto singular, de uma práxis individual. Em dado momento da temporalização histórica, temos, sim, uma multiplicidade de práxis humanas produzindo uma totalização-em-curso, mas essa totalização é apenas parcial, própria de um período específico. No entanto, esses momentos de totalização se interligam e se articulam a outros, de tal modo que se orientam e se fundem em uma totalização histórica contínua, a qual não possui autonomia própria (...) é o próprio homem que cria essa continuidade histórica, essa totalização sem totalizador, através da *práxis* constituinte. (PERDIGÃO, 1995, p. 264)

Contudo, lembra Sartre: “É preciso ir mais longe e considerar em cada caso o papel do indivíduo no acontecimento histórico. Pois este papel não é definido de uma vez por todas: é a estrutura dos grupos considerados que o determina em cada circunstância.” (SARTRE,

1957/1987, p.168). A relação dialética entre o indivíduo e o grupo ao qual pertence pressupõe a irredutibilidade de ambos: o grupo volta-se sobre si mesmo através do indivíduo reencontrando-se em sua particularidade que reflete a universalidade da luta, o acontecimento é marcado por signos individuais. “O indivíduo, com sua *práxis* singular, ostenta papel essencial para dar vida ativa ao grupo. Sem ele, nenhuma *práxis* comum seria possível” (PERDIGÃO, 1995, p.235).

Mesmo que se admitisse que um indivíduo específico, um personagem influente da história, fosse substituído por outro sem que o resultado final dos acontecimentos fosse alterado, teríamos que admitir também as diversas variáveis que foram retiradas de cena. Ocorre que essas variáveis são tão importantes quanto o resultado final e não podem ser negligenciadas como puro acaso, pois são toda a vida dos seres humanos. O objeto da História humana não se restringe a um único aspecto da realidade.

Como vimos, numa sociedade que ainda não se libertou de suas carências, os seres humanos e os acontecimentos estão presos a um quadro da raridade que suscita antagonismos nos indivíduos que a compõem, por isso a compreensão do instrumental do modo de produção é que vai trazer racionalidade à História, contudo, lembra Sartre (1957/1987, p.170): “sem homens vivos, não há história”. Essa afirmação é a contribuição do existencialismo para o marxismo, pois reconhece as categorias econômicas, mas também toma como objeto o ser humano singular no campo social, alienado, lutando contra essa alienação e em seus atos, paixões, trabalhos e carências a fim de constituir uma totalização dialética. “É superando perpetuamente a sua condição pelo projeto, ultrapassando o dado para o campo dos possíveis, vendo a sociedade sempre pela perspectiva do futuro, visando um ‘mundo a realizar’ que o indivíduo age, determina o rumo das coisas e faz História”. (PERDIGÃO, 1995, p. 169)

O método aplicado por Marx, segundo Sartre, é o resultado de longas análises, por isso é progressivo, mas os marxistas se serviram dessas análises para constituir um *a priori* pelo qual já sabem o que vão encontrar: eles vão buscar o objeto no processo histórico e o processo histórico no objeto. No caso do existencialismo, há um reconhecimento desse momento progressivo, contudo, assevera Sartre (1957/1987, p.170), “Nosso método é heurístico, ele nos ensina coisas novas porque é regressivo e progressivo ao mesmo tempo. Seu primeiro cuidado é, como o do marxista, recolocar o homem no seu quadro.” Para isso, a História deve expor as estruturas da sociedade com seus conflitos e contradições como um conhecimento totalizante

de um determinado momento, contudo o objeto de estudos ainda permanecerá abstrato e, apesar de já figurar e estar condicionado por estas estruturas na mesma medida em que ele as condiciona, falta-lhes a realidade, uma vez que não podemos ainda vinculá-los ao movimento totalizador.

6. UM ESCOPO DE APLICAÇÃO DO MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO A UM CASO PARTICULAR

Sartre (1957/1987, p.171) demonstra a importância do método biográfico citado anteriormente. A biografia e a época, com seus instrumentos e seu campo dos possíveis, são irreduzíveis entre si durante a pesquisa. Os instrumentos intelectuais são linhas de força que aparecem nas relações concretas de cada indivíduo. Sempre há a consideração do Outro no ato de leitor e de pensador⁷⁹: o intelectual apreende o seu pensamento simultaneamente como seu e como outro, e isto é a marca de sua pertinência a um grupo determinado (com funções e ideologias próprias), mas indefinido (sem ideia exata de sua amplitude).

No seu ensaio *O que é literatura? (Qu'est-ce que la littérature?)*, de 1948, Sartre (1999, p. 77) defende o engajamento da literatura e a sua ligação ao leitor e à sua liberdade. O escritor expressaria assim valores que aniquilariam toda forma de exploração do ser humano estabelecendo uma relação entre literatura e o desejo pela liberdade humana como um ideal de cada momento histórico. “Nesse ponto, ela (a liberdade) se desenvolve sob forma de engajamento. A liberdade humana é absoluta e inalienável. O indivíduo possui sempre a faculdade de escolher, de aceitar ou recusar uma situação.”(GONTIJO, 2019, p.97). Por isso, pode-se reconhecer em determinado momento da história a ligação dos escritores com a classe burguesa quando buscavam a sua ascensão e aspiravam à liberdade de opinião como um degrau de acesso ao poder: “Com isso, exigindo *para si* e *enquanto escritor* a liberdade de pensar e de exprimir o seu pensamento, o autor serve necessariamente aos interesses da classe burguesa” (SARTRE, 1999, p. 83). No entanto, uma vez no poder, a burguesia se tornou um empecilho para esse engajamento, já que a literatura, atendendo aos interesses burgueses, acabaria por legitimar situações de exploração antes denunciadas. Um olhar atento para os intelectuais, a relação entre o escritor, sua classe, e a situação concreta da sociedade de cada

79 Mesmo no caso de escritores como Gustave Flaubert que, para Sartre, “representava um desengajamento total”, contrário à concepção de literatura defendida por ele. (SARTRE, *Itinerário de um pensamento*, p. 217 *apud* MÉSZÁROS, 2012, p.71). Em uma entrevista à revista *L'arc*, ele chega a dizer que não gosta de Flaubert: “J’ai eu l’idée d’écrire sur quelques grands hommes. C’est, je pense, dans *Les Mots*, qu’on comprendrait le mieux ce projet; je m’étais mis dans la tête que c’étaient mes copains, c’étaient de des gens que je jugeais familièrement. Et j’avais envie de raconter leur vie. Et c’est curieux, parce que je n’aime pas *Madame Bovary*. Je n’aime pas Flaubert, mais je trouve ce livre admirable. Je n’aime pas les personnages, leurs liaisons entre eux, ce qui leur arrive.. J’aime bien elle, *Emma Bovary*. Les autres sont assommants” (*L’Arc*, Paris, n.79, 1980, p.36) [“Tive a ideia de escrever sobre alguns grandes homens. Acho que em *Les Mots* entenderíamos melhor esse projeto; Eu pensei que eram meus amigos, eles eram pessoas que eu costumava julgar. E eu queria contar as histórias deles. E é curioso, porque eu não gosto de *Madame Bovary*. Não gosto de Flaubert, mas acho este livro admirável. Eu não gosto dos personagens, do relacionamento deles, do que acontece com eles. Eu gosto dela, *Emma Bovary*. Os outros são chatos”]. (tradução nossa)

época acaba por trazer um esclarecimento sobre os móveis dos grupos dominantes e dominados, tão necessário para as tomadas de decisão no presente.

O estudo compreensivo dos esquemas e dos papéis de cada intelectual pode indicar uma função real, às vezes contraditória, de acordo com sua origem histórica, tendo em vista uma circunstância ou atitudes distintas. Além disso, não se pode negligenciar as rupturas de uma geração que absorve uma Ideia de uma geração anterior corroborando com a visão na qual a ação e a vida do ser humano não podem reduzir-se a significações abstratas e atitudes impessoais, visto que é ele que dá força e vida a elas pela maneira pela qual através delas se projeta.

O indivíduo pode partir da coletividade, mas a diferença da singularidade de suas condutas torna complexa a análise que demandará o carreamento de hipóteses singulares no quadro geral das significações universais, tendo em vista a exigência totalizadora necessária para evitar uma contingência caótica dos fatos: “a singularidade da conduta ou da concepção é antes de tudo a realidade concreta como totalização vivida, não é um traço do indivíduo, é o indivíduo total, apreendido no seu processo de objetivação.” (SARTRE, 1957/1987, p.172). O comportamento vital mediante os condicionamentos do indivíduo já possui um sentido, há uma direção da totalização que só é cognoscível a partir de pontos de vistas teóricos. Essa busca pela singularidade história é o momento analítico e regressivo cujo “diferencial” deve ser amplamente estudado por esse método heurístico.

Fábio de Castro, em seu livro *A ética de Sartre*, não obstante considerar uma “unidade da concepção ética de Sartre com base na determinação de seus métodos” (CASTRO, 2016, p. 16), em razão das mudanças de enfoques já mencionadas no princípio dessa pesquisa, vai arrolar três paradigmas metodológicos sartrianos: o *fenomenológico*, presente já nas obras de juventude; a *ontologia fenomenológica* na psicanálise existencial de *O Ser e o Nada*; e o terceiro paradigma, o *progressivo-regressivo* da *Crítica da Razão Dialética*. A articulação dos três paradigmas metodológicos, segundo ele, se dá pela obra *O idiota da Família* na qual Sartre busca “a compreensão de um indivíduo em sua época e de uma época por meio do indivíduo” (CASTRO, 2016, p. 163). Sartre (1957/1987, p.173), atento a essa noção de concretude que perpassa toda a sua obra, para exemplificar o movimento regressivo, irá se utilizar novamente do exemplo particular ao qual se referiu por diversas vezes: o de Gustave

Flaubert⁸⁰. “Contra uma psicanálise freudiana, Sartre pretende inaugurar a aplicação de uma psicanálise existencial via o método progressivo-regressivo, descrito em *Questões de Método*, para finalmente se debruçar na leitura da vida e obra de escritores como Flaubert, Genet e Mallarmé, além da sua própria literatura que, mesmo fictícia, permite uma abordagem psicanalítica” (GONTIJO, 2019, p.66).

