

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NELSON ALOYSIO REIS DE ALMEIDA PASSOS

**SARTRE E O MARXISMO: considerações
sobre o método progressivo-regressivo**

Vitória
2018

RESUMO

Para o filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980), o existencialismo e as noções que desenvolveu em seus estudos fenomenológicos acrescem ao marxismo um devido horizonte de compreensão do qual carecem diversos estudos de marxistas e filósofos do século XIX. Este trabalho visa percorrer o pensamento exposto pelo autor em duas de suas obras – *O Ser e o Nada* (1943) e *Questão de Método* (1957) –, em que visa desenvolver sua ontologia fenomenológica por via da compreensão do ser como projeto e as implicações dessa para a psicanálise empírica de expoente em Freud, e estabelecer um diálogo com a filosofia marxista, respectivamente. Objetiva-se retomar a crítica sartreana apresentada em ambas as obras a fim de expor suas considerações convergentes a respeito do método da psicanálise e do marxismo. Para tanto, o estudo do ser e de suas noções de consciência, liberdade e subjetividade, assim como outros conceitos que apresenta ao longo de seu trabalho filosófico, se colocam como necessários para o entendimento do existencialismo, e serão pois aqui trabalhados na primeira parte deste trabalho; seguindo-se então para a compreensão de Sartre do marxismo, em contraste com demais filósofos e idealistas da época; para enfim, num terceiro momento, discutir-se o método progressivo-regressivo que propõe ao fim de seu percurso filosófico em 1957, em um marxismo que se dê a partir de uma dialética que mantenha em seu horizonte as contribuições do existencialismo e da ontologia fenomenológica que desenvolvera.

Palavras-chave: existencialismo; marxismo; método progressivo-regressivo; dialética; Sartre.

Introdução

Ainda que espaçadas por um período de quinze anos, notam-se semelhanças nos problemas filosóficos que Sartre trabalhara em suas obras de 1943 e 1957, *O Ser e o Nada* e *Questão de Método*, respectivamente. A partir da leitura de ambos os textos, notam-se conexões em suas críticas à psicanálise empírica e à filosofia marxista conforme tomados à época; estes permitem relacionar sua crítica à dialética e suas considerações metodológicas para as quais chama a atenção, tomando-se os pressupostos da ontologia fenomenológica e de suas noções de consciência, ser, liberdade e facticidade. Sua filosofia existencialista, impulsionada à época pela particularidade histórica em que vivia a sociedade francesa, em vias de relacionamento com o Partido Comunista e intelectuais marxistas da época, viria a ser um expoente da expressão filosófica de então, e cujos estudos e engajamento influenciariam fortemente o pensamento contemporâneo pelas décadas que seguiriam.

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)¹ – o filósofo francês viria a lançar mão dos preceitos filosóficos 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. 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. Enquanto em *Questão de Método* (1957), Sartre expõe o marxismo em vias de encontro com o existencialismo, visando reconciliar a *práxis* e a dialética, altamente influenciada pelo hegelianismo e pelos estudos de demais filósofos marxistas do século XIX. Neste, viria a promover uma crítica ao método do qual se valia a ideologia marxista, que haveria cristalizado uma totalização sintética da realidade histórica não coincidente com os estudos de Marx e o pensamento exposto por Engels – ao que propõe, como resposta, o método progressivo-regressivo. Convém, pois, retomar seu trabalho fenomenológico a fim de compreender-se ambas as propostas de uma psicanálise existencial e de um reencontro da filosofia marxista com a ideologia existencialista.

¹ 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.

O fenômeno, o ser e a consciência

No pensamento filosófico que desenvolve em seus primeiros ensaios, Sartre expõe a consciência como *consciência de algo*, isto é, como um movimento de apreensão do mundo ou da própria consciência cuja significação carece de identificação consigo ou com seu objeto. Este objeto observado e apreendido aos poucos em sua forma inerte – que chamamos 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 afirmar², 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”³ –, enquanto o objeto percebido como existente é por ela apreendido do modo de *ser (em si) para si*.

