

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

NELSON ALOYSIO REIS DE ALMEIDA PASSOS

**ANTROPOLOGIA EM SARTRE:  
EXISTENCIALISMO, PENSAMENTO  
LEVISTRAUSSIANO E MULTINATURALISMO**

Vitória  
2018

## RESUMO

Para o filósofo francês Jean-Paul Sartre, o existencialismo e as noções que desenvolveu em seus estudos fenomenológicos acrescem um devido horizonte de compreensão do qual carecem diversos estudos filosóficos do século XX. Visa-se percorrer o pensamento exposto pelo autor em duas de suas obras – *O Ser e o Nada* (1943) e *Questão de Método* (1957), em que desenvolve sua ontologia fenomenológica por via da compreensão do ser como projeto e estabelece uma crítica à filosofia marxista e um diálogo com a antropologia, respectivamente – e expor suas considerações convergentes sobre o método progressivo-regressivo e a antropologia, a encontro do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, exposto em *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio* (1996), fortemente influenciado por Lévi-Strauss e a escola francesa de antropologia.

Propõe-se apresentar o existencialismo e a ontologia fenomenológica de Sartre, a partir de suas noções de consciência, liberdade e subjetividade desenvolvidas ao longo de seu percurso filosófico; e inquirir a seguir se suas considerações sobre o método progressivo-regressivo encontram-se no interior da antropologia contemporânea, especificamente à luz do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, marcadamente influenciado pelo estruturalismo da escola francesa de antropologia, cujo expoente tem-se Lévi-Strauss, em especial suas considerações sobre a oposição entre natureza e cultura.

Este trabalho de aproximação, de um encontro portanto já interposto, visa contribuir tanto à filosofia continental e ao estruturalismo da escola francesa tanto quanto à antropologia brasileira, cujo expoente tem-se aqui Viveiros de Castro. Trata-se, pois, de um exercício de reflexão da passagem de um horizonte ontológico a antropológico na filosofia existencialista e suas contribuições para a antropologia filosófica, que reconheça sobretudo em seu interior a ideologia existencialista sartreana; acrescentando em cada uma o devido horizonte epistemológico, de modo a dialogar os autores em um encontro que não presume de antemão uma síntese, mas sim uma tensão que poderá revelar novos aspectos filosóficos e antropológicos às obras analisadas.

## INTRODUÇÃO

O estudo do ser no pensamento de Sartre, assim como outros conceitos que apresenta ao longo de seu trabalho filosófico, colocam-se como necessários para o entendimento do existencialismo e serão pois aqui trabalhados na primeira parte deste trabalho; seguindo-se às considerações que faz em sua obra posterior sobre o método progressivo-regressivo, válido segundo o mesmo para uma antropologia “verdadeiramente estrutural e histórica”, atentando-se ao diálogo estabelecido com a disciplina.

Esta aproximação que aqui se propõe não é de todo rara ou incomum; em *O Pensamento Selvagem* o antropólogo francês repercute uma crítica à filosofia sartreana (pp. 273-298) que estabelece aqui a conexão entre estes dois autores. No fim de seu livro, em resposta à *Crítica da Razão Dialética* de Sartre (1960) - onde afirma que “a etnografia nos fez conhecer sociedades sem história”<sup>1</sup> - Lévi-Strauss pretendia separar a ideia de humanidade da ideia de sujeito; sustenta que é preciso ousar “empreender a resolução do humano em não humano”, ou ainda, da cultura em natureza. Isso equivalia, alegava Sartre, a “estudar os homens como se fossem formigas”; ao que defende Lévi-Strauss que “as formigas, com seus cultivos artificiais de cogumelos, sua vida social e suas mensagens químicas, já ofereciam uma resistência suficientemente coriácea aos empreendimentos da razão analítica (...)”. Uma vez que, para se estudar as sociedades atuais, “é preciso que *tenham vivido, durado e portanto mudado* com o tempo”<sup>2</sup>, a afirmação de Sartre apresentava uma concepção de história a que escaparia a realidade do curso destas sociedades selvagens.