Ele propõe a seguinte problematização: toma-se conhecimento de que Flaubert considerado na literatura como “Pai do Realismo” disse em certa ocasião referindo-se a uma obra de sua autoria: "*Madame Bovary, c'est moi*" (“Madame Bovary sou eu”), uma identificação já feita por seus contemporâneos incluindo Baudelaire. Aos poucos descobre-se que ele possuía um temperamento e caracteres considerados à época como sendo femininos e até se lisonjeava ao ser chamado de velha nervosa por seus médicos. Contudo, sabendo-se que ele não era um homossexual, fica a indagação: que sentido tem essa metamorfose tanto para Flaubert quanto para a época, e quais foram as condições de possibilidade para que ele se pintasse dessa maneira?

Um escritor cria sua obra a partir da matéria-prima de experiência que lhe é oferecida pela contingência de sua situação (...) O intercâmbio entre vida e obra, de que Sartre é intensamente consciente – basta mencionar *Saint Genet* e *O idiota da família*, sobre Flaubert –, constitui a vida do escritor no interesse de sua obra e vice-versa; ele constrói sua obra e a obra constrói seu próprio autor. (MÉSZÁROS, 2012, p.35).

Sabendo que o estilo de um autor está diretamente ligado a uma concepção do mundo, esse estilo traz algumas particularidades que traduzem pressuposições secretas que podem determinar o diferencial ainda sem apoio na biografia⁸¹. Além disso, os grandes temas metafísicos são reconhecidos por seus contemporâneos em sua obra *As Tentações de Santo Antônio* enquanto *Madame Bovary* é considerada seca e objetiva. Novamente vem a indagação: “Quem, pois, pode e deve ser Flaubert para poder exprimir sua própria realidade sob a forma de um idealismo desenfreado e de um realismo ainda mais maldoso do que impassível?” (SARTRE, 1957/1987, p.173).

Une fois mise en relief la « constitution » de Flaubert, les conditionnements extérieurs et abstraits qui ont pesé sur lui dès la naissance, il faut aller plus loin,

80 Sartre se empenhará em uma psicanálise existencial ou em uma aplicação de seu método biográfico a quatro homens reais: Mallarmé, Baudelaire e Flaubert, já falecidos, e seu contemporâneo Jean Genet.

81 É importante ressaltar que Sartre amplia o conceito de Biografia. Ele não realiza uma simples descrição narrativa dos fatos vividos e não se restringe a dizer sobre o indivíduo onde nasceu, filho de quem etc. No seu intuito de ressaltar o sujeito concreto ele realiza um movimento de compreensão pelo qual busca esclarecer as condições de possibilidade da época, materiais, antropológicas, sociológicas que o condicionam e a forma como delas se apropriou, chegando a sua dimensão subjetiva, psicológica.

vers l'analyse de la « personnalisation » ou du dépassement vers le concret, et voir comment Flaubert a intériorisé en attitudes des structures familiales abstraites pour les extérioriser et les dépasser ensuite par sa manière de les vivre. Il s'agit, en définitive, de « reconstituer dans toutes ses phases le mouvement dialectique par lequel Flaubert se fait progressivement l'auteur de Madame Bovary» En d'autres termes, voir de quelle façon il en est venu à choisir l'irréel comme mat et moyen d'échapper au mal et intégrer ce choix à son entreprise d'exister..⁸² (OUELLET, 1972, p.521)

Até esse ponto, há apenas problematizações, daí em diante será necessário mergulhar na biografia do autor: fatos recolhidos pelos seus contemporâneos e devidamente verificados pelos historiadores. Nesse ponto é importante ressaltar que:

a analítica existencial não é mera biografia, é biografia existencial, ela nasce de uma existência; ela revela ao mesmo tempo o homem que faz seu mundo, e a maneira pela qual acredita-se que o mundo faz o homem; ela permite, enfim, compreender o homem em sua época (universal-singular) e a época a partir de homens (singular universal). (SILVA, L in: CASTRO & NORBERTO (Orgs), 2017, Vol.1, p.132)

Apesar da obra de Flaubert colocar questões à vida, nesse momento é necessário verificar em que sentido ela é mais complexa e total que a vida ao ser objetivação do autor. Não obstante ser enraizada na própria vida e ser por ela iluminada, a vida também é iluminada pela obra, por isso, esta se torna hipótese e método de pesquisa biográfica que, apesar de ser insuficiente e limitada (pois a objetivação da arte é irreduzível à objetivação das condutas cotidianas), fornece questões regressivas como esquema e fio condutor da investigação.

Sartre sait admirablement faire vivre les «universels singuliers» que sont les individus, dynamisant de l'intérieur les comportements, faisant sentir l'impulsion des forces externes qui les déterminent, sachant animer les processus par lesquels les individus «concrétisent» dans leur vécu les idéologies qui les portent⁸³ (BURGELIN, 1972, p. 116).

Considerando o puro objetivo de toda essa abordagem, a totalização histórica remete-se à infância do indivíduo considerado (no caso, Flaubert) na forma como vive de maneira obscura as condições gerais de sua classe situada num movimento de evolução da sociedade francesa reconstituindo os verdadeiros caracteres das famílias pequeno-burgueses. Nesse sentido, as sínteses concretas (universalidade vivida na particularidade) vão se somar às

82 “Uma vez destacada a "constituição" de Flaubert, o condicionamento externo e abstrato que pesava sobre ele desde o nascimento, é necessário ir além, em direção à análise da "personalização" ou ir além do concreto, e ver como Flaubert internalizou em atitudes abstratas as estruturas familiares para externalizá-las e depois as exceder pela maneira como as vive. Em última análise, é uma questão de "reconstituir em todas as suas fases o movimento dialético pelo qual Flaubert gradualmente se torna o autor de *Madame Bovary*". Em outras palavras, ver como ele escolheu o irreal como um tapete e um meio de escapar do mal e integrar essa escolha ao empreendimento de sua existência.” (tradução nossa)

83 “Sartre admiravelmente sabe como dar vida aos "universais singulares" que são os indivíduos, revigorando comportamentos de dentro, fazendo sentir o impulso das forças externas que os determinam, sabendo como animar os processos pelos quais os indivíduos "concretizam" em suas experiências vividas as ideologias que carregam”. (tradução nossa)

condições abstratas enriquecendo os caracteres gerais da classe considerada e reconstituindo progressivamente sua existência material. Sartre chama esse momento do movimento dialético de “profundidade do vivido”, mas ressalta que ainda falta o esforço de totalização que deverá dar conta da descontinuidade trazida pela irreduzibilidade de cada uma das significações hierarquizadas.

Nessa obra, a noção de proto-história como elemento de análise aparece para elucidar o percurso temporal e histórico que transcorre do nascimento do indivíduo até a assunção da sua personalização, quando reafirma a sua escolha de ser. Ela demarca a constituição passiva, os primeiros anos onde a passividade se sobressalta: é o nível profundo em que o vivido, o significante e o significado não são separáveis e que vão se transformando como singularização. Por isso, cada momento se torna profundamente necessário à forma da liberdade. (PRATES in: CASTRO & NORBERTO (Orgs), 2017, Vol.2, p.240)

O movimento totalizador busca encontrar o Projeto e, nesse sentido, a partir de então, se utilizará do método progressivo engendrando cada momento a partir do momento anterior. Pelo projeto, o ser humano visa à produção de si mesmo no mundo como certa totalidade objetiva que nega a condição original e soluciona suas contradições. O Projeto Original pode ter a sua escolha original alterada por determinações objetivas, por isso, nesse instante, o método se utilizará de um movimento regressivo a fim de determinar seus desvios e confirmar a sua hipótese.

O método, portanto, para melhor compreender o que é o ser humano, é aquele que perfaz esse movimento de “vaivém”, que traz ora as condições históricas objetivas (que permitem dizer que este Para-si é burguês ou operário etc.), ora a transcendência subjetiva (que exterioriza e modifica o dado), em uma relação necessária que aponta a contingência. (SOUZA In: CASTRO & NORBERTO (Orgs), 2017, Vol.2, p.337).

