


## Sartre sob a mira do estruturalismo: antropologia filosófica versus antropologia estrutural

*Sartre under the crosshairs of structuralism: philosophical anthropology versus structural anthropology*

 10.21680/1983-2109.2022v29n60ID30228

**Gustavo Fujiwara**

Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

 0000-0002-3971-9632

fujiwaragustavo@gmail.com

**Resumo:** O artigo em tela busca apresentar o embate entre, de um lado, a antropologia filosófica de Sartre e, de outro, a antropologia estrutural de Lévi-Strauss. Para esta lida, trazemos à baila o díptico Sartreano *Questions de Méthode* (1957) e *Critique de la Raison dialectique* (1960) e a obra levistraussiana *La pensée sauvage* (1962). Através deste confronto, objetivamos especificar a referida antropologia de Sartre e o modo ela, em pleno “vórtice estrutural”, responde à questão da estrutura.

**Palavras-chave:** Existencialismo; Estruturalismo; Antropologia; Práxis; Estrutura.

**Abstract:** This article seeks to present the confrontation between, on the one hand, Sartre's philosophical anthropology and, on the other, Lévi-Strauss' structural anthropology. To this purpose, we bring to light the Sartrean diptych *Questions de Méthode* (1957) and *Critique de la Raison dialectique* (1960) and the Levistraussian work *La pensée sauvage* (1962). Through this confrontation, we aim at specifying the aforementioned anthropology of Sartre and the way it, in the midst of the “structural vortex,” responds to the question of structure.

**Keywords:** Existentialism; Structuralism; Anthropology; Praxis; Structure.

### I - INTRODUÇÃO: SARTRE E A FUNDAMENTAÇÃO DA ANTROPOLOGIA

O prefácio do primeiro tomo de *L'Idiot de la famille* (1971) coloca a questão a ser escrutinada ao longo dos três tomos desta monumental biografia existencial acerca do escritor francês Gustave Flaubert, qual seja: “o que podemos saber de um homem, hoje?” (Sartre, 1971, p. 7). A pergunta, muito embora soe despretensiosa e mesmo simplória, é de larga visada filosófica, pois, nela, está amalgamado todo o

projeto sartreano de uma antropologia filosófica; projeto que, segundo o próprio Sartre, começara a ser empreendido logo após sua *magnum opus*, *L'être et le néant* (1943)<sup>1</sup>: “há quinze anos eu busco algo. Trata-se, caso se queira, de dar um fundamento político à antropologia” (Sartre, 1987, p. 9)<sup>2</sup>. No encaixe desta observação, um dos fios teóricos que perpassam e modalizam o programa filosófico-antropológico “o que podemos saber de um homem, hoje?” diz respeito a esta necessidade de fundamentar, *politicamente*, a antropologia. E tal fundamento, por seu turno, não será senão o homem, afinal, como dirá o filósofo em “L'Anthropologie”<sup>3</sup>:

(...) considero que o campo filosófico é o homem, isto significa que todo outro problema não pode ser concebido senão em relação ao homem. (...) Tudo o que concerne o mundo filosoficamente é o mundo no qual está o homem, e necessariamente o mundo no qual está o homem em relação com o homem que está no mundo. O campo filosófico é limitado pelo homem (Sartre, 1987, p. 83).

Vejamos, aliás, que a busca fundacional da antropologia é um dos temas maiores, se não um dos fios condutores *par excellence*, do díptico *Questions de méthode* (1957) e *Critique de la Raison dialectique* (1960)<sup>4</sup>: lemos no prefácio a estas duas obras que o programa teórico a ser perseguido é aquele do desvelamento da existência de uma “*Verdade do homem*” (Sartre, 1972, p. 10) como solo primeiro

<sup>1</sup> Doravante abreviado *EN*. Embora o projeto de uma antropologia filosófica seja mais facilmente identificado em *Cahiers pour une morale* (1949) - “a Sociedade é a primeira concreção que faz passar da ontologia à antropologia. (...) A realidade-humana surge no meio das outras. Isso se traduz antropologicamente por: o homem existe em sociedade” (Sartre, 1983, p. 124) -, Cabestan, para o verbete “Anthropologie” do *Dictionnaire Sartre*, assevera que *EN* “oferece a nós os fundamentos ontológicos da antropologia e, nesta lida, esboça suas grandes linhas. (...) (E) através da determinação dos conceitos de homem e de situação, as descrições ontofenomenológicas de *L'Être et le néant* fornecem a nós os elementos fundamentais de uma antropologia”; mas é somente em *Cahiers pour une morale*, “a partir do momento no qual o homem é enquadrado em relação com seus semelhantes, que passamos da ontologia à antropologia” (Cabestan 2013, p. 33-34). Como quer que seja, o próprio Sartre em *EN* frisa que as investigações realizadas ali não estão ancoradas em uma descrição ontofenomenológica do social, mas, sim, em sua própria consciência singular: “(...) quando eu descrevi a consciência, não podia se tratar de uma natureza comum a certos indivíduos, mas bem de *minha* consciência singular que, como liberdade, é para além da essência” (Sartre, 2010, p. 482). Esta afirmação, aliás, é ratificada mais tarde pelo filósofo em entrevista para *New Left* nos anos 70: “*L'être et le néant* traça uma experiência interior sem nenhuma relação com a experiência exterior – tornada, em um certo momento, historicamente catastrófica – do intelectual pequeno-burguês que eu era” (Sartre, 1987, p. 102).

<sup>2</sup> O excerto diz respeito à entrevista intitulada “*Les écrivains en personne*” que o filósofo concederá para Madeleine Chapsal nos anos 1960. Aqui, nós utilizamos a versão reeditada em *Situations*, IX.

<sup>3</sup> Entrevista que Sartre concedeu para os *Cahiers de philosophie* nos anos 1966 e reeditada posteriormente em *Situations*, IX.