Ao longo de seus estudos, a oposição que Lévi-Strauss desenvolve entre natureza e cultura, segundo avalia o antropólogo brasileiro Viveiros de Castro, se modifica de uma universalidade objetiva ou ontológica, de valor sobretudo metodológico, a uma universalidade subjetiva ou antropológica, que caracteriza como uma “antinomia inerente à reflexão da humanidade sobre sua própria condição.”<sup>3</sup> Para Sartre, conforme nota em sua obra anterior *Questão de Método* (1957), a antropologia deveria se valer a uma tarefa de integração a fim de encontrar não uma “natureza comum” a diversos grupos sociais-históricos, mas sim uma compreensão do Outro como um existente distinto que suscita de novo – e de uma maneira notadamente nova – a ideologia existencialista.

Tim Ingold, antropólogo inglês, argumenta que “*Anthropology is philosophy with the people in*” (“Antropologia é filosofia com pessoas em seu interior”); ou ainda, “que aborda problemas tais como se colocam na realidade dos que os colocam e os vivem”<sup>4</sup>. A fórmula, que se aplica bem a Lévi-Strauss, também o faz a Sartre: ambos tomaram distância de uma enquanto faziam-na aproximar-se de outra, mutuamente. Enquanto o retorno às coisas mesmas passa pela etnologia para Lévi-Strauss, é na fenomenologia que Sartre encontra as bases de seu projeto filosófico e ontológico.

---

<sup>1</sup> SARTRE, J-P. *Crítica da Razão Dialética*. 1960. p. 160.

<sup>2</sup> LÉVI-STRAUSS, C. 1958. p. 126.

<sup>3</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Os pronomes pronomológicos e o perspectivismo ameríndio. 1996.

<sup>4</sup> Ibidem. 1996.

## O SER NO EXISTENCIALISMO

Sartre, desde seus primeiros estudos sobre a fenomenologia e a consciência – em *A imaginação* (1936), *A transcendência do ego* (1937), *Esboço de uma teoria das emoções* (1939) e *O imaginário* (1940)<sup>5</sup> – viria a lançar mão dos preceitos que viriam a orientar *O Ser e o Nada* (1943), quando trabalharia os pressupostos do ser e da consciência, do existencialismo e da fenomenologia em direção ao método da psicanálise freudiana, em constante desenvolvimento desde o século anterior. No pensamento filosófico que desenvolve em seus primeiros ensaios, o filósofo francês expõe a consciência como *consciência de algo*: um movimento de apreensão do mundo ou da própria consciência cuja significação carece de identificação consigo mesma ou com seu objeto. Este objeto, observado e apreendido aos poucos em sua forma inerte – que chama de *coisa* – no fenômeno da existência é perpassado por uma *intencionalidade* intrínseca a este movimento, que desenvolveria a partir das noções do pensamento husserliano. Nota-se que essa consciência, como viria posteriormente a afirmar<sup>6</sup>, aparece para si mesma como criadora, mas não coloca como objeto ou coisa esse caráter criador: sendo a coisa de modo *em si*, de forma alguma, portanto, se identificaria com a consciência, uma vez que esta é de modo do *para si* – “existir, para ela, é ter consciência de sua existência”<sup>7</sup> –, enquanto o objeto percebido como existente é por ela apreendido do modo de *ser (em si) para si*.