O existencialismo se servirá desses dois momentos/movimentos a fim de buscar a totalização sem a qual todo Saber é relativizado e insuficiente:

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); com efeito, quando o objeto é reencontrado em sua profundidade e em sua singularidade, em lugar de permanecer exterior à totalização (como era até aí, o que os marxistas tomavam como sua integração na história), ele entra imediatamente em contradição com ela: numa palavra, a simples justaposição inerte da época e do objeto ocasiona bruscamente um conflito vivo. (SARTRE, 1957/1987, p.176)

Por isso, ao se denominar precipitadamente o indivíduo Flaubert como um realista e o realismo como estilo mais adequado ao público do Segundo Império, acabaremos por não conhecer nem o indivíduo nem o grupo. Mas, se nessa análise, levarmos em consideração a objetivação do subjetivo e sua alienação, veremos que o seu sentido concreto, ainda

conservado, entra em contradição com a realidade objetiva, incluindo o fato de que o próprio Flaubert detestava o realismo. O fato de o público exigir um certo tipo de realismo faz com que haja uma usurpação da obra de Flaubert que nela não se reconhece mais e, com isso, perde sua existência objetiva. Contudo, mesmo com essa alienação, sua obra ilumina a época ao criar indagações sobre o motivo dela ter sido apropriada mentirosamente como reflexo de si mesma. A História superará essa contradição quando, pelos movimentos anteriormente expostos, integrarem o ser humano e sua época numa totalização dialética. Fica, nesse sentido, clara a necessidade de aplicação do método marxista:

Indiscutablement, des éléments fondamentaux de la méthodologie marxiste sont mis en œuvre. Que tous les personnages soient définis par leur être-de-classe historiquement situé, que les comportements individuels soient toujours dialectisés en fonction de cet être-de-classe, qu'il y ait un effort très précis pour replacer les divers personnages en cause à l'intérieur des différents courants en remous à l'intérieur de la bourgeoisie (ainsi, par exemple, le père Flaubert est très exactement situé comme un personnage représentatif d'une bourgeoisie en ascension, mais qui s'éloigne des milieux capitalistes d'affaires, qui, eux, misent sur l'industrialisation et les banques, et demeure attaché à ses origines terriennes et à la propriété foncière, de même que sa pratique médicale, efficace et passiste tout à la fois, reste inspirée du mécanisme scientifique, hérité du XVIII siècle), tout cela est peu contestable⁸⁴. (BURGELIN, 1972, p. 113).

Também não se pode reduzir o Projeto a um simples voluntarismo, mesmo que a vontade, como entidade abstrata, esteja presente em algumas circunstâncias. Ele é a perpétua produção de si próprio pelo trabalho e pela *práxis*. O que chamamos de existência não é uma substância estável como o fez parecer uma tradição essencialista⁸⁵, mas um perpétuo desequilíbrio numa arrancada de si para um campo de possibilidades, motivo pelo qual ela também é definida como liberdade ou escolha. “Em Sartre, o humanismo é tão difícil quanto a liberdade porque não se trata nem de realizar um propósito individual (individualista) nem de cultivar uma ideia universal. O humanismo deve estar na realização efetiva da existência histórica. (SILVA, 2019, p. 31).

84 “Inquestionavelmente, elementos fundamentais da metodologia marxista são implementados. Que todos os personagens são definidos por seu ser de classe historicamente situado, que os comportamentos individuais são sempre dialetizados de acordo com esse ser de classe, que existe um esforço muito preciso para colocar os vários personagens envolvidos no interior dos vários turbilhões dentro da burguesia (assim, por exemplo, o pai Flaubert está exatamente situado como um personagem representativo de uma burguesia ascendente, mas que se afasta dos círculos empresariais capitalistas, que apostam na industrialização e nos bancos e permanecem apegados às suas origens e propriedade, bem como à sua prática médica, eficiente e atrasada ao mesmo tempo, permanece inspirada no mecanicismo cientificista, herdado do século XVIII), tudo isso é indiscutível.” (tradução nossa)

85 Lembrando que foi exatamente essa visão essencialista de ser humano constituindo uma natureza humana que possibilitou o surgimento de diversas críticas no século XX que acabaram por reduzi-lo ao determinismo das estruturas ou a um de seus aspectos analisados isoladamente.

Uma filosofia mecanicista ou o determinismo cientificista poderiam acusar o existencialista de criar um princípio irracional sem elo com o mundo, contudo essa crítica cai por terra quando nos abstraímos do seu anseio de *explicação*. O método dialético, contudo, recusa-se a esse reducionismo, pois o movimento de superação da contradição não é definitivo, mas serve para a sua *compreensão*; e a contradição de base é apenas um dos momentos que delimitam e estruturam o campo dos possíveis, sendo a escolha objeto de indagação e a obra/ato portadora do segredo do condicionamento do indivíduo.

6.1. O ser humano como ser significativo

O ser humano é um ser significativo⁸⁶ cuja compreensão do menor de seus gestos se dá na superação do presente em relação ao futuro e, por ser significativo, também é criador de signos que representam objetos ausentes.

O indivíduo é ao mesmo tempo significado e significativo; é significado, na medida em que sua existência será determinada pela situação histórica, mas também é significativo, uma vez que é através de seus atos, guiados pelo projeto da consciência, a história ganhará um sentido a ser novamente reinteriorizado pelo indivíduo. Este processo Sartre denominará de totalização, e consiste no movimento em que a práxis converte a multiplicidade em manifestação sintética do todo. (ALMEIDA, 2016, p.51)

Em ambos casos, existe uma superação dialética do momento anterior, de tudo que é simplesmente dado. Para apreender o sentido de uma conduta, é necessário um método compreensivo que inicialmente é progressivo, pois parte de uma situação dada comum na qual a conduta unifica o espaço hodológico, com suas estruturas instrumentais, e este define a conduta⁸⁷. A conduta, por sua vez, desvela o dado, e aí se dá o movimento regressivo. “O movimento da compreensão é simultaneamente progressivo (em direção ao resultado

86 Mesmo que em alguns momentos seja tomado como significado quando se apresenta por signos relativos a uma situação ou instituição. Por exemplo, um oficial que se utiliza de uma vestimenta pode ser reconhecido primeiramente pelo signo, mas este mesmo signo foi uma criação humana.

87 Para exemplificar esse momento compreensivo do método dialético, Sartre (1957/1987, p.178) sugere uma situação na qual compreendemos o gesto de um amigo que se dirige para a janela a partir da situação material em que deduzimos que ele age de tal forma pois faz muito calor. Ocorre que esta ação não é "desencadeada" pelo calor como por um "estímulo"(se o fosse, todos teriam a mesma reação), os movimentos são novos e se adaptam à situação específica com seus determinantes (o tipo de janela, algum móvel que impede aproximar da janela etc). Esta situação é sintetizada pelo observador que faz parte da mesma situação, mas que não tomou tal atitude por estar, por exemplo, absorto em uma discussão, mas isso só irá ser esclarecido pela conduta do amigo, do contrário o desconforto com o calor ficará apenas como um mal estar confuso. A conduta do amigo é que iluminará a situação que a precedeu: “o calor está intolerável!”. A ação e o seu móvel são inseparáveis, e a sua teleologia só ficará esclarecida pela conduta.

objetivo) e regressivo (remonto em direção à condição original)”. (SARTRE, 1957/1987, p.178).

A unidade sintética rica e complexa da conduta nasce da condição menos complexa e se volta sobre ela para esclarecê-la, além de revelar o próprio indivíduo em outra dimensão a partir da forma como age. E a compreensão dessa conduta envolve também a projeção sobre o observador e seus próprios objetivos na circunstância dada. “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, 1957/1987, p.179).

Visto que o ser humano é *Projeto* a compreensão pode se dar em um caráter regressivo no qual a carência, como objetivação do não ser em meio ao campo dos possíveis, assume uma significação própria e revela um ato positivo.⁸⁸ Os seres humanos, como seres significantes, circundados por objetos em determinadas circunstâncias, os transformam em signos que revelam um acontecimento, ou seja, se tornam contexto.

Assim, as significações vêm do homem e de seu projeto, mas se inscrevem por toda parte nas coisas e na ordem das coisas. Tudo, a todo instante, é sempre significante e as significações revelam-nos homens e relações entre os homens através das estruturas de nossa sociedade. (SARTRE, 1957/1987, p.179).

Em *O que é literatura?*, Sartre vai se valer dessa noção em vários momentos da obra a fim de demonstrar o papel do discurso pelo qual a linguagem é utilizada: seu uso se atrela às relações sociais e na produção de uma História humana da qual ela é também o produto. Por isso, ele não pode escapar de uma análise, somente a princípio, estrutural:

A arte da prosa se exerce sobre o discurso, sua matéria é naturalmente significante: vale dizer, as palavras não são, de início, objetos, mas designações de objetos. Não se trata de saber se elas agradam ou desagradam por si próprias, mas sim se indicam corretamente determinada coisa do mundo ou determinada noção”. (SARTRE, 1948/2004, p. 18)

Ele vai lembrar que, assim como o pensamento não é independente da linguagem, o pensamento não se reduz a ela. A linguagem é um elemento sistemático do prático inerte, mas “esta coisa sem o homem é ao mesmo tempo matéria trabalhada pelo homem, trazendo a marca do homem.” (SARTRE *in* PINGAUD, 1968, 110).

⁸⁸ No exemplo citado, por um terceiro que chega e encontra os outros discutindo com as janelas fechadas em num ambiente sufocante. A constatação da carência revelará quão absortos estão os presentes na discussão.

Entre as diversas significações algumas remetem o ser humano a situações vividas, outras são simples indicações, outras referem-se a coletivos, outras a declarações de utilidade, outras a símbolos, outras simplesmente fins apreendidos a partir das condutas dos seres humanos. O marxismo, impregnado pelo positivismo, tende a negar essas últimas significações, ao pretender abordar a experiência social sem *a priori*. Contudo, não obstante o avanço das ciências da natureza ao negar o antropomorfismo, a mesma atitude é um absurdo em relação às ciências humanas, entre elas, a antropologia.

6.2.A teleologia dos empreendimentos humanos numa hierarquia de significações

A relação teleológica é uma estrutura permanente dos empreendimentos humanos e é nela que os seres humanos reais julgam as ações, as instituições, ou os estabelecimentos econômicos; a compreensão do outro se faz necessariamente pelos fins⁸⁹. Mesmo que os fins manifestos revelem um mecanismo montado (como ocorre no capitalismo), a aparência enquanto aparência esconde o fim como significação do projeto vivido, e, neste sentido, possui uma realidade. “As noções de alienação e de mistificação não têm precisamente sentido senão na medida em que roubam os fins e os desqualificam.” (SARTRE, 1957/1987, p. 180).