<sup>4</sup> Doravante abreviados respectivamente como *QM* e *CRD*. Sobre *QM*, vale ressaltar o seguinte: trata-se de um texto originalmente publicado em 1957 a partir do convite dos editores da revista polonesa *TWÓRCZO'SC*. Para o presente número, os editores haviam solicitado ao filósofo que escrevesse sobre a situação do existencialismo naquele momento. O texto, que primeiramente se chamava *Existentialisme et Marxisme*, é depois reeditado em *CRD* sob o título *Questions de méthode*.

<sup>5</sup> A questão acerca de uma “*Verdade do homem*” desemboca na questão sobre a Razão dialética em oposição à Razão analítica: “(...) o objetivo de minha pesquisa será estabelecer se a Razão positivista das Ciências naturais é bem aquela que reencontramos no desenvolvimento da antropologia ou se o conhecimento e a compreensão do homem pelo homem implicam não só métodos específicos, mas uma nova Razão, ou seja, uma nova relação entre o pensamento e o seu objeto. Ou por outras palavras, haverá uma Razão dialética?” (SARTRE, 1972, p. 10). Sumariamente, a razão analítica, em oposição à dialética, diz respeito a um tipo de razão cuja *démarche* estabelece relações em exterioridade, e na qual o observador, nesse sentido, permanece exterior ao objeto visado.

da antropologia. Para o filósofo, portanto, a antropologia precisa ser fundamentada porque ela “nega o homem” (Sartre, 1972, p. 104), diagnóstico igualmente reforçado quando da conferência do filósofo em Araraquara: “devemos buscar o fundamento da Antropologia. Porque a Antropologia atual não possui fundamento” (Sartre, 2005, p. 50). Este fundamento, já o dissemos, será o homem que, para Sartre, é uma *práxis*, isto é, um movimento prático de ultrapassagem do dado rumo a seus possíveis, uma ultrapassagem que totaliza a História tanto quanto ela a totaliza: “para nós, o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela ultrapassagem de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, embora nunca se reconheça em sua objetivação” (Sartre, 1972, p. 63). Uma *práxis*, por sua vez, será definida pelo filósofo como projeto organizador “ultrapassando condições materiais rumo a um fim e se inscrevendo, pelo trabalho, na matéria inorgânica como remanejamento do campo prático e reunificação de meios em vista de alcançar o fim” (Sartre, 1972, p. 687). A pergunta - “será que, hoje, possuímos os meios de constituir uma antropologia estrutural e histórica?” (Sartre, 1972, p. 9) - terá como resposta, reiteremos, o homem e este, por seu turno, será uma *práxis*-projeto. Senão vejamos.

## II – A PRÁXIS-PROJETO

A já mencionada fundamentação filosófica da antropologia vai de par com outro objetivo central de *QM/CRD*, qual seja, a “regeneração” do pensamento marxista através do bom uso do pensamento dialético. Para Sartre, o pensamento de Marx fora deturpado pelos burocratas da *Diamat (Dialektischer Materialismus)*. Para estes, a História possui um movimento totalizador autônomo e teleológico e os homens, nesse processo, não passam de meros objetos sujeitos a leis mecanicistas. Esse marxismo, tornado uma “escolástica da totalidade”,

(...) consiste unicamente em se desembaraçar do detalhe, em forçar a significação de alguns eventos, em desnaturar os fatos ou mesmo inventá-los para reencontrar, por

---

Ainda, a oposição entre essas duas razões poderia ser resumida assim: enquanto a razão dialética é fundamento da História ao conservá-la e ultrapassá-la, o que indica que os homens sempre podem fazer algo com aquilo que fizeram dele, a razão analítica, por seu turno, é causal e determinista: “assim, é desqualificada a razão analítica, que suprimia toda referência à finalidade e que impedia pensar a negação (o fato do homem ser movimento de negação do dado rumo ao não-dado). Apenas a Razão dialética pode compreender a *práxis* (...)” (Tomès, 2013, p. 493). A razão dialética, portanto, é a própria *práxis* fazendo e sendo feita pela História, algo que podemos compreender quando Sartre, recuperando a observação engelsiana segundo a qual são os próprios homens que fazem a sua história, mas em determinado meio que os condiciona, nota que, “(...) ela rejeita definitivamente o determinismo e a razão analítica como método e regra da história humana. A racionalidade dialética já está inteiramente contida nesta frase e deve apresentar-se como unidade dialética e permanente da necessidade e da liberdade” (Sartre, 1972, p. 131).

debaixo deles, como sua substância, ‘noções sintéticas’ imutáveis e fetichizadas (Sartre, 1972, p. 28).

*En résumé*, o marxismo estaria estagnado por desconsiderar o indivíduo no processo de totalização-em-curso da História, isto é, por subjugar o singular a um universal tramado por unicamente através de leis mecânicas e causais alheias ao próprio homem. Contra um tal idealismo histórico, faz-se necessário, tal qual na reestruturação da antropologia, recuperar o sujeito, logo, a *práxis*. Se, por um lado, Sartre reivindica o materialismo histórico e concebe a História como totalização, por outro, não recua em relação à premissa estabelecida desde *EN*, qual seja, a espontaneidade da liberdade. Agora sob o nome de *práxis*, essa liberdade estabelece que o indivíduo, apesar de alienado pelas condições materiais na qual se encontra, é sempre capaz de fazer algo com aquilo que fizeram dele:

Encontramos essa superação na raiz do humano e, antes de tudo, na necessidade: é ela que associa, por exemplo, a escassez<sup>6</sup> de mulheres nas ilhas Marquesas, como fato estrutural do grupo, à poliandria como instituição matrimonial. Com efeito, essa escassez não é uma simples carência: sob sua forma mais nua, ela expressa uma situação na sociedade e contém já um esforço para superá-la; a conduta mais rudimentar deve ser determinada, de uma só vez, em relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a um certo objeto por vir que ela tenta fazer nascer. E a isso que damos o nome de *projeto*. Desse modo, definimos uma dupla relação simultânea; em relação ao dado, a *práxis* é negatividade: mas trata-se sempre da negação de uma negação; em relação ao objeto visado, é positividade: mas esta leva ao ‘não-existente’, ao que *ainda não foi*. Simultaneamente, fuga e salto para frente, recusa e realização, o projeto retém e desvela a realidade superada, recusada, pelo próprio movimento que a supera (...) (Sartre, 1972, p. 63-64).