Em *O Ser e o Nada*, viria a expandir então o pensamento exposto em suas obras anteriores, empenhando-se em um estudo das estruturas do para-si e do em-si e suas proposições e oposições dialéticas, apresentando o modo de ser humano como projeto ontológico cuja essência é liberdade, ao passo que também revela-se em totalização histórica por via de sua facticidade. Nota-se que as estruturas dessa consciência e do ser – *para-si*, *em-si* e *em-si-para-si* – formam o objeto de uma investigação filosófica que conduz o filósofo a fim de se desenvolver uma ontologia fenomenológica existencialista. Admitindo-se a não identificação da consciência com o objeto que visa – numa dialética cuja síntese se dá sem cessar –, define-se por seguinte o ser em-si-para-si como o *valor*, ou ainda, o modo de um objeto apreendido para um determinado ser, perpassado este por uma intencionalidade. Uma ação seria então por princípio intencional; realiza-se intencionalmente um projeto consciente, de forma que “falar de um ato sem motivo é falar de um ato ao qual faltaria a estrutura intencional de todo ato”<sup>8</sup>. O ser, portanto, visa e apreende o mundo em um movimento consciente (de) algo, mas não significa tampouco que se identifique com este; a este modo humano de sê-lo – sua existência e suas estruturas fundamentais, demonstradas

---

<sup>5</sup> As obras citadas compõem os quatro ensaios publicados por Sartre, que antecipariam seu tratado filosófico de 1943. Nestes, viria a desenvolver muitos dos conceitos que retomaria a seguir em *O Ser e o Nada*. Dentre estes, convém destacar a *intencionalidade*, noção marcadamente influenciada por Husserl, que se apresentaria como uma característica intrínseca ao movimento da consciência de apreensão em direção a um objeto.

<sup>6</sup> SARTRE, J-P. *O imaginário*. 1996. p. 7.

<sup>7</sup> SARTRE, J-P. *A imaginação*. 2008. p. 8.

<sup>8</sup> SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*. 1997. p. 540.

fenomenologicamente como *presença* – pode-se também, como observa, apresentar-se como *ausência* (de si) – e ontologicamente como *projeto*:

O Para-si é o ser que é para si mesmo sua própria falta de ser. E o ser que falta ao Para-si é o Em-si. O Para-si surge como nadificação do Em-si, e tal nadificação se define como projeto rumo ao Em-si: entre o Em-si nadificado e o Em-si projetado, o Para-si é nada. (...) O ser que constitui o objeto de desejo do Para-si é, portanto, um Em-si que fosse para si mesmo seu próprio fundamento. (...) “Em-si nadificado em Para-si”; em outros termos, o Para-si projeta ser *enquanto Para-si* um ser que seja o que é; enquanto ser que é o que não é e não é o que é, o Para-si projeta ser o que é.<sup>9</sup>

A liberdade, então, se apresenta no existencialismo como ser que se faz desejo de ser, ou seja, como projeto-Para-si de ser *em si para si*. O ato, por si mesmo, não é o seu próprio objetivo; mas “tem por função manifestar e presentificar a *ela mesmo* a liberdade absoluta que constitui o próprio ser da pessoa”<sup>10</sup>. Como condição fundamental de todo ato, a liberdade apresenta-se, portanto, em sua ontologia fenomenológica como a essência do modo de ser humano no mundo, que se assume como projeto inacabado por suas estruturas fundamentais e é lançado a existir (na *ek-sistência*) em meio a Outros. Estes impõem estruturalmente na realidade limites à exteriorização de sua subjetividade e à interiorização de sua objetividade, por via da própria liberdade que assumem essencialmente.

Para o filósofo, por sermos humanos e vivermos em um mundo humano, todos os objetos que encontramos e nos rodeiam são signos – tudo é sempre significativo e as significações revelam-nos os humanos e as relações humanas através das estruturas de nossa sociedade. Mas tais significações não aparecem na medida em que nós mesmos os significamos: nossa compreensão do Outro – o “Não-eu-não-objeto”<sup>11</sup> –, portanto, é o momento de uma *práxis* – de um projeto que lança o ser a partir de uma *situação* em direção aos possíveis ou de uma maneira de viver –, ao qual se une em uma relação não de ordem contemplativa, mas sim concreta e humana.

Em sua obra posterior, *Questão de Método* (1957), Sartre propõe o método progressivo-regressivo, em diálogo com o método regressivo-progressivo de Lefebvre, com base na ontologia fenomenológica que desenvolveu ao longo de seu percurso. E pergunta-se: havia à época meios de constituir uma verdadeira antropologia estrutural e histórica?