É interessante ressaltar que essa análise dos fins e móveis da ação já havia sido feita por Sartre em *O Ser e o Nada*. Um exemplo, ao falar que a liberdade do ser atuante seria a condição indispensável e fundamental de toda ação, Sartre já se precaveu contra um posicionamento da “liberdade da indiferença” na qual em determinada situação uma pessoa seria incapaz de escolher entre dois atos, sendo o móbil ou motivo em favor de um ou de outro, equivalentes:

Assim, podemos captar de início a deficiência dessas discussões fastidiosas entre deterministas e partidários da liberdade de indiferença. Esses últimos se preocupam em encontrar casos de decisão para os quais não existe qualquer motivo anterior, ou deliberações concernentes a dois atos opostos, igualmente possíveis e cujos motivos (e móveis) têm rigorosamente o mesmo peso. A isso os deterministas facilmente respondem que não há ação sem motivo e que o gesto mais insignificante (erguer a mão direita em vez da esquerda, etc.) remete a motivos e móveis que lhe conferem sua significação. (SARTRE, 1943/2014, p.540)

89 Por exemplo: ao olhar um homem trabalhando, tal atividade, com etapas estranhas ao observador, é compreendida pela previsão do resultado visado.

Alguns sociólogos americanos e marxistas franceses contemporâneos de Sartre substituíram os dados da experiência por um causalismo abstrato, ou por formas metafísicas, ou ainda por conceitos que só possuem sentido associados a uma finalidade. Ainda em *O Ser e o Nada*, Sartre já havia dito que “os deterministas, por sua vez, facilitam demais as coisas ao deter sua investigação na mera designação do motivo e do móbil”. (SARTRE, 1943/2014, p.540). Mas a pergunta não seria pelo motivo, mas pelo que torna algo motivo de determinada ação; nesse sentido, o móbil só pode ser compreendido pelo fim.

Ilustremos essas ideias com um exemplo atual: estamos vivenciando nesses meses iniciais do ano de 2020 uma pandemia de um vírus que se alastrou por vários países, incluindo o Brasil, o chamado Covid19. Imediatamente o Ministério da Saúde, seguindo a orientação da Organização Mundial da Saúde (OMS), orientou à população a se isolar em quarentena para evitar o colapso do sistema de saúde nacional e exposição da população mais vulnerável a um vírus letal. As pessoas, inicialmente e gradativamente, foram seguindo essa orientação, até que um discurso contrário, proveniente dos empregadores, banalizou a pandemia além de gerar a intranquilidade com a possibilidade do desemprego. Muitos, mesmo com o risco iminente de contrair o vírus e até passá-lo aos seus familiares mais vulneráveis, voltaram ao trabalho. O móbil foi claramente o medo de perder o emprego, mas esse medo tem o fim fora de si, e ironicamente o mesmo que gerou o móbil do isolamento em quarentena: a preservação da vida. O que definiu o que era mais importante a se fazer, neste momento, foi a própria ação. “Sartre inverte a relação entre o motivo e a ação: o motivo não vem primeiro e depois a ação. Elas se dão ao mesmo tempo (...)” (SOUZA, 2019, p. 77). Se duas atitudes contrárias poderiam ser tomadas tendo em vista o mesmo fim, podemos concluir facilmente que o motivo não determinou nenhuma delas.

Resulta ser impossível, com efeito, encontrar um ato sem móbil, mas não devemos com isso concluir que o móbil seja a causa do ato; é parte integrante dele. Porque, uma vez que o projeto já resolvido rumo à uma mudança, não se distingue do ato, é em um único surgimento que se constituem móbil, ato e fim. Cada uma dessas três estruturas reclama as outras duas como sua significação. [...] É o ato que decide seus fins e móbeis, e o ato é expressão da liberdade. (SARTRE, 1943/2014, p.541)

Sartre vai afirmar que a posição do marxismo real e do existencialismo é a de que os fins estão em toda parte sendo alguns deles neutralizados no processo de totalização histórica. Os fins da atividade humana não são entidades misteriosas e acrescentadas ao próprio ato, são superação e manutenção do dado, num ato que vai do presente para o futuro. O fim é a própria objetivação que ocorre pela dialética de uma conduta humana e a unidade de suas

contradições interiores. O fim se transforma juntamente com a ação passando a níveis cada vez mais concretos, mas ele está presente em cada nível mesmo que mantenha relação com o futuro. Nessa hierarquia de significações (fins), o nível anterior fornece conteúdo ao nível posterior e serve de quadro ao nível precedente até chegar à completa objetivação cuja riqueza produzida supera a do fim em qualquer um dos níveis considerados.

Existem dois extremos que podem ser evitados ao vislumbrar o movimento dialético do indivíduo na construção de sua vida a partir de seus empreendimentos: um que recusa a dialética e outro que a considera como lei da História. O segundo extremo vemos na visão de *média* de Engels pela qual os homens são produtos passivos das estatísticas, caindo num determinismo cientificista: “A história surge aí no interior de um movimento mais amplo, o da própria natureza dialética, e os homens aparecem como que governados por leis universais do mundo material e da natureza inorgânica” (PERDIGÃO, 1995, p.180). O primeiro extremo vemos nos marxistas não-comunistas que deram foco às contradições e aos movimentos coletivos como tais caindo num idealismo absoluto.

Sartre ressalta que Marx compreendeu bem a questão ao dizer que o Capital se opõe à sociedade, mesmo sendo um poder social, pois ele se tornou um objeto. Nesse sentido ele não é média social, mas uma realidade antissocial que é sustentada pelo capitalista que é possuído pela objetivação alienada de seu poder. Contudo essa relação do capitalista com o Capital não é mecânica, pois o que há são indivíduos e relações singulares entre eles, sendo que os fins de uns se tornam, pela alienação, meios para outros, se tornando, enfim, unidade objetiva e totalizante dos objetos coletivos. É preciso, numa sociedade dada, definir os fins que correspondem ao esforço próprio de uma pessoa, de um grupo ou de uma classe, e os subprodutos de sua atividade que tiram dela sua unidade e que acabam por se impor a todos os empreendimentos. Como vimos, Sartre frisava em *O Ser e o Nada* que o móbil de um ato está atrelado a um fim, mas esse fim segundo ele, está nos limites de um projeto do Para-si rumo a esse fim. Ele vai diferenciar o móbil do motivo, visto que denomina “motivo a captação objetiva de uma situação determinada, na medida em que esta situação se revela, à luz de certo fim, como apta a servir de meio para alcançar este fim” (SARTRE, 1943/2014, p. 551). Enquanto o motivo é objetivo, o móbil é subjetivo, pois “é o conjunto dos desejos, emoções e paixões que me impele a executar certo ato”. (SARTRE, 1943/2014, p. 552). Nesse sentido, o acontecimento é contingente, pois dependerá de determinado indivíduo em determinado contexto. Já vemos aí o cerne do que Sartre defende em *Questões de Método*, pois “o motivo

longe de determinar a ação, só aparece no e pelo projeto de uma ação”. (SARTRE, 1943/2014, p.554).

Por isso, é necessário redescobrir no homem seu poder de fazer a História perseguindo seus próprios fins. “então, em período de alienação, veremos que o inumano se apresenta sob as aparências do humano e que os "coletivos", perspectivas de fuga através dos homens, retêm em si a finalidade que caracteriza as relações humanas.” (SARTRE, 1957/1987, p.183).

As condições materiais impõem sua necessidade de fato, mas só podem agir de acordo com as estruturas, regimes econômicos e instituições de uma determinada sociedade, ou seja, são apreendidas através de construções humanas. Todo investigador que quer compreender o mundo social deve estar atento à unidade existente entre finalidade e necessidade. Dispondo de uma base teórica de interpretação e de totalização do dado como ele se manifesta com seus fins, ele deve abordá-los num espírito de empirismo absoluto deixando-os desenvolverem-se, para que demonstrem por si próprios o seu sentido imediato, na intenção de aprender e não de reencontrar. Nesse livre desenvolvimento, é possível perceber, de maneira ainda limitada, a situação do objeto em relação ao conjunto social e a situação de sua totalização no processo histórico.

CONCLUSÃO: A CONSTRUÇÃO DE UMA ANTROPOLOGIA ESTRUTURAL E HISTÓRICA

Até aqui percorremos todo o trajeto sartriano na aplicação do método progressivo-regressivo. Neste ponto, já é possível ver que o método, apesar de eficaz para os propósitos de Sartre, ganha uma nova aplicação distinta à de Henri Lefebvre. Enquanto Lefebvre possui um propósito bem específico na análise da situação campesina que foi seu objeto de investigação, Sartre tem uma pretensão bem maior: a construção de uma antropologia dos tempos modernos, pois, para ele, o Ser Humano ocupa um lugar privilegiado no conhecimento: *“Tout ce qui concerne le monde philosophiquement c'est le monde dans lequel est l'homme, et nécessairement le monde dans lequel est l'homme par rapport à l'homme qui est dans le monde”*⁹⁰ (SARTRE, 1972, p. 83). Para isso, ele acaba fazendo não apenas uma leitura antropológica da filosofia, mas, também, uma leitura filosófica da antropologia, tendo em vista o debate vigente do seu estatuto de cientificidade. Ele a considera um saber autônomo e irreduzível à ciência⁹¹, além de poder reunir em si, numa perspectiva totalizante, as várias ciências humanas.