O indivíduo, mesmo alienado, não deixa de ser uma *práxis* constituinte que interioriza a exterioridade (as condições sociais, culturais, econômicas, familiares, etc.) e a (re)exterioriza de modo singular, ou seja, como realidade negada e ao mesmo tempo conservada. Nesse sentido, ao invés de concebermos o homem como simples objeto à mercê de leis teleológicas ou mecanicistas, far-se-á preciso que o compreendamos como agente que, interiorizando as contradições do social, faz com que tais contradições se modifiquem umas às outras “na

<sup>6</sup> A alienação, enquanto fenômeno inevitável, está intimamente ligada ao que o filósofo francês, em *QM*, e depois em *CRD*, designará por escassez (*rareté*). No ensaio dos anos 1957, Sartre, sem ainda fundamentar teoricamente a escassez, assevera que: “Seguramente, quaisquer que sejam os homens e os eventos, eles aparecem até aqui nos quadros da escassez, isto é, em uma sociedade ainda incapaz de libertar-se de suas necessidades, portanto, da natureza, e que se define, por isso mesmo, segundo suas técnicas e ferramentas (...)” (Sartre, 1972, p. 85). Em *CRD*, a relação dos indivíduos com a materialidade do campo prático-inerte “manifesta-se em nossa História sob uma forma particular e contingente, pois toda a aventura humana – pelo menos até aqui – é uma luta implacável contra a escassez” (Sartre, 1972, p. 201). N’outras palavras, a escassez é uma estrutura fundamental da relação dos homens com seu ambiente material e ela designa o fato de que “não há o suficiente para todos” (Sartre, 1972, p. 204), isto é, o fato de que há um excedente de homens em relação aos recursos disponíveis. Em linhas gerais, poderíamos dizer que, se por um lado a História supõe que o sujeito seja razão constituinte da dialética, por outro, a totalização é sempre realizada em um mundo (prático-inerte) determinado pela escassez, “desequilíbrio brusco que fissura a sociedade em todos os níveis” (Sartre, 1972, p. 203).

unidade de um mesmo projeto e, por isso mesmo, (constituam) uma realidade nova” (Sartre, 1972, p. 71). Essa “realidade nova”, produto da dupla interiorização do exterior e de sua (re)exteriorização, é precisamente o que engendra a totalização-em-curso da História humana, totalização que, seguramente, figura como um dos operadores centrais no arranjo conceitual de *CRD*, pois remete à atividade sintética da ação/atividade humana, logo, à *práxis* humana, Razão dialética constituinte da História<sup>7</sup>, Razão constituída: “o fundamento do marxismo, como antropologia histórica e estrutural, é o próprio homem, enquanto a existência humana e a compreensão do humano não são separáveis” (Sartre, 1972a, p. 108).

Partindo do homem como ser histórico, *práxis* e Razão constituinte da dialética histórica<sup>8</sup>, Sartre poderá, de uma só vez, regenerar o marxismo e conferir à antropologia um fundamento que lhe é devido, pois, sem a *práxis*, as investigações antropológicas não passam de um amalgama de conhecimentos empíricos com induções positivistas. Façamos notar, ponto fundamental aqui, que a fundamentação da antropologia não será fornecida senão pelo próprio marxismo regenerado, isto é, por um marxismo no qual a multiplicidade das *práxis* são Razão constituinte da dialética e da História.

### III - O EXISTENCIALISMO DURANTE O “VÓRTICE ESTRUTURAL”

Enquanto a antropologia filosófica de Sartre perscruta uma “Verdade do Homem” e pretende recuperar o movimento dialético de totalização em curso da História ao referi-la à *práxis*-projeto, Lévi-Strauss, sobretudo no último capítulo de seu *La pensée sauvage*, “Histoire et dialectique” (capítulo dirigido contra Sartre), coloca em cheque as noções de sujeito, História e dialética<sup>9</sup>. Como veremos, sua crítica está estruturada pelo *leitmotiv* teórico da famigerada “morte do sujeito” ou, se quisermos, no projeto de superação das ditas “filosofias do sujeito” ou “filosofias da subjetividade”. Para *entrée en matière* façamos então

<sup>7</sup> “(...) se algo como uma razão dialética existe, ela se descobre e se funda em e através da *práxis* humanas, dos homens situados em uma certa sociedade, em certo momento de seu desenvolvimento” (Sartre, 1972, p. 129) ou ainda “(...) a *práxis* individual, sempre inseparável do meio que constitui, que a condiciona e que a aliena, é ao mesmo tempo a própria Razão constituinte no seio da História apreendida como Razão constituída” (Sartre, 1972, p. 178-179).

<sup>8</sup> “(...) o único fundamento concreto da dialética histórica é a estrutura dialética da ação individual” (Sartre, 1972, p. 279).

<sup>9</sup> No limite, Lévi-Strauss visa desautorizar a filosofia e, do mesmo modo, o lugar de destaque da filosofia da história: “É em *La pensée sauvage*, peça central do dispositivo estruturalista, que Lévi-Strauss desfere sua munição contra Sartre, verdadeira resposta diferente de *Critique de la Raison dialectique*, particularmente polêmico, pois não é apenas o carisma de Sartre que é visado, mas o estatuto da filosofia como disciplina-rainha e o lugar privilegiado dado à filosofia da história, ao historicismo, que é expulso do horizonte estrutural” (Dosse, 1991, p. 23).

uma breve reconstituição do cenário intelectual e político destes “anos estruturais”, anos nos quais a filosofia Sartreana é eclipsada, contestada e rechaçada pela nova geração intelectual em ascensão, afinal,

O estruturalismo para triunfar devia, como toda tragédia, matar. Ora, a figura tutelar dos intelectuais do pós-guerra era Jean-Paul Sartre. Desde a Liberação, ele teve um impacto particular ao fazer com que a filosofia descesse à rua. Mas esta, pouco a pouco, coloca a ele o rumor persistente de temas novas balizados por uma geração ascendente que, progressivamente, o abandona à beira da estrada (Dosse, 2015, p. 19)<sup>10</sup>.