Em *O Ser e o Nada*, nota-se que as estruturas da 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, de modo 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”⁴. 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 – Sartre se empenhará em demonstrar fenomenologicamente como *presença* – que pode 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 o que é o que não é e não é o que é, o Para-si projeta ser o que é, o Para-si projeta ser o que é.” (SARTRE, 1997, p. 693)

² SARTRE, J-P. O imaginário. 1996. p. 7.

³ SARTRE, J-P. A imaginação. 2008. p. 8.

⁴ SARTRE, J-P. O Ser e o Nada. 1997. p. 540.

A nadificação, portanto, é para o filósofo *falta de ser*; e o único ser que poderia apresentar-se livre é o ser que se nadifica: “o Para-si é (...) mesmo que apenas a título de ser que não é o que é e é o que não é”⁵. A liberdade, então, se apresenta como ser que se faz desejo de ser, ou seja, como projeto-Para-si de ser *em si para si*. “O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. (...) Assim, a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser.”⁶ 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 assume-se como projeto inacabado por suas estruturas fundamentais e é lançado à existir (na *ek-sistência*) em meio a Outros, que impõem estruturalmente na realidade limites à exteriorização de sua subjetividade e à interiorização de sua objetividade, por via da própria liberdade que assumem essencialmente. “Assim, a recusa da liberdade só pode ser concebida como tentativa de nos captarmos como ser-Em-si”⁷: a má-fé se concebe então na negação da angústia ou da náusea de um indivíduo frente à impossibilidade de *ser sendo* – a sua liberdade e seu projeto de modo *em si*.

As noções filosóficas que expõe são por conseguinte levadas de encontro à psicanálise empírica a fim de se discorrer as limitações de seu método. Sartre, que já discorria sobre uma psicologia fenomenológica em seus ensaios anteriores, expõe em 1943 sua crítica à psicanálise empírica, que observava valer mais pelo seu método que pela sua teoria. Em contrário ao estudo psicológico do ser pela compreensão das relações entre sua consciência e inconsciência na psicanálise freudiana, propõe⁸ a investigação do projeto ontológico do ser humano ou de seu *desejo de ser*, encontrado frente a arquiteturas simbólicas que admitem-se em – pelo menos – três níveis: o *desejo empírico*, que por vez simboliza um *desejo fundamental* e concreto que é a pessoa, representada no modo que decide o ser que estará em questão em seu ser, isto é, na sua *maneira de ser* o desejo de ser (*desejo ontológico*). Ou ainda, conforme afirmara: “o ser da consciência é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser”⁹. A psicanálise freudiana, que dá por terminada a investigação psicológica quando considera alcançar o conjunto concreto dos desejos empíricos, uma vez que define o homem pelos aspectos que estabelece por sua observação empírica; tal qual a psiquiatria se

⁵ SARTRE, J-P. O Ser e o Nada. 1997. p. 128.

⁶ Ibidem. p. 545.

⁷ Ibidem. p. 544-545.

⁸ Ibidem. p. 694-695.

⁹ Ibidem. p. 122.

satisfaz, ainda segundo Sartre, a “esclarecer as estruturas genéricas dos delírios e não busca compreender o conteúdo individual e concreto das psicoses”¹⁰.

A existência como totalidade, portanto, é do desejo livre e fundamental; o desejo empírico não é mais que sua simbolização, enquanto o desejo de ser, que é a *verdade* do desejo concreto fundamental, não existe a título de realidade, mas representa a estrutura fundamental e *humana* da pessoa, que de forma alguma se impõe como um entrave à sua liberdade. Com isso, funda a psicanálise existencial, cuja verdade humana da pessoa procura estabelecer por vias de uma fenomenologia ontológica proposta em sua filosofia existencialista.