Sartre não diz explicitamente, mas ele acaba invertendo o princípio do método dialético utilizado por Lefebvre ao iniciar pela progressão. Desta maneira, o método regressivo-progressivo torna-se em Sartre um método progressivo-regressivo. Como vimos, a progressão parte de uma complexidade horizontal, e é nessa situação dada comum que Sartre vai encontrar o indivíduo concreto que ilumina a complexidade vertical e por ela é iluminado. Contudo, o vai e vem dialético do método é conservado a fim de compreender a realidade humana de uma maneira não estática. Essa dupla complexidade, horizontal e vertical, englobará não apenas o passado consolidado, mas, também, a práxis no presente, pois “o sujeito não tem a liberdade de criar o mundo em que vive; mas tem a liberdade de escolher como vai viver nele” (SILVA, 2019, p.100). Por isso, quando Sartre frisa o papel da *práxis*, ele a eleva para o patamar da própria definição do que é o ser humano, pois somente ele é

90 “Tudo o que diz respeito ao mundo filosoficamente é o mundo em que está o homem, e necessariamente o mundo em que está o homem, comparado ao homem que está no mundo.” (tradução nossa)

91 Nesse sentido, um debate com Lévi-Strauss levaria a uma aporia indissolúvel (a menos que se desse no nível estritamente filosófico) tendo em vista que este, apesar de sua formação filosófica inicial, apoiou-se posteriormente numa visão estrutural e científica da antropologia através da etnologia, considerando a filosofia como uma mera “reflexão epistemológica” sem objeto definido. Enquanto Sartre deseja resgatar o estatuto filosófico da antropologia, Lévi-Straus a reduz ao campo científico.

capaz de ser histórico, não obstante ser também determinado pelas estruturas construídas por seus semelhantes e que também por ele são erigidas.

*Il est nécessaire de replacer l'objet étudié dans l'activité humaine, il n'y a de compréhension que de la praxis" et on ne comprend que par la praxis. La compréhension replace à l'intérieur d'elle-même à titre de fait de totalisation pratique le moment analytique de l'étude structurelle*⁹². (SARTRE, 1972, p.91).

Nesse sentido, o ser humano, visto em sua realidade concreta, deve ser compreendido (*Verstehen*) em sua vivência (*Erlebnis*), que, por sua vez, engloba a sua existência em situação e a sua *práxis* histórica; pois concretude aqui não se restringe a um estado inerte no mundo tal como uma pedra no meio do caminho, mas se refere à ideia de um sujeito encarnado e voltado para os seus fins, ativo e efetivo nele.

A antropologia sartriana, partindo da condição situada do ser humano, pretende reafirmar a especificidade do seu método. Sartre segue uma tradição que se opôs à exclusividade dos métodos da ciência da natureza, de cunho explicativo (*Erklärung*), que também tentavam abarcar todo o conhecimento do ser humano. Uma antropologia, contaminada por esse método das ciências naturais, acabaria desconsiderando a complexidade dos fenômenos humanos (como, por exemplo, os fatores sociais, econômicos, psíquicos e etc), bem como as suas múltiplas influências (como o meio, hereditariedade, desejos, impulsos etc), e, principalmente, o fato de que esta situação está intrinsecamente ligada à subjetividade do próprio ser humano que ultrapassa livremente sua condição dada. Uma antropologia não pode se reduzir a essa visão para não recair paradoxalmente num humanismo inumano. No entanto, Sartre assevera que, em geral, as ciências humanas, incluindo a antropologia (num sentido restrito), ou incluídas na antropologia (num sentido amplo), acabaram restringindo seu campo de investigação ao ser humano enquanto objeto de uma razão analítica e positivista e nela permanecendo sem ampliar o conhecimento do humano.

Sartre recusa a pretensão das ciências, ainda que humanas, de substituir a filosofia, a pretensão dos sábios, ainda que linguistas, psicanalistas ou etnólogos, de livrarem-se da história e do sujeito. Ele sustenta que a “sucessão das formas” (das estruturas) deve obedecer a uma lei interna. Cada uma superando e conservando a precedente, seu liame, a história, aparece-lhe como um movimento de totalização cujo agente totalizador (mas totalizado ele mesmo, enquanto parte de sua própria história) não pode ser senão o homem. (PINGAUD, 1968, p.12)

92 “É necessário voltar a colocar o objeto estudado na atividade humana; não existe compreensão senão da *práxis* e não se compreende senão pela *práxis*. A compreensão torna a colocar no interior dela mesma, a título de totalização prática, o momento analítico do estudo estrutural.” (tradução nossa)

Além disso, a antropologia possui uma importante peculiaridade que a aparta das ciências da natureza: nela o objeto da investigação também é o sujeito do conhecimento. “Como a tematização de si significa reflexão, é possível igualmente dizer que o ser humano é um ser vivo reflexivo” (PLEGER, 2019, p.12). O ser humano é único ser que é uma questão para si próprio: “*l’homme de l’anthropologie est objet, l’homme de la philosophie est objet-sujet*”⁹³ (SARTRE, 1972, p. 84). Por isso, seria um erro se utilizar da metodologia eficaz no seu campo de atuação sem considerar a especificidade dos outros campos. Se a mecânica e a física se utilizam do espaço e do tempo com eficácia para seus propósitos⁹⁴, sem se interrogarem sobre o que é o espaço e o tempo, o mesmo não é possível em relação à realidade humana, pois ela acabaria se restringindo às descrições funcionais dos fatos humanos constituindo leis ou processos. “*Le problème est de savoir si nous éprouvons dans l’objectivité sa réalité*”⁹⁵ (SARTRE, 1972, p. 84). No caso do ser humano, essa descrição é insuficiente, pois não alcança a compreensão de sua realidade. Como vimos, estão também incluídas nessa crítica sartriana até mesmo aquelas disciplinas como a sociologia, cujo objeto de investigação diz respeito à análise de uma relação que não aconteceria sem o próprio ser humano. Pois, “conceber a sociedade sem o indivíduo é uma abstração, do mesmo modo como seria parcial elaborar-se uma teoria da mente sem o corpo”. (PERDIGÃO, 1995, p.170).

O existencialismo, ao descortinar o projeto pessoal, não pretende descrever uma abstrata realidade humana, mas sim, retomar na antropologia a dimensão existencial dos processos estudados.

As determinações da pessoa só aparecem numa sociedade que se constrói sem cessar designando a cada um de seus membros um trabalho, uma relação com o produto de seu trabalho e das relações de produção com os outros membros, tudo num incessante movimento e totalização. Mas tais determinações, por seu turno, são sustentadas, interiorizadas e vividas (na aceitação ou na recusa) por um *projeto pessoal*. (SARTRE, 1957/1987, p.186).

Ele recusa a ideia de que a compreensão do ser humano seja um Saber conceitual totalizado como ocorre nas ciências naturais em que há uma distinção bem definida entre sujeito e objeto. A antropologia deve buscar um conhecimento direto, totalizante e conceitual sobre o conhecimento indireto e compreensivo, sem deixar de lado o concreto em seu esforço

93 “O homem da antropologia é objeto, o homem da filosofia é objeto-sujeito.” (tradução nossa)

94 O ideal metodológico das ciências da natureza inclusive se dá pelo fato de terem sua explicação causal resultado em diversos frutos práticos, como por exemplo, no caso de Newton ao chegar à teoria da gravitação universal e de Galileu Galilei ao chegar à lei da queda dos corpos.

95 “O problema é saber se nós esgotamos na objetividade a sua realidade.” (tradução nossa)

de totalização, ou seja, os elementos concretos da vida material devem ser associados ao movimento totalizador:

A exigência totalizadora implica, ao contrário, que o indivíduo se reencontre inteiro em todas as suas manifestações. Isto não significa de maneira nenhuma que não haja hierarquia nas mesmas. O que queremos dizer é que — em qualquer plano, a qualquer nível que o considerarmos — o indivíduo está sempre inteiro, seu comportamento vital, seu condicionamento material, reencontram-se como uma opacidade particular, como uma finidade e, ao mesmo tempo, como um fermento no seu pensamento mais abstrato; mas, reciprocamente, ao nível de sua vida imediata, seu pensamento, contraído, implícito, já existe como o sentido de suas condutas. (SARTRE, 1957/1987, p.172)

Sartre pretende refutar a explicação determinista de qualquer mecanicismo que reduz o presente ao passado, erigindo uma totalidade totalizada; ele se utiliza de um método heurístico, e não explicativo, pois não tenta esclarecer pelas causas como o fazem as ciências naturais (que, fundadas no positivismo, se debruçam sobre seus objetos de estudo em busca de estruturação de “regras”, como a biologia que busca compreender a influência mútua entre organismos e seus compostos no mundo biológico observável ou a química que busca essas interações entre os diferentes reagentes químicos e etc.) para não reduzir o indivíduo a uma simples particularização de princípios universais. Seu método é compreensivo, esclarece pelos fins, pelo projeto, buscando construir uma totalidade totalizante. “Pedimos à história geral que nos restitua as estruturas da sociedade contemporânea, seus conflitos, suas contradições profundas, e o movimento de conjunto que estas determinam.” (SARTRE, 1957/1987, p.170). A compreensão, vista nesse sentido, possui um movimento duplo, dialético, que ao mesmo tempo parte do singular compreendendo o universal, e parte do universal chegando à singularidade da relação.

E onde entra o marxismo? Por que tentar integrar o existencialismo ao marxismo? Vimos que, apesar de reconhecer que o marxismo foi a tentativa mais radical de esclarecer o processo histórico em sua totalidade, ao retomar as teses marxistas, Sartre esteve atento ao indivíduo concreto situado historicamente que acabou sendo diluído no marxismo francês do século XX. “*Je considère le marxisme tel qu'il devrait se développer comme cet effort pour réintroduire la totalisation. Certains marxistes d'aujourd'hui en le tirant vers le structuralisme lui ôtent ses possibilités totalisatrices.*”⁹⁶ (SARTRE, 1972, p. 90). Nesse

96 “Considero o marxismo tal como ele deve se desenvolver como esse esforço para reintroduzir a totalização. Certos marxistas de hoje, atraindo-o para o estruturalismo, privam-no de suas possibilidades totalizadoras.” (tradução nossa)

sentido, Sartre substitui a totalidade-totalizada do marxismo, por uma totalidade-totalizante necessária para a compreensão antropológica.