Pois bem, se no imediato pós-guerra a *intelligentsia* francesa é “dragada” pelo “vórtice do comunismo”<sup>11</sup>, a partir do final dos anos 50 lidamos com uma nova espécie de “vórtice” que, ao contrário do primeiro, ou melhor, como reação a ele, “rechaçará”, salvo raras exceções, o marxismo e tudo o que dele decorre – a dialética, a História, a *práxis* -. Uma tal posição crítica é resultado direto do crescente “desencantamento” da intelectualidade francesa em relação ao comunismo<sup>12</sup>, “desencantamento” este acelerado sobretudo depois das revelações, feitas por Kruschew no ano de 1956, dos supostos crimes de Stalin e com a invasão soviética à Hungria na tentativa de contenção dos levantes populares:

(...) o ano de 1956 é o ano das rupturas para uma boa parte da *intelligentsia* francesa. Ele prepara o solo para das futuras crianças de 1966. Este ano é a verdadeira hora de nascimento do estruturalismo enquanto fenômeno intelectual que vem tomar o lugar do marxismo. Ao otimismo da Liberação, que havia se exprimido na filosofia existencialista, substitui-se uma relação desencantada com a história (Dosse, 2015, p. 191).

Beneficiado pela crise soviética de 1956, o estruturalismo instaura, em um elã contestador do passado e do presente, “o determinismo e a objetivação que excluem o sujeito, demasiado aleatório, e a história, demasiado contingente, em favor de um modelo tão rigoroso quanto o das ciências da natureza: a linguística estrutural” (Dosse, 2015, p. 198). O então novo “vórtice” ou, para empregarmos expressão pinçada de Dosse (2015, p. 9), “momento estruturalista”, arrasta quase

<sup>10</sup> “Mesmo depois de sua morte, Jean-Paul Sartre havia se tornado alguém que não interessava. Quando, depois de sua morte, um editor americano quis comprar os direitos da edição de sua biografia, e que Sartre naturalmente imaginava que estivesse sendo preparada, ele descobriu que nenhum editor francês havia julgado valer a pena investir em tal trabalho. Sartre sumira de vista no Quinto Arrondissement (...)” (Hobsbawm, 1990, p. 100).

<sup>11</sup> Expressão que tomamos de empréstimo da obra *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*, de Judt.

<sup>12</sup> Desencantamento, igualmente, pelas Filosofias da História. Como assevera Delacampagne, a filosofia da história fora um gênero privilegiado pela tradição intelectual europeia até a primeira metade do século XX. No entanto, a partir da invasão soviética da Hungria (1956) e da antiga Tchecoslováquia (1968), sua notoriedade, na França, começa a declinar consideravelmente até alcançar o seu clímax no desencantamento consecutivo ao famigerado Maio de 68: “desde então, basta olhar para trás para perceber que a *Crítica da Razão Dialética* de Jean-Paul Sartre (1960) continua a ser uma das últimas – se não a última – das grandes filosofias da história sistematicamente desenvolvidas” (Delacampagne, 2005, p. 111).



que a totalidade dos intelectuais franceses<sup>13</sup> e, sob a égide do paradigma estrutural, anuncia, em teoria, a famigerada “morte do sujeito”. Morte, aliás, acompanhada pelo paulatino declínio da Filosofia que figurava como “mestra soberana” do panteão intelectual e acadêmico francês<sup>14</sup>, até que, no fim dos anos 1960, é “o próprio nome da disciplina que tende a apagar-se. São vários os que preferem falar de ‘teoria’ ou apresentar seus trabalhos como pesquisas de ponto em uma disciplina positiva, sob a vanguarda da psicanálise ou da linguística” (Descombes, 1989, p. 147). Aqueles que denunciavam, em nome do paradigma estrutural, as pretensões metafísicas do homem-sujeito ou, para empregarmos o vocabulário Sartreano, da *práxis*, deveriam contestar igualmente a própria filosofia, pois “criticar o sujeito era necessariamente criticar a filosofia, e criticá-la de fora, isto é, criticá-la como teoria puramente especulativa opondo-lhe os resultados de uma teoria positiva” (Descombes, 2018, p. 9-10). Verdadeira “idade de ouro das ciências humanas”, os anos 60 são atravessados por um cálido *frisson* de “teoria”, de tal modo que Judt (2005, p. 398), por exemplo, reporta-se a estes anos como a “grande era da Teoria”. No entanto, “teoria”, naquele contexto marcado pelo estrutural, não se referia mais à filosofia:

(...) os mais célebres filósofos da Europa Ocidental do período — Bertrand Russell, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Benedetto Croce, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre — já estavam mortos, idosos ou envolvidos em outras questões (...). No sentido então em voga, “Teoria” significava algo bastante diverso. Ocupava-se, principalmente, em “interrogar” (termo da arte contemporânea) o método e os objetivos das disciplinas acadêmicas, acima de tudo das ciências sociais — história, sociologia, antropologia —, mas também das ciências humanas e até, anos depois, das próprias ciências biológicas. Numa era de grande expansão das universidades, com periódicos, revistas e conferencistas em busca de material, nasceu um mercado para “teorias” de todos os tipos — que não fossem abastecidas à base de um suprimento intelectual aperfeiçoado, mas de uma demanda insaciável” (Judt, 2005, p. 398-399).