Essa característica da dialética no pensamento sartreano – de uma totalização sintética incessante, que não se dissipa *em si* ou *para si*, mas que caracteriza este movimento estrutural do modo do ser humano no mundo – se faz presente em diferentes momentos de seu pensamento, reencontrando-se similarmente na sua crítica à ideologia marxista e aos estudos contemporâneos à época. Viria posteriormente o filósofo, em sua publicação quinze anos depois, a atentar-nos igualmente a uma 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*, portanto, é próprio sinteticamente do 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*, em vias recíprocas, isto é, por interiorização (subjetivação) e exteriorização (objetivação).

Sartre, o marxismo e Marx

Em *Questão de Método* (1957), Sartre se propõe à questão: havia à época meios de constituir uma verdadeira antropologia estrutural e histórica? O filósofo encontra a resposta no marxismo, tendo-o notadamente como “a insuperável filosofia de nosso tempo”¹¹, ao que o existencialismo – ou a ideologia existencialista, como então a descreve – se acresceria a uma

¹⁰ SARTRE, J-P. O Ser e o Nada. 1997. p. 685.

¹¹ SARTRE, J-P. Questão de Método. 1972. p. 6.

devida dialética (“se algo como uma Verdade deve poder existir na antropologia, ela deve *fazer-se totalização* (...) esta dupla exigência define este movimento *do ser e do conhecimento* (ou da compreensão) que desde Hegel se denomina ‘dialética’”)¹². Em contrário à dialética hegeliana, 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.

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”¹³. 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”¹⁴. 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, comatê-la com tenacidade, enfim, *trabalhar-se*.”¹⁵

Enquanto, no idealismo hegeliano, a história se apresenta como o constante devir dialético da realidade e visando o homem como seu resultado, o pensamento marxiano – “o marxismo vivo” de que trata Sartre – toma uma compreensão díspar: como para Engels, o homem faz história em situações historicamente dadas. Em carta para Plekhanov, escreve:

“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 sua história; mas o fazem em um meio dado que os condiciona, sobre a base de condições reais anteriores, entre as quais as econômicas – por mais influenciadas que possam ser pelas outras condições, políticas e ideológicas – não deixam de ser, em última instância, as condições determinantes, constituindo, de

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

¹³ Ibidem. p. 13.

¹⁴ Ibidem. p. 14.

¹⁵ Ibidem. p. 16.

ponta a ponta, o fio que guia toda compreensão possível.” (ENGELS apud SARTRE, 1972, p. 31).

O marxismo, pois, dirige uma censura similar a Hegel, embora de outra perspectiva: para Sartre, Marx teria atribuído a Hegel a coincidência entre objetivação e alienação – isto é, a exteriorização do homem no mundo com a volta contra o homem de sua exteriorização. Uma vez que a alienação em Marx surge como resultado de um conflito entre as forças produtivas e as relações de trabalho, esta não provém de uma dialética, mas sim da História; o homem não se reconhece em seu produto e seu labor aparece como força inimiga. É ao que atenta quando escreve: “Já que a alienação surge como o resultado deste conflito, é uma realidade histórica e perfeitamente irredutível a uma ideia; para que os homens dela se libertem e para que seu trabalho se torne a pura objetivação de si mesmos (...) é necessário o trabalho *material* e a *praxis* revoluconária”¹⁶. Declara então o filósofo que Marx tem razão contra ambos Kierkegaard e Hegel, uma vez que afirma tanto a especificidade da dimensão vivida da existência humana quanto o homem concreto em sua realidade objetiva.