Para Sartre, o existencialismo e o marxismo (em suas raízes) têm em comum o fato de procurar o ser humano onde ele está, no seu cotidiano concreto, e buscar as sínteses concretas na experiência, no interior de uma totalização em movimento que produz, dialeticamente, a História. A vivência que trilha um caminho de um projeto individual é o fundamento de toda ação coletiva, por isso não pode e não deve ser descartada. Contudo, os marxistas franceses caíram num idealismo, num certo tipo de “escolástica da totalidade”, esquecendo-se de que é por esse movimento dialético que o ser humano se faz e faz a História. “O marxismo aparece hoje como a única antropologia possível que deva ser ao mesmo tempo histórica e estrutural. É a única ao mesmo tempo que toma o homem na sua totalidade, isto é, a partir da materialidade de sua condição” (SARTRE, 1957/1987, p. 188). Nesse esforço de totalização, o existencialismo sartriano, aliado ao marxismo, deve procurar reunir em si disciplinas para auxiliarem na fundamentação da antropologia: “*Toute étude fragmentaire renvoie à autre chose, derrière chaque connaissance fragmentaire il y a l'idée d'une totalisation des connaissances.*”⁹⁷ (SARTRE, 1972, p. 90).

Uma visão totalizadora da História, que situa os atos individuais na esteira de causas sociais e estruturais, não explicaria a especificidade do evento em sua concretude, pois emprega um método unicamente regressivo. Como temos insistido, Sartre não nega a formulação marxista de que todo ser humano encontra determinada estrutura social legada por gerações anteriores, é o mundo objetivo que já espera o ser humano antes do seu nascimento, o chamado prático-inerte.

*Dans la mesure où l'anthropologie présente des objets, elle doit étudier quelque chose dans l'homme qui n'est pas l'homme total et qui, d'une certaine façon est un reflet purement objectif de l'homme. C'est ce que j'ai appelé dans la Critique de la raison dialectique le pratico-inerte, c'est-à-dire les activités humaines en tant qu'elles sont médiées par un matériau rigoureusement objectif qui les renvoie à l'objectivité*⁹⁸. (SARTRE, 1972, p. 83).

A razão analítica e explicativa tem seu papel nessa abordagem, podendo descrever essas totalidades que serão compreendidas posteriormente por uma razão dialética, visto que

97 “Qualquer estudo fragmentado se refere a outra coisa, por trás de cada conhecimento fragmentado existe a ideia de uma totalização do conhecimento.” (tradução nossa)

98 “Na medida em que a antropologia apresenta objetos, ela deve estudar algo no homem que não é o homem total e que, de certa forma, é um reflexo puramente objetivo do homem. Isso é o que chamei na *Crítica da razão dialética* de prático-inerte, ou seja, as atividades humanas na medida em que são mediadas por um material rigorosamente objetivo que as devolve à objetividade.” (tradução nossa)

são transcendidas pelo projeto humano mais amplo: “*Toute étude est un moment analytique de rationalisation mais suppose une totalisation dialectique. Je considère le marxisme tel qu'il devrait se développer comme cet effort pour réintroduire la totalisation*”⁹⁹ (SARTRE, 1972, p. 90). Isto é, a razão dialética pretende ser totalizante ao reconhecer o ser humano em toda a sua realidade concreta, mas jamais totalizada.

Se o mundo aparece como uma totalidade, ele é, ao mesmo tempo, o polo de positividade contra o qual o para-si direcionará a sua atividade negadora. Neste sentido, ele está no mundo e participa de uma totalidade, mas quando faz uso deste mundo para realizar as suas possibilidades necessita considerá-lo como meio que deve ser transcendido em vista da posse definitiva de seu ser. (SASS, 2011, p.77)

Sartre deseja resgatar o sujeito quase perdido depois dos diversos questionamentos a uma geração essencialista: é de comum acordo entre seus contemporâneos que a diversidade dos grupos e as conspícuas evoluções das diferentes sociedades impede a formulação de uma natureza humana como buscada desde os gregos. Contudo, ele denuncia o "subjetivismo" que assimila o sujeito à consciência que ele tem de si mesmo. O sujeito não é o resultado de uma reflexão voltada para si próprio, sobre a sua interioridade, com uma espécie de introspecção, e apartado do mundo, mas um ser-no-mundo. O ser humano é uma unidade indivisa de consciência-corpo-mundo. Mas, nessa denúncia, como vimos, precisa evitar o "objetivismo" do materialismo dialético (e do positivismo), que apenas vê na subjetividade o reflexo, por exemplo, de uma posição de classe, dissolvendo-a no objeto e reduzindo o homem a um mero produto de grandes estruturas impessoais, transformando a causa/efeito em causa/ação, desconsiderando que é o próprio sujeito que determinará os fins de sua ação, exatamente no momento em que age, acrescentando-lhe o motivo que não lhe é dado de antemão. Por isso, partir da subjetividade não significa cair em um subjetivismo, mas reconhecer nela a possibilidade de transcender o mundo.

Deve haver um primeiro princípio - um *inconcussum*, como reclamava Descartes -, que seja infenso à dúvida e que possa estabelecer como absolutamente certo. Por isso, essa verdade absoluta serve de primeiro princípio para todo discurso autenticamente filosófico. (...) E esta verdade, a única absoluta, só pode residir na subjetividade que se apreende intuitivamente, sem intermediários. A necessidade de afirmar a consciência como um primeiro princípio impõe-se a Sartre com força da evidência, e não existe em sua obra a tentativa de problematizar essa exigência que surgiu, como é notório, com a metafísica moderna. (BORNHEIM, 1971, p.14)

99 “Todo estudo é um momento analítico de racionalização, mas pressupõe uma totalização dialética. Eu considero que o marxismo deve se desenvolver como esse esforço para reintroduzir a totalização.” (tradução nossa)

Para ele, a subjetividade é indispensável ao conhecimento do social, à compreensão de como as condições objetivas são interiorizadas e vividas; e esse é o pressuposto para se explicar como é possível constituírem-se formas de *práxis* coletivas. Deve-se considerar a subjetividade como mergulhada em uma circularidade que, partindo da subjetividade, chega à objetividade do meio, e reciprocamente. Ele vai denominá-la, por isso, "universal singular", um "todo em perpétua totalização".

A recusa do essencialismo e a assunção de uma nova concepção antropológica darão a Sartre uma importância inigualável num século onde os seres humanos se veem em constante indagação sobre a sua própria racionalidade, em suma, sobre a sua própria natureza responsável pelas diversas atrocidades no século XX. Como lembra Sass (2016, p.106): “Não é sem sentido a afirmação corrente nessa época que Sartre era o pensador que encarnava a crise da sociedade burguesa que via seus valores serem questionados pelos horrores de massacres e declínios de antigos impérios coloniais”. Segundo Mészáros (2012, p.11) (que inclusive não compactuava com as ideias filosóficas sartrianas) nem mesmo os marxistas de seu tempo conseguiram se rebelar contra o saber do “não há alternativa” se rendendo ao pessimismo e aos poderes da repressão, desconsiderando o papel do indivíduo, por isso deviam muito a Sartre. A compreensão do projeto do ser humano atrelada à ideia de *práxis*, ou seja, à ação humana, já está imbricada na sua concepção de liberdade defendida desde *O Ser e o Nada*:

“Estou condenado a existir para sempre Para-além de minha essência, Para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres” (SARTRE, 1943/2014, p. 543).

Uma explicação determinista serviria para ele como um subterfúgio escapatório da responsabilidade do ser humano: “Como poderia aceitar a possibilidade de um outro mundo – e lutar por ele – acreditando ao mesmo tempo na irredutibilidade do fato?” (SILVA, 2019, p.124). Liberdade e responsabilidade estão atreladas à própria definição antropológica sartriana: “O homem é liberdade em seu próprio ser. Por isso, o estudo da liberdade resume e conclui todas as análises anteriores; quando Sartre define a realidade humana - o Para-si deve ser o que ele é, ele é o que não é e não é o que é, a existência precede a essência -, com essas fórmulas define a própria liberdade.” (BORNHEIM, 1971, p.110).

E aqui desembocamos nas primeiras afirmações desta pesquisa: apesar das distinções nas ênfases de suas obras do período inicial com foco ontológico-existencial das obras do período pós-guerra com foco histórico, existe uma linha programática na busca do indivíduo concreto que conservará elementos primordiais nas duas abordagens como as ideias de projeto, situação, e, principalmente, liberdade. “À medida que Sartre avança, o desenvolvimento do tema da liberdade o impulsiona a um questionamento mais profundo sobre as possibilidades de realização do projeto de libertação no seio das estruturas sociopolíticas.” (ALMEIDA, 2016, p. 21). Desde os seus primeiros escritos, a ideia de liberdade ocupou lugar de destaque nas suas abordagens e, vários anos depois, a liberdade ainda aparece como tal, não obstante fazendo parte de uma construção bem mais fundamentada enquanto liberdade situada num contexto totalizante. “O ponto central do corpo a corpo de Sartre com a totalidade é sua busca de liberdade” (MÉSZAROS, 2012, p.26).