Acompanhado deste *frisson* e do já mencionado declínio da filosofia, temos, igualmente, a superação do existencialismo e o conseqüente fim dos “anos

<sup>13</sup> “O sucesso que conheceu o estruturalismo na França ao longo dos anos cinquenta e sessenta é sem precedente na história da vida intelectual deste país. O fenômeno conduziu à adesão da maior parte da *intelligentsia*, até reduzir a nada as poucas resistências ou objeções que foram manifestadas quando do que podemos chamar de o momento estruturalista” (Dosse, 2015, p. 9).

<sup>14</sup> Sobre a hegemonia da filosofia no sistema universitário francês até meados dos anos 1960, sugerimos o texto-conferência de Bourdieu, “Aspirant philosophe. Un point de vue sur le champ universitaire dans les années 50”. No que tange o declínio da filosofia, um Foucault, por exemplo, asseverará o seguinte: “Chegamos a uma época que é talvez aquela do pensamento puro, do pensamento em ato e uma disciplina tão abstrata e geral como a linguística, tão fundamental como a lógica, ou ainda a literatura desde Joyce, são atividades de pensamento e elas ocupam o lugar da filosofia, não na medida em que elas tomam o lugar da filosofia, mas elas são o desenvolvimento próprio do que foi outrora a filosofia” (Foucault apud Dosse, 1991, p. 24-25).

Sartre”<sup>15</sup>, isto é, o fim ou a tentativa de superação das assim chamadas “filosofias do sujeito”:

O colapso da figura tutelar de Sartre vai provocar uma crise, um momento de incerteza, de dúvidas entre os filósofos que irão utilizar notadamente as ciências sociais ascendentes para afiar seus questionamentos críticos. Esta interrogação recai sobre o existencialismo enquanto filosofia da subjetividade, enquanto filosofia do sujeito. (...) O sujeito, a consciência, vão sendo apagadas em detrimento da regra, do código e da estrutura (Dosse, 2015, p. 20-21).

Por exemplo, eis como nos anos 1966, então tido como “o ápice do estruturalismo”<sup>16</sup>, a revista *L'Arc*, em número especial consagrado à filosofia de Sartre, introduz o filósofo e o existencialismo, ambos já considerados *démodés* pela nova “geração estrutural”:

1945-1960: para medir o caminho percorrido entre essas duas datas, basta abrir um jornal ou uma revista e ler algumas críticas de livros. (...) não se fala mais de ‘consciência’ ou de ‘sujeito’, mas de ‘regras’, ‘códigos’, ‘sistema’: não se diz mais que o homem ‘faz o sentido’, mas que o sentido ‘vem ao homem’; não se é mais *existencialista*, mas *estruturalista* (Pingaud, 1966, p. 1).

Em vista deste rápido panorama intelectual e político, somos capazes de depreender que o díptico *QM/CRD* traz, juntamente ao projeto de “ressuscitação” da dialética marxista, uma tentativa de “ressuscitação” do próprio existencialismo mediante o fogo cruzado dispendido pela nova *intelligentsia* francesa em nome das “estruturas”. Se, por um lado, o referido díptico pode ser lido como uma antítese ao projeto estrutural por postular, ao contrário de um sujeito que não passa senão de mera função de um discurso anônimo, um sujeito que, graças ao movimento dialético de sua *práxis*, é peça fundamental para a compreensão da inteligibilidade da História, por outro, as “Questões de método”, no enalço metodológico ensejado pela “Teoria”, não são senão uma investida filosófica contra o declínio da própria filosofia perante o recrudescimento das ciências humanas. E a constatação sartreana de que urge dar um fundamento filosófico à antropologia, um fundamento *humano* (a *práxis*), pode igualmente ser lido aqui como a resposta de Sartre contra a gradativa ascensão da antropologia estrutural e o fúnebre anúncio que ela enseja, qual seja, aquele da “morte do sujeito”, uma vez que para o nosso filósofo “a filosofia é ao mesmo tempo uma interrogação sobre o homem, isto é, sobre o sujeito totalizador da história” (Sartre, 1966, p. 95). N’outras palavras, a “situação do existencialismo em 1957” (para retomar a diretriz

<sup>15</sup> Anos que vão de 1945 até 1956 segundo datação estabelecida por Cohen-Solal (2005, p. 421 et seq.).

<sup>16</sup> “A referência central a partir da qual a atividade estruturalista irradia com mais força no campo intelectual é o ano de 1966. É o ápice deste período em razão da intensidade, da radiação e da mistura do universo de signos que ele realiza para além de todas as fronteiras disciplinares estabelecidas. Até 1966, é a ascensão que parece irresistível, a fase ascendente da atividade estruturalista” (Dosse, 2012, p. 14).



com a qual a revista polonesa *TWÓRCZO'SCH* havia solicitado de Sartre o artigo que viria a ser transformado no prefácio de *CRD*) é precisamente aquela de uma filosofia que, em vias de superação, e para não ser completamente dragada pelo “vórtice estrutural” da “Era da Teoria” ou da “idade de ouro das ciências humanas”, propõe-se a fazer parte do *frisson* metodológico ao mesmo tempo que faz de si mesma o fundamento por excelência do conjunto das disciplinas reunidas sob o epíteto “ciências humanas”<sup>17</sup>. Flynn dá o tom da situação intelectual francesa dos anos que antecedem *QM/CRD*:

Na década de 1950, o desafio filosófico era oferecer uma teoria da vida humana (antropologia) que respeitasse as reivindicações de um ‘estruturalismo’ agressivo que era espacial em suas imagens e sincrônico em seus argumentos, tal como fora testemunhado no trabalho de Lévi-Strauss, Althusser, Barthes e outros com a realidade da História (com *H* hegeliano) como um sentido diacrônico, totalizante. No que concerne ao seu segundo maior trabalho (Flynn se refere aqui ao par *QM/CRD*), Sartre está abordando a questão definidora da resolução do presumido conflito entre estrutura e história (Flynn, 2014, p. 322-323).