## A ANTROPOLOGIA EXISTENCIALISTA

Em sua visão, à medida em que a antropologia perceber-se a negar o humano ou pressupô-lo como o etnólogo, deve-se também empenhar a superar tal contradição que reside não num Saber, mas na própria realidade, devindo-se a um todo organizado e constituindo-se, por si própria, como antropologia estrutural e histórica: uma tarefa de integração que acredita encontrar não uma “natureza comum” a diversos grupos sociais-históricos, mas sim uma

---

<sup>9</sup> SARTRE, J-P. O Ser e o Nada. 1997. p. 693.

<sup>10</sup> Ibidem. p. 710.

<sup>11</sup> Ibidem. p. 364.

compreensão do Outro como um existente distinto que suscita de novo – e de uma maneira notadamente nova – a ideologia existencialista, que acresceria do método progressivo-regressivo a sua devida dialética (“se algo como uma Verdade deve poder existir na antropologia, ela deve *fazer-se totalização* (...) este movimento *do ser e do conhecimento* que desde Hegel se denomina ‘dialética’”)<sup>12</sup>. Num momento seguinte, em *Crítica da Razão Dialética* (1960), Sartre argumenta ainda ver no existencialismo, isto é, em sua ontologia fenomenológica, a única saída possível para que o marxismo não se dissolva numa “antropologia inumana”, ou seja, que problematiza o materialismo histórico e a dialética da natureza que vincula à sua práxis.

Salvo as modificações que podem-se impor os objetos, o filósofo diz considerar válido o método de descrição fenomenológica e duplo movimento de regressão após progressão válido para toda a antropologia. Em contrário à dialética hegeliana<sup>13</sup>, porém, nota-se que Sartre não presume uma conclusão: define a síntese como o momento de tensão ou confronto entre tese (proposição) e antítese (oposição); assim como a subjetividade e a objetividade, a consciência e o objeto, a interiorização e a exteriorização – contraposições dialéticas que revelam partes de uma totalização sintética, mas que não admitem dissolução em uma síntese posterior ou entre si. “É preciso ir mais longe e considerar em cada caso o papel do indivíduo no acontecimento histórico”<sup>14</sup>, isto é, acrescer uma dimensão fenomenológica que vise revelar a dimensão subjetiva, ou ainda, vivida dos indivíduos em determinada época e sociedade, que não presuma uma totalização sintética cristalizada, mas a revele por via de uma tensão no momento de deparar-se a tese à antítese.

Essa característica notada no pensamento sartreano – de uma dialética de totalização sintética incessante, que não se dissipa *em si* ou *para si* – caracteriza este movimento estrutural do modo do ser humano no mundo, que se faz presente em diferentes momentos de seus estudos: por exemplo, a dialética entre política e subjetividade (como para a arte e a objetividade) ao evocar a história do jovem negro francês que se projetava de forma a desejar ser um piloto no século XIX – uma possibilidade histórica que lhe é negada nas estruturas materiais da realidade social à época. Tal fato exterior ou objetivo do mundo *em-si*, enquanto *vivido* em sua subjetividade por seu ser, é interiorizado pelo jovem; volta-se contra seu *para-si* e afeta-o do modo mesmo que este afeta aquele; seu *valor* é próprio sinteticamente do

---

<sup>12</sup> SARTRE, J-P. *Questão de Método*. 1972. p. 6. Grifo próprio.