Sartre não abdica de suas concepções fenomenológicas iniciais e tenta a todo momento acrescentar-lhes elementos que esclareçam a sua utilidade como ponto de partida. “Sartre permaneceu, de um modo ou de outro, fiel às ideias que lhe arrebataram o espírito ainda na juventude; por elas conduziu seu pensamento ao longo de cinquenta anos de fértil produção intelectual” (MOUTINHO, 1995, p.84). Contudo, é importante ressaltar que “a fenomenologia quis fazer da filosofia uma ciência rigorosa e exclusivamente descritiva”. (PERDIGÃO, 1995, p.32). Como vimos, Sartre parte da descrição, mas não cai na pretensão explicativa das ciências naturais, seu método será de natureza compreensiva.¹⁰⁰

O método progressivo-regressivo tem o cuidado de não esquecer o indivíduo concreto e singular, que é o sujeito do existencialismo, integrando-o ao estudo das condições de sua existência social e histórica, mas também com a possibilidade de ultrapassar estas condições, reiterando a liberdade do indivíduo.

Com uma liberdade que é ao mesmo tempo absoluta e concreta, o filósofo nos mostra totalmente reais, inseridos na história, no mundo em que vivemos, e ao mesmo tempo com poder de significarmos e mudarmos a história, o mundo e nós mesmos. Se a responsabilidade que vem junto com a liberdade nos angustia, se ela nos mostra que não temos desculpas e justificativas para nossos atos e para nossa vida, ela também nos mostra que podemos modificar nossas vivências, transformar o modo de ver e viver a realidade, já que somos nós, e só nós, que livremente escolhemos o sentido do que nos acontece. (SOUZA, 2019, p.123)

100 Foucault, em sua obra *As palavras e as coisas*, vai debruçar-se sobre essa questão. Segundo ele, “a fenomenologia (...) jamais pôde conjurar o insidioso parentesco, a vizinhança ao mesmo tempo prometedora e ameaçante com as análises empíricas sobre o homem (...) não cessa de se resolver numa descrição do vivido que, queira ou não, é empírica, e uma ontologia do impensado que põe fora de circuito a primazia do ‘Eu penso’”. (FOUCAULT, 2000, p. 449).

A escolha do sentido, como vimos, também não é em si determinante, pois cada fase é um enriquecimento e uma acentuação de uma situação inicial, uma ampliação das possibilidades. Por isso, em todos os exemplos citados por ele, desde os relacionados aos móveis dos projetos singulares dos indivíduos na Revolução Francesa aos interesses gerais de sua classe, as ações resultavam em uma readaptação às novas condições, ganhando novas significações, o que não significa que o empreendimento e a sua teleologia não existam. Por isso Sartre vai chamar esse futuro visado de “determinações esquemáticas” (SARTRE, 1957/1987, p.170).

Só pra citar um exemplo recente de nossa história: em 2005, durante o governo do Presidente Luís Inácio Lula da Silva, foi criado o Programa Universidade Para Todos (PROUNI) que era uma esperança para os menos favorecidos. A princípio, olhando de maneira superficial para esse acesso, enxergaríamos apenas uma inclusão que introduzia os beneficiários desse programa no mercado de trabalho com mais qualificação, essa é a possibilidade esquemática. Mas é uma possibilidade esquemática aberta, pois, ao crescer a oferta de determinadas mãos-de-obra, houve também uma baixa nos salários pela pouca demanda e em muitos casos o aumento do desemprego. Mas o indivíduo que se forma, não aguarda de imediato a concretização de seu projeto, e, em muitos casos, os *móviles* de suas ações são alterados, mas jamais o seu projeto de alcançar um bom emprego etc. Uma análise simplista dessa situação, daria razão à “mão invisível do mercado”, sem perceber que não oferecer tal acesso à educação é um favorecimento à desumanidade pela segregação de tais indivíduos de novas possibilidades. Sartre diria que o futuro a ser construído com os conhecimentos adquiridos é de responsabilidade do indivíduo, ainda que não seja aquele a princípio almejado.

Além disso, a lógica do sistema capitalista acaba servindo como subterfúgio para manutenção do *status quo* de determinadas classes e de um discurso que impede que as práticas de inclusão social tenham real efetividade. Uma situação que se tornou emblemática nos últimos anos foi a de várias famílias de classe baixa terem seus filhos fazendo um curso superior, às vezes estudando ao lado dos filhos de seus patrões e concorrendo com eles no mercado de trabalho. Isso proporcionou um descontentamento das classes mais favorecidas que alimentaram um discurso ideológico propagado a todo vapor na mídia e nas redes sociais com o intuito de macular a imagem dos partidos que apoiavam programas sociais de inclusão, aviltando também os próprios movimentos sociais. Isso ficou bem delineado pelo

documentário de Petra Costa que foi indicado ao Oscar no momento da produção desta dissertação: *Democracia em vertigem*¹⁰¹. O período compreendido no documentário, de 2002 a 2018, dá um panorama de todos os fatos que vão desde as esperanças para as classes menos favorecidas, passando pelas decepções de seus representantes que acabaram se aliando ao discurso neoliberal e, em alguns casos, buscando favorecimento pessoal, sendo insuflados por um discurso conservador que foi crescendo paulatinamente até convergir no *impeachment* da Presidente Dilma Rousseff com a intenção clara de frear a ampliação do acesso aos programas sociais daqueles que, antes da classe baixa, passavam a competir com as demais classes em sua ascensão. O trabalho ideológico foi tão bem arquitetado a ponto de cooptar uma grande parte da população jovem que não tinha lembrança de qualquer outro governo a não ser o do PT que representava, naquele momento, a esquerda no Brasil¹⁰². De acordo com essa ideologia, o PT trazia de volta a "ameaça do comunismo" no Brasil: um discurso já utilizado como mola propulsora do *Golpe de 64* e da *Ditadura Militar* no Brasil¹⁰³. Somados àqueles que sabiam exatamente o que buscavam (classe média e alta), conseguiram impedir que esse partido retornasse ao poder, bem como a qualquer outro que manifestasse uma aproximação dos ideais de inclusão propagados pela esquerda. "Os homens não medem o alcance real do que fazem". (SARTRE, 1957/1987, p.150). A meritocracia aqui é vista de uma maneira simplista desconsiderando a desigualdade de oportunidades. O *móvil* daqueles que mesmo sendo de classe baixa acabam aceitando um discurso meritocrático exclusivo conserva o mesmo fim: a melhoria de suas condições de vida.

Lembramos que Sartre, ao se referir à burguesia e à nobreza durante a Revolução Francesa (SARTRE, 1957/1987, p.163), assevera que eles tinham clara consciência de suas exigências e de seus poderes, já o povo tinha um ponto de partida simples: a carência e a fome. O mesmo se dá nessa situação ilustrativa. Sartre, ao analisar a situação que se desenrolou nos últimos anos no Brasil, colocaria em evidência o que sempre defendeu: é preciso compreender o indivíduo concreto, esse jovem de classe baixa que acaba sendo ludibriado por uma promessa de mudança que jamais ocorrerá para a sua classe. Isso poderia

101 *Democracia em Vertigem*. Direção: Petra Costa; Produção: Netflix, 2019.

102 Esse fator é interessante, pois o jovem próximo dos 18 anos, tendo vivenciado a corrupção, a crise, o desemprego, a violência, ele deseja mudança. Ele vai pra rua manifestar contra o governo por acreditar num discurso introjetado por ele como sendo daqueles que oferecem essa mudança.

103 Interessante notar como esse discurso acabou sendo disseminado com facilidade, não obstante estarmos durante 12 anos sob o governo petista, sem a implantação do dito comunismo.

ter sido evitado caso houvesse vivência ou memória histórica. Por isso, é preciso se utilizar de um método que situe o indivíduo no tempo com suas significações hierarquizadas, evitando-se ao máximo reduzi-lo a um produto das determinações. O jovem que se aliena, continua sendo livre nessa alienação: “ela não tira ao fim sua estrutura irreduzível” (SARTRE, 1957/1987, p.180). E ao final, é ele que fará a mudança, como nos exemplos citados.

Para que se passe de um estado de fato a outro, é preciso um ato: seria um grosseiro naturalismo supor que um estado de fato gera outro como causa gera efeito. O conjunto de fatos (de várias espécies) e podemos agrupar sob o nome de “feudalismo” não causou por si só o outro conjunto de fatos que chamamos “capitalismo”. Para que essa mudança ocorresse, houve a mediação dos atos, o peso das ações humanas no processo da existência histórica. (SILVA, 2019, p.27)

Com esse método, podemos superar os métodos convencionais das ciências humanas e da sociologia americana, pois temos a possibilidade de construir uma antropologia que coloca o homem como objeto e fundamento do conhecimento, visto que ele tem um modo de ser muito particular, a existência.

Em termos sartrianos, o ser humano é visto como o *Para-si*, ativo na História em curso, que não pode ser apenas um objeto da ciência, por isso, reivindica um método que corresponda ao movimento dessa mesma existência. “Desse modo, Sartre não vê desacordo entre a análise da singularidade do ato humano, empreendida pelo existencialismo, e a compreensão da história universal a partir das relações sociais de produção, tal como faz o marxismo”. (ALMEIDA, 2016, p.101). Com isso, vai substituir a visão de uma História acabada, inerte, totalizada, assim como o *Em-si*, por uma noção de História dinâmica que está em vias de totalização, isso porque é fundada pelo indivíduo concreto que dá sentido à História, e, mesmo em uma situação definida, é livre e responsável. “(...) Salientando ao mesmo tempo a responsabilidade direta de cada indivíduo em encarar o desafio histórico correspondente” (MÉSZAROS, 2012, p.13). Dessa maneira, poderemos almejar a formulação de uma antropologia que além de estrutural, seja também histórica, em suma, que seja realmente antropologia por reintroduzir o homem na História, e considerar a História na análise das estruturas.