Aliás, a referência de Flynn aos anos 1950 como década onde a filosofia francesa procura aclimatar as reivindicações estruturais inauguradas pela antropologia de Lévi-Strauss e que se espraiam nas demais “ciências humanas”, é sintoma, segundo avaliação de Descombes, de uma “crise de identidade” da filosofia diante “(...) do ‘positivismo’ dos fatos ou do ‘empirismo’ dos dados” (Descombes, 1989, p. 148) impostos pelo novo paradigma estrutural construído à guisa das pretensões científicas de objetividade, “onde o racional permite construir ‘relações matematizáveis’” (Dosse, 1991, p. 20) que, segundo explicação de Foucault, “convida-nos a uma desaparecimento do homem mais do que a uma apoteose do homem” (Foucault apud Dosse, 1991, p. 25). Assim, Sartre, fazendo do sujeito o fundamento político de sua antropologia, da dialética o movimento fundamental da totalização da História e do marxismo a “filosofia insuperável” de seu tempo, não poderia aparecer senão, sempre segundo Foucault – mas desta vez em “L’homme est-il mort?” -, como um homem do século XIX que ainda tenta pensar o século XX: “*Critique de la raison dialectique* é o magnífico e patético

<sup>17</sup> Em *QM*, a seção II, “O problema das mediações e das disciplinas auxiliares” (p. 33-59), visa, através da sociologia, etnografia e psicanálise, todas coordenadas pelo existencialismo, preencher a lacuna que o marxismo deixa em relação ao concreto singular, isto é, à pessoa real, ao evento histórico individualizado. Em linhas gerais, diremos que essas disciplinas, devidamente fundamentadas pelo existencialismo, ajudam a realizar o “degelo” teórico do marxismo ao enriquecer suas análises materiais através de uma série de mediações diversas que nos farão reencontrar o homem concreto em todas as suas instâncias (materiais-econômicas, sociais, familiares, coletivas etc.). Nesse horizonte, não se trata de negar a pertinência teórica do marxismo, mas apenas de complementá-lo para que assim recuperemos, como fizemos notar, o sujeito enquanto *práxis*-projeto. A explicitação do emprego das disciplinas auxiliares arremata o quadro geral da antropologia concreta e histórica de Sartre ao reportar as mediações a suas devidas disciplinas: a psicanálise tratará da proto-história do homem, revelará de que maneira a infância, conservada-ultrapassada, coabita e até mesmo modula a *práxis* adulta, já sociologia empírica e a antropologia, revolvendo a dimensão dos indivíduos-em-sociedade, desvelará as mediações coletivas que atravessam as *práxis* individuais-sociais.

esforço de um homem do século XIX para pensar o século XX. Nesse sentido, Sartre é o último hegeliano, e eu diria mesmo o último marxista” (Foucault, 1994, p. 541-542), pois “toda a sua empreitada visa tornar o homem adequado à sua própria significação” (Foucault apud Dosse, 2018, p. 437). Empreitada considerada *démodé*, à medida que os novos ares do mercado intelectual francês, circunscrito pelo apogeu das ciências humanas assentada no ideal da cientificidade, tem como objetivo último a “dissolução do homem”: “o objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo” (Lévi-Strauss, 2017, p. 294). Reunidas, tais posições teóricas minam as bases fundamentais da antropologia Sartreana e não nos resta senão debruçarmo-nos nesse verdadeiro *affaire d'époque*.

#### IV - A CRÍTICA DE LÉVI-STRAUSS EM *LA PENSÉE SAUVAGE*

A confrontação teórica que propomos a partir da crítica de Lévi-Strauss à antropologia estrutural e histórica de Sartre estará amparada principalmente em dois tópicos, quais sejam: a teoria Sartreana da História/totalização histórica e a noção de Razão dialética. O último capítulo de *La pensée sauvage*<sup>18</sup>, “Histoire et dialectique”<sup>19</sup>, coloca em dúvida a separação estabelecida pelo filósofo entre uma Razão dialética e outra analítica, e, principalmente, vai contra a ideia da História como totalização-em-curso. Lévi-Strauss, minando os fundamentos mesmo da antropologia Sartreana, procura mostrar exatamente o oposto do que Sartre havia estabelecido de uma ponta a outra no díptico *QM/CRD*, a saber, que o universo sócio-histórico é o produto da multiplicidade prática ou, se se quer, das *práxis*. Para o antropólogo, a análise etnográfica, sempre em busca das invariantes<sup>20</sup>, descortina a existência de uma “(...) razão humana que possui suas razões, e que o homem não conhece” (Lévi-Strauss, 2008, p. 830). Começemos pelo primeiro movimento dessa crítica, o qual problematiza a distinção ou a divisão da Razão em dialética e analítica. De acordo com Lévi-Strauss no início do último capítulo de *PS*, Sartre parece hesitar entre a razão dialética e a analítica de tal modo que, ao fim e ao cabo, a razão dialética não passaria senão, no fundo, de uma razão analítica:

<sup>18</sup> Doravante abreviado *PS*.

<sup>19</sup> Não esqueçamos de sublinhar que este capítulo de *La pensée sauvage* fora escrito com base na leitura que Lévi-Strauss realizou de *CRD* para o seu seminário na École des Hautes Études durante os anos 1960-1961 com a participação de Jean Pouillon: “Na Primavera de 1960, Claude Lévi-Strauss propôs a Jean Pouillon que tratasse da *Crítica* no seu seminário (...). ‘Isso foi três meses após a publicação do livro’, conta Pouillon. ‘No início recusei a oferta de Lévi-Strauss, pensando que ainda ninguém teria lido o texto. Depois mudei de ideias e propus a minha “leitura” da *Crítica*, no decurso de três seminários de duas horas (...)’” (Pouillon apud Cohen-Solal, 2005, p. 650).

<sup>20</sup> Lemos: “O valor eminente da etologia é que ela corresponde à primeira fase de uma abordagem que inclui outras: para além da diversidade empírica das sociedades humanas, a análise etnográfica procura alcançar invariantes” (Lévi-Strauss, 2008, p. 824).