<sup>13</sup> Ainda que criticada por Sartre, nota-se que o existencialismo remonta à fenomenologia do espírito de Hegel (1807) como parte de sua tradição filosófica: “A mais ampla totalização filosófica é o hegelianismo (...) ele não se limita a visar o ser de fora, ele o incorpora a si e o dissolve em si mesmo”<sup>#</sup>. Reprova-lhe, porém, assim como Kierkegaard, por ver “apenas contradições em formação ou em curso de desenvolvimento”: frente a oposições que não podem ser superadas, paradoxos e demais ambiguidades, tomaria-as como “ideias truncadas”<sup>#</sup>. Admite, porém, que ambos filósofos – Hegel e Kierkegaard – tem razão um contra o outro: este, por visar o concreto verdadeiro em sua mediação, o que apresenta-se enriquecedor; e aquele, por tomar a subjetividade *vivida* dos homens, ie. a dor, a paixão, a necessidade, o sofrimento, como impassíveis de serem superados pelo saber. E enuncia: “Kierkegaard foi talvez o primeiro a marcar, contra Hegel e graças a ele, a incomensurabilidade entre o real e o saber (...) não são as ideias que modificam os homens, não basta conhecer uma paixão pela sua causa para suprimi-la, é preciso vivê-la, opor-lhe outras paixões, combatê-la com tenacidade, enfim, *trabalhar-se*.”

<sup>14</sup> SARTRE, J-P. *Questão de Método*. 1972. p. 108.

movimento consciente do *em-si* visado a modo do *para-si*, possuindo portanto significação própria quando apreendido por outras subjetividades. Revela-se, pois, o significado para o ser à medida que revelam-se também as condições de sua *situação*, ou ainda, de uma condição social, materialista e histórica que perpassa a sua dimensão *vivida* no interior do processo histórico, em vias recíprocas, isto é, por interiorização (subjetivação) e exteriorização (objetivação); as condições materiais, como observa, “impõem uma necessidade de fato (...) que só pode ser apreendida através das construções humanas”<sup>15</sup>: os objetos estão diante de nossos olhos, mas devem impor-se vê-los como são, sem negligenciar qualquer uma de suas estruturas. “Para nós a verdade torna-se, ela *é* e *será* devinda. É uma totalização que se totaliza sem cessar”<sup>16</sup>.

No tempo em que Lévi-Strauss empreendia o esforço de compreensão que resultaria na escola de antropologia francesa, a estratégia para se identificar a plena humanidade nos selvagens era mostrar que eles faziam as mesmas distinções que nós, ou seja, que distinguiam a cultura da natureza, e também achavam que natureza se consistia naquilo que é Outro, isto é, “Não-eu-não-objeto”. A universalidade da distinção cultural entre natureza e cultura, portanto, atestava a universalidade da cultura como a natureza do humano; em outras palavras, “a prova de que eles eram verdadeiros humanos é que consideravam que somente eles eram humanos verdadeiros”<sup>17</sup>:

Começou-se por separar o homem da natureza, e por constituí-lo em reino soberano; acreditou-se assim apagar sua característica mais inquestionável, a saber, que ele é antes de mais nada um ser vivo. A cegueira diante dessa propriedade comum abriu caminho para todos os abusos. Nunca como agora, ao cabo dos quatro últimos séculos de sua história, pôde o homem ocidental se dar conta de como, ao se arrogar o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo à primeira tudo aquilo que negava à segunda, ele abria um ciclo maldito, e que a mesma fronteira, constantemente recuada, servia-lhe para afastar homens de outros homens e para reivindicar, em benefício de minorias cada vez mais restritas, o privilégio de um humanismo que já nasceu corrompido, por ter ido buscar no amor-próprio seu princípio e seu conceito.<sup>18</sup>

O perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, por sua vez, diz respeito ao resgate de aspectos próprios de inúmeras cosmologias dos povos ameríndios, podendo ser categorizado a partir de dois pressupostos: que o mundo é povoado de muitas espécies de seres (inclusive não-humanos) dotados de consciência e de cultura; e que cada uma dessas espécies vê a si mesma como humana e todas as outras demais espécies como não-humanas, isto é, como animais ou de espíritos. Opõe-se ao relativismo cultural, assim como ao universalismo, à medida que não pode ser pensado a partir de categorias analíticas presas ao binarismo: natureza e cultura; universal e particular; objetivo e subjetivo; imanência e

---

<sup>15</sup> SARTRE, J-P. Questão de Método. 1972. p. 134.

<sup>16</sup> SARTRE, J-P. Questão de Método. 1972. p. 30.

<sup>17</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. 1996.