Depois de todas essas contribuições, o existencialismo terá feito o seu papel, e poderá sair de cena: “a partir do dia em que a pesquisa marxista tomar a dimensão humana (isto é, o projeto existencial) como fundamento do Saber antropológico, o existencialismo não terá mais razão de ser” (SARTRE, 1957/1987, p. 191). Isto, porque estará dissolvido no movimento totalizante da filosofia como seu fundamento, compreendendo dialeticamente a

universalidade singularizada da História humana e a singularidade universalizada dos projetos humanos.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Primária

SARTRE, Jean Paul. *A imaginação*. 5.ed. São Paulo: Difel, 1980 (Obra original publicada em 1936).

SARTRE, Jean Paul. “*A transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica*”. introdução e notas, Sylvie Le Bon ; tradução de João Batista Kreuch. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2013. – (Coleção Textos Filosóficos) (Obra original publicada em 1936).

SARTRE, Jean Paul. *Marxismo e existencialismo: (controvérsia sobre a dialética)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.

SARTRE, Jean Paul. *Esboço de uma teoria das emoções*. (tradução de Paulo Neves) - Porto Alegre: L&PM, 2008. (Coleção L&PM Pocket Plus) (Obra original publicada em 1939).

SARTRE, J. P. *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*, Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2014 (Obra original publicada em 1943).

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Apresentação e notas de Arlette Elkaïm-Sartre com tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2014 (Obra original publicada em 1946, a partir de uma palestra proferida em 29/10/1945).

SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método/ Jean Paul Sartre*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; Traduções de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. Ed. 3. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Obras originais publicadas respectivamente em 1946, 1936,1957).

SARTRE, Jean Paul. *O que é literatura*. São Paulo, Ática, 2004. (Obra original publicada em 1948).

SARTRE, Jean Paul. *Situações I: Críticas Literárias*. Trad. Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005. (Obra original publicada em 1947).

SARTRE, Jean Paul. *Situations IX*, Paris, Gallimard, 1972.

SARTRE, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique; precede de, Questions de methode*. Paris: Gallimard, 1960.

SARTRE, Jean Paul. *Crítica da razão dialética precedido por Questões do método*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002 (Obra original publicada em 1960).

SARTRE, Jean-Paul; KAIL, Michel; KIRCHMAYR, Raoul; JAMESON, Fredric. *O que é subjetividade?* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015 (Obra original publicada em 1961).

SARTRE, Jean Paul. *Sartre no Brasil: a Conferência de Araraquara: filosofia marxista e ideologia existencialista/Jean-Paul Sartre*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1987.

Bibliografia Secundária

ALMEIDA, Silvio Luiz; *Sartre: direito e política. Ontologia, Liberdade e Revolução*. São Paulo, Boitempo, 2016.

BEAUVOIR, S. de. (1982). *A cerimônia do adeus, seguido de entrevistas com Jean-Paul Sartre*, agosto-setembro 1974. (R. Braga, Trad.). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira S/A. (Obra original publicada em 1981).

BORNHEIM, Gerd A. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. Coleção Debates. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

BURGELIN Cl. Lire l'Idiot de la famille ?. In: *Littérature*, nº6, 1972. *Littérature*. Mai 1972. pp. 111-120.

CABESTAN, Philippe. *Le Vocabulaire de Sartre*. France: Ellipses, 2001

CASTRO, Fabio Caprio Leite. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.

SARTRE, Jean Paul; AUDRY, Colette. *Sartre e a realidade humana*. Lisboa: Cor, 1972.

COHEN-SOLAL, A. *Sartre - 1905-1980*. Tradução Milton Person. Porto Alegre : ed. L&PM, 1986.

COHEN-SOLAL, A. *Sartre*. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre : ed. LP&M, 2005

CUNHA, Tito Cardoso. *Sartre e o método compreensivo*. Revista da FCSH -1989. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10362/6293>. Acesso em 17/02/2018.

CUNHA, Tito Cardoso. *Antropologia: Filosofia ou Ciência? Um debate entre Sartre e Lévi-Strauss*. Revista Crítica de Ciências Sociais. 9 (1982) 115-130. Disponível em <http://hdl.handle.net/10316/11669>. Acesso em 17/03/2020.

ENGELS, Friedrich. *A dialética da natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

FERRAREZI JUNIOR, Celso. *Guia do trabalho científico: do projeto à redação final: monografia, dissertação e tese*. São Paulo: Contexto, 2011.

FLYNN, Thomas R., *Existentialism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2006.

FLYNN, Thomas R., *Sartre, Foucault, and Historical Reason, Volume Two: A Poststructuralist Mapping of History*, Oxford University Press, 2006.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GONTIJO, Rosângela. *Emoção, expressão e literatura: cenas de sartr e derrida para um estudo sobre o fenômeno da ausência e da morte*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2019.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

HILGERT, Luiza Helena. *Écrire pour son époque: Sartre e as questões do nosso tempo*. In NORBERTO, Marcelo S.; CASTRO, Fabio Caprio Leite de (Org.) . *Sartre Hoje - Volume 2*. 1. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

LAING, R., & COOPER, D. *Razão e Violência: uma década da filosofia de Sartre (1950-1960)*. Petrópolis: Vozes, 1976.

L'ARC, PARIS. Paris: Association de L Etude de la Nouvelle, n°79, 1980.

LEFEBVRE, Henri. *Marxismo*; trad. Willian Lagos. Porto Alegre, Editora L&PM. 2016

LEFEBVRE, Henri. *Du rural a l'urbain*. Paris: Anthropos, 1970.

LEFEBVRE, H. *O Vale de Campan: estudo de sociologia rural*. Trad. Ana Cristina Mota Silva e Anselmo Alfredo. São Paulo: Edusp, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 8. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1998). *Lévi-Strauss nos 90 voltas ao passado*. Mana, 4(2), 105-117.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

LÖWY, Michael. *L'humanisme historiciste de Marx ou Relire Le Capital*. In: *L'Homme et la société*, N. 17, 1970. Sociologie et idéologie : marxisme et marxologie. pp. 111-125

MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre: vida e obra*. Rio de Janeiro: José Álvaro, 1970.

MARTINS, Jose de Souza. *Henri Lefebvre e o retorno a dialética*. São Paulo: HUCITEC, 1996

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas 1845-1846*. São Paulo: Boitempo editorial, 2007.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre*. São Paulo, Boitempo, 2012.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Sartre: existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

OUELLET, R. (1972). *Compte rendu de [Jean-Paul Sartre, L'Idiot de la famille (Gustave Flaubert de 1821 à 1857)]* Études littéraires, 5 (3), 519–527. Disponível em <https://doi.org/10.7202/500261ar>. Acesso em 22 mar. 2020

OTTAVIANI, Didier; BOINOT, Isabelle: *L'humanisme de Michel Foucault*. Paris: Ollendorff & Desseins, 2008.

PERDIGÃO, Antónia Cristina. *A filosofia existencial de Karl Jaspers*. Aná. Psicológica, Lisboa, v. 19, n. 4, p. 539-557, out. 2001. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0870-82312001000400005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 22 mar. 2020.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência & Liberdade*. Porto Alegre, Editora L&PM. 1995.

PINGAUD, Bernard. *Sartre hoje*. São Paulo: 1968.

PRATES, Marcelo. *Entre a fenomenologia e a psicanálise: a noção de proto-história e vivência em Sartre*. In NORBERTO, Marcelo S.; CASTRO, Fabio Caprio Leite de (Org.) . *Sartre Hoje - Volume 2*. 1. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

PLEGER, Wolfgang H. *Manual de antropologia filosófica: os conceitos mais importantes de Homero a Sartre*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

QUEIRÓZ, André. *O presente, o intolerável... (Foucault e a História do Presente)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

SASS, Simeão Donizeti. *A concepção sartreana do ego transcendental*. Revista Debates, vol. 13, nº 26, 1999, p. 263-274.

SASS, Simeão Donizeti. *Esboço de uma teoria sartreana das emoções*. Reflexão (PUCCAMP), v. 32, p. 35-49, 2008.

SASS, Simeão Donizeti. *O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*. Uberlândia: EDUFU, 2011.

SASS, Simeão Donizeti. *A noção de compreensão na filosofia de Sartre*. Sapere Aude – Belo Horizonte, v.5 - n.10, p.223-240 – 2º sem. 2014.

SASS, Simeão Donizeti. *A noção de projeto na psicanálise existencial de Sartre*. Revista Limiar - vol. 2, no 4 - 2o semestre de 2016

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre: Ensaio introdutório*. São Paulo: UNESP, 2004.

SILVA, A. C. M. *A contribuição do método regressivo-progressivo na análise de Henri Lefebvre: o Vale de Campan – estudo de sociologia rural*. *GEOUSP – Espaço e Tempo*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 025-043, 2015.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Sartre e o humanismo*. São Paulo: Almedina, 2019.

SILVA, Luciano Donizetti da. *O primeiro ato livre e a ética do porvir na filosofia de Sartre*. In: NORBERTO, Marcelo S.; CASTRO, Fabio Caprio Leite de (Org.) . *Sartre Hoje - Volume 2*. 1. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

SOUZA, Thana Mara. *Liberdade e Determinação na Filosofia Sartriana*. *Revista Kínesis*, Vol. II, nº 03, Abril-2010, p. 13 – 27

SOUZA, Thana Mara. *Das estruturas imediatas do Para-si ao método marxista existencialista: continuidade ou ruptura no pensamento sartriano?* In: NORBERTO, Marcelo S.; CASTRO, Fabio Caprio Leite de (Org.) . *Sartre Hoje - Volume 1*. 1. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

SOUZA, Thana Mara. *Liberdade em Sartre*. São Paulo: Edições70, 2019.

WAHL, Jean. *Vers le Concret: Études d'Historie de la Philosophie Contemporaine*. Paris: J.Vrin. 1932.