Por vezes, ele opõe à razão analítica e à razão dialética como o erro e a verdade, se não como o diabo e o bom Deus; por vezes as duas razões parecem complementares: caminhos diferentes que conduzem às mesmas verdades. Para além do fato de a primeira concepção desacreditar o conhecimento científico e de levar mesmo a sugerir a impossibilidade de uma ciência biológica, esconde também um curioso paradoxo; pois a obra intitulada *Crítica da Razão Dialética* é o resultado do exercício do autor da sua própria razão analítica: ele define, distingue, classifica e opõe (Lévi-Strauss, 2008, p. 822).

Vemos nesse excerto que o antropólogo inicia sua crítica de modo a colocar em questão o fundamento nevrálgico da antropologia de Sartre, ele visa, portanto, o coração dessa antropologia quando declara que o procedimento conceitual que supostamente deveria ser dialético é, de fato, analítico. Na ótica de Lévi-Strauss, a separação entre razão dialética e razão analítica ou, melhor, a separação entre uma razão analítica dos antropólogos e uma razão dialética dos filósofos, está fadada a uma grave contradição de princípio, pois não existe senão uma única Razão em todos os pensamentos humanos e que “(...) ao mesmo tempo, analisa o real ao separá-lo em elementos diferenciais, e sintetiza esses elementos em classificações totais e historicamente variáveis” (Keck, 2011, p. 221). Se razão analítica e razão dialética, como quer Sartre, opõem-se rigorosamente, o que é que permite tal distinção, a não ser a própria razão analítica, já que apenas esta pode, segundo Lévi-Strauss, definir, distinguir, classificar e opor? Além disso, e se aceitarmos que a razão analítica é a única capaz de fazer a distinção entre as duas Razões, encontraríamos outra grande dificuldade, uma vez que a separação radical que o filósofo estabelece acerca destas duas razões proíbe-nos de fundar a razão dialética através da razão analítica: “Como poderia a razão analítica aplicar-se à razão dialética e afirmar que a encontrou, se fossem definidas por características mutuamente exclusivas?” (Lévi-Strauss, 2008, p. 822-823).

Ora, uma vez que *CRD* almeja ser uma verdadeira crítica da razão dialética, ou seja, uma crítica no sentido kantiano onde temos que estabelecer as condições para o uso legítimo dessa razão fora dos limites de uma razão analítica que, por sua vez, opera legitimamente na materialidade natural, ficamos com o dilema teórico de saber como realizar a distinção entre duas razões tão radicalmente separadas uma da outra: se Sartre quer realizar a crítica da razão dialética em um sentido verdadeiramente kantiano e não reintroduzir um dualismo cartesiano como o que existe entre a alma e o corpo, ele terá, acima de tudo, que postular que a crítica da razão dialética só pode ser realizada dentro dos limites da razão analítica. Para Lévi-Strauss, portanto, a razão dialética nada mais é que a razão analítica e essa identificação entre as duas razões marca uma diferença na interpretação do pensamento de Marx do qual ambos partem:

(...) parece-me que a orientação marxista leva a uma visão diferente: a oposição entre as duas razões é relativa, não absoluta; ela corresponde a uma tensão, dentro do pensamento humano, que pode permanecer indefinidamente de fato, mas que não está fundamentada de direito. Para nós, a razão dialética é sempre constitutiva: é a ponte constantemente estendida e melhorada que a razão analítica lança sobre um abismo cuja outra borda não vê, mesmo sabendo que existe, e ainda que se afaste constantemente. O termo razão dialética cobre assim os perpétuos esforços que a razão analítica deve fazer para se reformar, se ela pretende dar conta da linguagem, da sociedade e do pensamento; e a distinção entre as duas razões se baseia, a nosso ver, apenas na lacuna temporária que separa a razão analítica da inteligência da vida. Sartre chama a razão analítica de razão preguiçosa; nós chamamos de dialética a mesma razão, mas corajosa: arqueada pelo esforço que faz para superar-se a si mesma (Lévi-Strauss, 2008, p. 823).

Como bem nota Keck em seu *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, a discussão tecida pelo antropólogo entre razão dialética e razão analítica possui ensejos teóricos importantes para o estudo do pensamento selvagem, uma vez que Lévi-Strauss não pode aceitar o fato de Sartre em *CRD* (1972, p. 504 et. seq.) parecer rebaixar os povos ditos primitivos ao afirmar, de acordo com a leitura que Lévi-Strauss faz dessa obra, que tais povos possuem uma grande capacidade de análise, mas, ao mesmo tempo, uma incapacidade para adentrar no movimento dialético da História, o que significa que tais povos constituem sociedades que são impreterivelmente marcadas pela repetição (sociedades sem História). O antropólogo, postulando ao contrário que a razão dialética é a passagem ao limite da razão analítica, "(...) pode muito bem dizer que o pensamento selvagem é dialético, uma vez que conduz suas classificações para incluir novos seres que chegam a ele sob a forma de eventos" (Keck, 2020, p. 136-137). Além disso, ao afirmar que a razão dialética é apenas a passagem ao limite da razão analítica, Lévi-Strauss, nesse mesmo movimento, quer contestar o uso mítico que Sartre faz da História e da historicidade, uma vez que, "no sistema de Sartre, a História desempenha muito precisamente o papel de um mito" (Lévi-Strauss, 2008, p. 832) e é apenas "o refúgio último de um humanismo transcendental" (Lévi-Strauss, 2008, p. 841). A partir daí, rejeitando a distinção entre razão dialética e razão analítica, e também rejeitando o homem como uma *práxis*-projeto que faz História, Lévi-Strauss afirma que a História não está ligada ao homem, pois ela não goza, na medida em que é apenas um modo de codificação de acordo com a ordem de sucessão, de qualquer privilégio de valor explicativo ou de inteligibilidade: "A história não está vinculada ao homem ou a nenhum objeto em particular. Ela consiste inteiramente em seu método. (...) A história leva a tudo, mas com a condição de dela sair" (Lévi-Strauss, 2008, p. 841). A História, portanto, não é uma disciplina que teria um objeto diferente da antropologia, mas um método onde as comparações e as classificações são feitas por meio de categorias

temporais, ou seja, por aquilo que Lévi-Strauss nomeia como codificação cronológica.