No pensamento sartreano, o marxismo no século XIX havia porém se esclerosado: os filósofos marxistas haviam cristalizado uma totalização materialista histórica – à época uma tentativa de interpretação da realidade e também de retomada da história – que fazia-se por consequência presente em diferentes estudos e obras filosóficas de então. Em contrário, deveria o marxismo refletir as opiniões pré-concebidas da planificação, em vez de apoiar-se numa violência idealista – “violando a experiência, negligenciando os dados e, sobretudo, conceptualizando o acontecimento *antes* de tê-lo estudado”¹⁷. Seus métodos, porém, eram insuficientes por carecerem de uma dialética fenomenológica a fim de explicar ou revelar a dimensão subjetiva dos indivíduos na sociedade em questão – ou ainda, suas dimensões *vividas* e suas totalizações históricas. O idealismo marxista, portanto, estenderia a noção empírica até a perfeição, rejeitando dados equívocos da experiência sob risco de extraviação.

Ressalta-se que Sartre dirige sua crítica aos marxistas, e não ao seu precursor: “(...) em nenhum caso, nos trabalhos de Marx, esta perspectivação pretende impedir ou tornar inútil a apreciação do processo como totalidade *singular*.”¹⁸. Esta esclerose, no entanto, não correspondia então a um envelhecimento: produzida por uma conjuntura mundial em particular, o marxismo tal qual o existencialismo aborda a experiência em busca de sínteses

¹⁶ SARTRE, J-P. Questão de Método. 1972. p. 17.

¹⁷ Ibidem, p. 23-24.

¹⁸ Ibidem. p. 26.

concretas, porém não pode concebê-las de outro modo que não “no interior de uma totalização em movimento e dialética que nada mais é do que a história (...) uma totalização que se totaliza sem cessar”¹⁹. Os fatos – os fenômenos – apresentavam não como aparições isoladas, pois por se darem em conjunto, encontravam-se ligados na unidade superior de um todo por relações internas. Ao abordar o processo histórico por meio de esquemas universalizantes e totalizadores, representa-o no pormenor e no conjunto, revelando em cada acontecimento uma parte do todo além de sua significação particular. “Assim, o marxismo vivo é heurístico. (...) Em Marx, nunca encontramos *entidades*: as totalidades (por exemplo, ‘a pequena burguesia’ em *O 18 Brumário*) são vivas; elas se definem por si mesmas no quadro da pesquisa”²⁰.

Para Sartre, “uma filosofia, quando está em plena virulência, não se apresenta nunca como uma coisa inerte, como a unidade passiva e já terminada do Saber; nascida do movimento social, ela própria é movimento e morde o futuro (...) a confiança que tem em si mesma e no seu desenvolvimento futuro apenas reproduz as certezas da classe que a sustenta”²¹. Entre os séculos XVII e XX, o filósofo identifica três momentos de criação filosófica: em primeiro, Locke e o cartesianismo; seguido de Kant e o hegelianismo; e, por fim, Marx. Estas três filosofias se apresentam, para Sartre, como “o humo de todo o pensamento particular e o horizonte de toda cultura” e “insuperáveis enquanto o momento histórico de que são expressão não tiver sido superado”²². Uma crise filosófica, portanto, seria para o autor a expressão de uma crise social em particular, ao passo que qualquer superação do marxismo à época seria uma pretensa volta ao pré-marxismo ou a redescoberta de um pensamento já contido em sua filosofia. Surpreende-se, pois, que o existencialismo – “este protesto idealista contra o idealismo”²³ – tenha sobrevivido a um possível declínio do hegelianismo, ainda que tenha sido eclipsado: o esquema da *luta de classes* foi sumariamente utilizado como forma de interpretação dos acontecimentos políticos da época – como uma espécie de grade, para o filósofo, mais cômoda que verídica – até a compreensão do concreto como história e da ação como dialética, após a primeira metade do século XIX, quando rui a compreensão materialista histórica do socialismo como síntese de um movimento dialético entre o capitalismo (tese) e crise econômica (antítese). Pergunta-se, então: “Por que, pois, guardou o ‘existencialismo’ sua autonomia? Por que não se dissolveu no marxismo?”²⁴

¹⁹ SARTRE, J-P. *Questão de Método*. 1972. p. 30.