<sup>18</sup> LÉVI-STRAUSS apud VIVEIROS DE CASTRO, 1973b:53.

transcendência; corpo e espírito; animalidade e humanidade; entre outras categorias dualísticas, de dialéticas não sintetizantes, mas cujas tensões conceituais revelam mais aspectos sobre si próprios. A compreensão de cosmologias não-ocidentais exige, portanto, que se ponha em suspeição as categorias com que se organiza o pensamento e toma-se conscientemente a realidade inteligível.

Numa visão contemporânea, a ideia de que a condição do saber antropológico é um estado de não relação objetiva entre o antropólogo e seu objeto está defasada, ou ainda, ficou no século XX; com a globalização, esta diferença se interiorizou; ao que a sociedade tornou-se mais dividida em si mesma, também cresceu a sua exotização interna. Estaria talvez a antropologia contemporânea, portanto, muito mais próxima da filosofia sartreana que do estruturalismo; o existencialismo, então, viria não para descrever a “realidade humana” abstrata, mas de lembrar constantemente à antropologia de substituir o estudo dos objetos humanos pelo dos diferentes processos de tornar-se objeto, por vias de uma disciplina em que coincidem o interrogador, a interrogação e o interrogado.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Com o multinaturalismo, a antropologia retoma de modo novo seu questionamento do etnocentrismo e rompe o ideal evolucionista ao afirmar que todos os grupos humanos compartilham de uma mesma natureza biológica; não há, pois, um escalonamento possível que classifique intelectualmente ou culturalmente as sociedades. Ressalta-se, porém, que mesmo esse ponto de vista continua sendo etnocêntrico para Viveiros de Castro, na medida em que ainda impõe a dicotomia entre natureza e cultura para classificar os sujeitos sociais.

Enquanto a sociedade ocidental considera que todos os povos possuem uma mesma natureza (biologia) e se diferenciam em suas culturas (essências), sociedades indígenas possuem por vezes concepções em contrário: mais exatamente, que suas sociedades são compostas por seres que partilham uma espiritualidade (cultura/essência), e se diferenciam em seus corpos (natureza/biologia). Este ponto de encontro observado entre a filosofia e a antropologia, inicialmente trazido no diálogo entre Sartre e Lévi-Strauss, encontra agora no século XXI uma reaproximação com seu discípulo e expoente da antropologia brasileira, Viveiros de Castro. Entende-se, assim, que a pesquisa destas perspectivas conceituais, consideradas em crítica ao método estrutural e histórico proposto por Sartre para a antropologia, pode apresentar importantes contribuições a uma compreensão existencialista contemporânea, isto é, consciente da crítica ao multiculturalismo ocidental, trazida pelo perspectivismo ameríndio; mais especificamente, a partir do estudo destas críticas a representações binárias ou dualísticas, identificadas desde o pensamento levistraussiano.

## REFERÊNCIAS

INGOLD, Tim. Anthropology and Philosophy or the Problem of Ontological Symmetry. La Clé des Langues, Lyon, 2014. Disponível em: <<http://cle.ens-lyon.fr/anglais/litterature/entretiens-et-textes-inedits/anthropology-and-philosophy-or-the-problem-of-ontological-symmetry>>.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Pensamento Selvagem. 1989. Ed. Papirus. Campinas, SP.

SARTRE, Jean-Paul. A imaginação. 2008. Ed. L&PM Pocket. São Paulo, SP.

SARTRE, Jean-Paul. O imaginário. 1996. Ed. Asiática. São Paulo, SP.

SARTRE, Jean-Paul. O Ser e o Nada. 1997. Ed. Vozes. Petrópolis, RJ.

SARTRE, Jean-Paul. Questão de Método. 1972. Ed. DIFEL. São paulo, SP.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. Mana, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, pp. 113-148, abr. 2002. Disponível em: <<http://ref.scielo.org/5ptpdm>>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: Mana. 1996. Vol.2, no.2, Rio de Janeiro: RJ. Disponível em: <<http://ref.scielo.org/fmqcn7>>.