²⁰ *Ibidem*. p. 27.

²¹ *Ibidem*. p. 10.

²² *Ibidem*. p. 12.

²³ *Ibidem*. p. 18.

²⁴ *Ibidem*. p. 23.

Nota-se que, em sua visão, “toda filosofia é prática, mesmo aquela que parece, de início, a mais contemplativa; o método é uma arma social e política. (...) Assim, a filosofia permanece eficaz enquanto vive a *praxis* que a engendrou, que a sustém e é por ela iluminada.”²⁵ Neste ponto, o existencialista francês dirige uma crítica a seu contemporâneo Lukács, filósofo e marxista húngaro, para quem teriam os intelectuais burgueses constrangido-se a “abandonar o método do idealismo, embora salvaguardando seus resultados e seus fundamentos: daí a necessidade histórica de um ‘terceiro caminho’ (entre o materialismo e o idealismo) na existência e na consciência burguesa no curso do período imperialista”. A este, Sartre inequivocadamente contesta: o marxismo havia estacionado, uma vez que precisamente por querer transformar o mundo, por visar “o tornar-se mundo da filosofia”, ou ainda por querer ser *prática*, este havia operado na filosofia uma cisão que levaria a teoria e a *práxis* para lados opostos. O Partido Comunista havia reservado-se o direito de interpretar os acontecimentos, transformando então a teoria num Saber puro e cristalizado e a prática num empirismo sem princípios. Esta busca de uma planificação imposta por uma burocracia que não reconhecia seus erros tinha por contrapartida um idealismo absoluto: submetiam-se *a priori* os homens e as coisas às ideias, e quando a experiência não confirmava suas teses, é porque estava em erro ou agiam em contrarrevolução. Deste modo, teria Lukács e seu “voluntarismo marxista” reduzindo a análise por forçar uma significação dos acontecimentos, desnaturar fatos ou mesmo inventá-los para encontrar noções sintéticas já imutáveis e totalizadas; haviam, pois, Lukács – junto a outros filósofos da época – “fechado os conceitos abertos do marxismo no Saber passado, tomando-o em erro como saber eterno”²⁶.

O método progressivo-regressivo

O existencialismo – e a ontologia fenomenológica que desenvolvera em *O Ser e o Nada* – viriam pois a acrescer ao marxismo um horizonte de compreensão faltante em diversos estudos de marxistas e filósofos do século XIX. Propõe então, no terceiro capítulo de *Questão de Método*, o que chamaria método progressivo-regressivo:

Observa-se que Sartre demonstra-se de acordo com o método “simples e irreprochável”²⁷ proposto pelo seu contemporâneo, o filósofo e marxista francês Lefebvre.

²⁵ SARTRE, J-P. *Questão de Método*. 1972. p. 10-11.

²⁶ *Ibidem*. p. 11.

²⁷ *Ibidem*. p. 46.

Para além de uma observação descritiva, informada pela experiência e por uma teoria geral, nota que sua sociologia apresenta a realidade camponesa numa complexidade dual: como grupo, de posse de técnicas agrícolas e de uma produtividade definida em relação a essas que determina a sua estrutura social, mas que também se volta para esta e a condiciona. Para além desta análise – de compreensão analítica-regressiva da realidade por meio de aspectos territoriais, demográficos, de estrutura familiar, religião etc. –, adiciona-se um esforço histórico-genético, no sentido de reencontrar uma elucidação do presente por fins de explicação destas duas complexidades, que “reagem uma sobre a outra”. Em 1953²⁸, explicitaria por meio deste, por exemplo, o fato rural americano: “o povoamento se operou em terra livre e a ocupação do solo se efetuou a partir das cidades (enquanto a cidade na Europa se desenvolveu em meio camponês). Explicar-se-á assim (*por meio da história*) o fato de que a cultura camponesa seja propriamente inexistente (...) uma degradação da cultura urbana”.²⁹

Salvo as modificações que podem-se impor os objetos, Sartre atenta-se a considerar válido o método de descrição fenomenológica e duplo movimento de regressão após progressão válido para toda a antropologia. Enquanto o idealismo marxista trataria o objeto o processo histórico e o processo histórico no objeto, substituindo-se um e outro por considerações abstratas, o método existencialista proposto pelo filósofo visa permanecer heurístico, isto é, simultaneamente regressivo e progressivo. “É preciso ir mais longe e considerar em cada caso o papel do indivíduo no acontecimento histórico”³⁰ – trata-se, pois, de acrescentar uma dimensão fenomenológica ao marxismo e aos estudos marxistas que vise revelar a dimensão subjetiva, ou ainda, vivida dos indivíduos em determinada época e sociedade, ainda que este movimento dialético não presuma uma totalização sintética cristalizada, mas sim revelada por via de uma tensão no momento de deparar-se a tese à antítese. É o desenvolvimento da filosofia dialética, portanto, sem um esforço real de totalização, que tenta integrar os dados da sociologia e da psicanálise ao Saber:

“Assim, a integração da sociologia no marxismo é tanto mais fácil quanto ela se cristalizaria no essencialismo e no descontínuo; retomada – como o *momento* de um epirismo supervisionado – no movimento de totalização histórica, ela reencontrará sua profundidade e sua vida, mas ela é que manterá a irredutibilidade relativa dos campos sociais, ela é que fará ressaltar (...) as resistências, as repressões, as ambiguidades e os equívocos.” (SARTRE, 1972, p. 70).

²⁸ LEFEBVRE, H. “Perspectives de sociologie rurale.” Cahiers de sociologie, 1953.

²⁹ SARTRE, J-P. Questão de Método. 1972. p. 47.

³⁰ Ibidem. p. 108.

É o que exprime Sartre quando anteriormente escreve: “Para nós a verdade torna-se, ela *é* e *será* devinda. É uma totalização que se totaliza sem cessar; os fatos particulares nada significam, não são nem verdadeiros nem falsos enquanto não forem referidos pela mediação de diferentes totalidades parciais à totalização em curso”³¹ Por sermos *pro-jeto*, a compreensão regressiva é inteiramente possível: a *compreensão* é o movimento totalizador que reúne o Ser, o Outro – o “Não-eu-não-objeto”³² – e o mundo na unidade sintética de uma objetivação em curso. O método progressivo-regressivo, portanto, determinaria progressivamente o objeto aprofundando a época, e a época aprofundando o objeto, determinando-se o horizonte de possibilidades, instrumentos etc. à época, até que este envolvimento recíproco ponha por si mesmo um “termo provisório” à pesquisa – isto é, um momento de síntese, ainda que incompleto ou em tensão.

Por sermos humanos e vivermos em um mundo humano, todos os objetos que encontramos e nos rodeiam são signos – tudo é sempre significante e as significações revelam-nos os humanos e as relações humanas através das estruturas de nossa sociedade. Mas tais significações não aparecem porém na medida em que nós mesmos os significamos: nossa compreensão do Outro, 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. As condições materiais, observa Sartre, “impõem uma necessidade de fato (...) que só pode ser apreendida através das construções humanas”³³: os objetos estão diante de nossos olhos, mas devem impor-se vê-los como são, sem negligenciar qualquer uma de suas estruturas. Encontram-se então neste livre desenvolvimento condições para esboçar a *situação* de um objeto em relação ao conjunto social e de sua totalização no interior do processo histórico.

Considerações finais

Enquanto a liberdade, na ontologia fenomenológica que desenvolve Sartre, se caracteriza como a essência do ser humano, determinado por via de suas estruturas de *para-si* e *em-si*, não assumindo coincidência entre si. Este se lança em direção ao mundo, num movimento consciente e intencional que o apreende, interiorizando a objetividade (em subjetivação da exterioridade) e exteriorizando a subjetividade (em objetivação da

³¹ SARTRE, J-P. Questão de Método. 1972. p. 30.

³² Ibidem. p. 364.

³³ Ibidem. p. 134.

interioridade). Por ser também facticidade (em-si), ainda que não coincida com esta, esbarra porém nas limitações de ordem material, impostas por liberdades Outras em momentos históricos distintos e/ou simultâneos que estruturam a situação de um indivíduo em sua totalização histórica – a que uma libertação social pode se tornar o horizonte de uma tentativa de totalização em curso, a partir dessa essência que orienta o movimento dialético da consciência ao mundo e para si mesma. Frente ao absurdo da existência, convém lembrar o mito de Sísifus pensado por Camus: ante a condenação perpétua de percorrer-se uma pedra ao cume de uma montanha que sempre rolaria abaixo, em contrário a seus esforços, é preciso revoltar-se; viver a contradição histórica em sua subjetividade; e imaginar Sísifus a sorrir, uma vez que este não se define por sua historicidade, mas pela possibilidade permanente de viver *historicamente* as rupturas que subverte e que resultam em transformações sociais.

De Kierkegaard aos ideólogos marxistas, em vias de distinguir o ser do saber, descreveram a “região ontológica”³⁴ da existência desconsiderando o lugar privilegiado do ser humano no mundo – histórico, definido sem cessar pela *práxis*, por via da interiorização e pela superação das relações interiorizadas, como o existente que é e aparenta em sua exterioridade por via de suas estruturas fundamentais. A mecânica clássica das ciências em geral, como nota Sartre em uníssono a Husserl, *utiliza* o espaço e o tempo como meios homogêneos e contínuo, mas não se interroga sobre o tempo, o espaço ou o movimento; da mesma maneira, fazem as ciências humanas, que não se interrogam sobre o humano, estudando-o por via do desenvolvimento e das relações dos fatos humanos, apreendendo-o em sua aparição como o significante no qual se constituem fatos particulares, e determinado por significações na qual se formam as estruturas de sociedades, grupos, instituições etc. Ainda para Sartre, mesmo que a experiência fornecesse a totalidade dos fatos que condizem a grupo e que tais fatos fossem rigorosamente relacionados objetivamente, a “realidade humana” não se faria deste modo mais acessível que o espaço da geometria ou da mecânica, uma vez que o seu estudo não visa revelá-la, mas constituí-la por leis em via da exposição de seus processos e suas relações funcionais.

À medida que a antropologia perceber-se a negar o humano ou pressupô-lo como o etnólogo, deve-se empenhar a superar tal contradição que reside não num Saber, mas na própria realidade, devendo-se a um todo organizado e constituindo-se, por si própria, como antropologia estrutural e histórica: uma tarefa de integração que acredita Sartre encontrar não

³⁴ SARTRE, J-P. Questão de Método. 1972. p. 137.

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. Na linguagem, o humano se designa enquanto é seu objeto e, portanto, volta-se ela sobre si mesma, enquanto a dialética adquire uma dimensão de indefinida repetição, de maneira integral em cada um de seus processos, sejam estes individuais ou coletivos. 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: quer este, pois, situar o humano em sua classe e nos conflitos que o opõem a outras classes, a partir do modo e das relações de produção, interrogando-se sua *situação* a partir da *existência*, interrogando-se e tornando-se interrogação enquanto interrogador e reintroduzindo “a insuperável singularidade da aventura humana”, apresentando-se a compreensão da existência como o fundamento humano para uma antropologia marxista e resguardando-se o existencialismo à sua autonomia até que o encontremos não em uma investigação em particular, mas superado e conservado como o fundamento de suas investigações pelo movimento totalizante da filosofia.

Referências bibliográficas

- 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.