Em resumo, para Lévi-Strauss, a história não é aquela dos homens, mas a das estruturas que agem sobre o homem; em outras palavras, a história é uma disciplina científica auxiliar da antropologia, o que não significa que o homem seja seu produtor ativo e consciente. Como dirá o antropólogo em seu artigo “Histoire et ethnologie”, publicado pela primeira vez em 1949 na *Revue de Métaphysique et de Morale* e reeditado mais tarde em *Anthropologie structurale* (1958), “(...) a história organiza os seus dados em relação às expressões conscientes, e a etnologia, em relação às condições inconscientes da vida social<sup>21</sup>” (Lévi-Strauss, 1958, p. 25). Invocando a característica estrutural e inconsciente dos fenômenos sociais, o estruturalista visa a possibilidade de uma descrição desses fenômenos em termos matemáticos, como invariantes que estruturam o arranjo social: apenas a antropologia, portanto, poderia ter acesso aos “(...) estratos inconscientes da sociedade humana. A antropologia estrutural (...) é a única portadora, que pode aventurar-se nas esferas do universo psíquico, definindo como objetivo ter acesso aos espaços mentais” (Delacroix; Dosse; Garcia, 2012, p. 220)<sup>22</sup>. Assim, ao contrário do que almeja a antropologia Sartreana (dar um fundamento humano à antropologia ao definir o homem como portador de uma *práxis* que faz a história através de seus projetos), o antropólogo explicita, em nome do programa estruturalista e contra o “humanismo transcendental” histórico de Sartre, que a atitude etnográfica, correlativa da atitude do homem da ciência, é a de estudar “os homens como se fossem formigas” (Lévi-Strauss, 2008, p. 832), quer dizer, não através da compreensão da *práxis*, mas lançando um olhar afastado que colocará as diferenças para descobrir as propriedades: lição antropológica que Lévi-Strauss busca na obra de Rousseau<sup>23</sup> e através da qual a antropologia terá que realizar um apagamento temporário da subjetividade que lhe permitirá ver que a organização das sociedades humanas é uma estrutura tão complexa quanto a das formigas. Este apagamento da subjetividade é necessário

---

<sup>21</sup> Deleuze, em seu pequeno ensaio “À quoi reconnaît-on le structuralisme?”, assevera que “da estrutura diremos: *real sem ser atual, ideal sem ser abstrata*. Eis o porquê de Lévi-Strauss apresentar frequentemente a estrutura como um tipo de reservatório ou de repertório ideal, onde tudo coexiste virtualmente, mas onde a atualização se faz necessariamente seguindo direções exclusivas, implicando sempre combinações parciais e escolhas inconscientes” (Deleuze, 2000, p. 313).

<sup>22</sup> A presente afirmação está assentada no seguinte trecho de “Histoire et ethnologie”: “sua meta (a da etnologia) é alcançar, para além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, um inventário de possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado; e cujo repertório e as relações de compatibilidade ou de incompatibilidade que cada um mantém com todas as outras fornecem uma arquitetura lógica para desenvolvimentos históricos que podem ser imprevisíveis, sem nunca serem arbitrários” (Lévi-Strauss, 1958, p. 30-31).

<sup>23</sup> Cf. *PS*, 2008, p. 824 ou ainda “Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme” editado em *Anthropologie structurale deux* (1973).



porque “a focalização na consciência e na liberdade tem a desvantagem de nos cegar para a riqueza empírica das formas da humanidade (...)” (Keck, 2020, p. 139). Longe de reduzir as formas da humanidade à consciência e à liberdade, a antropologia estrutural lança luz sobre as diversas maneiras empíricas que essas formas adquirem nas diversas sociedades humanas, isto é, o modo singular como cada uma dessas sociedades lida com as estruturas ou invariantes. Para Deleuze, o estruturalismo estudará os homens “como se fossem formigas” pelo fato de a *estrutura ser o verdadeiro sujeito*, “o diferencial e o singular, as relações diferenciais e os pontos singulares, a determinação recíproca e a determinação completa” (Deleuze, 2000, p. 312). Nesse escopo, o homem e, por extensão, a subjetividade, deixa de ser a causa para ser o efeito, pois são as estruturas que passam a definir o papel que cada indivíduo terá ao ocupar o lugar que a estrutura lhe assinala: os lugares em um espaço puramente estrutural são primeiros em relação às coisas e aos seres que vêm ocupa-los, primeiros também em relação aos papéis e eventos (...) que aparecem necessariamente quando são ocupados (Deleuze, 2000, p. 305). Na ótica topológica e relacional<sup>24</sup> do estruturalismo, papéis e funções sociais são antes de mais nada lugares em uma estrutura, lugares estruturais primeiros em relação aos indivíduos, de tal modo que, como dissemos, o sujeito se torna mais um efeito do que uma causa:

(...) o movimento típico do estruturalismo reside em uma operação simultânea de desconstrução e de reconstrução do sujeito, ou de desconstrução do sujeito como *arché* (causa, princípio, origem) e de reconstrução da subjetividade como efeito, isto é, passagem da subjetividade constituinte à subjetividade constituída” (Balibar, 2005, p. 15).

Ou:

O estruturalismo não é de modo algum um pensamento que suprime o sujeito, mas um pensamento que o fragmenta e o distribui sistematicamente, que contesta a identidade do sujeito, que o dissipa e o move de um lugar para o outro, sujeito sempre nômade, feito de individualizações, mas impessoais, ou de singularidades, mas pré-individuais. É nesse sentido que (...) Lévi-Strauss não pode definir uma instância subjetiva senão como dependente das condições de Objeto sobre as quais sistemas de verdade tornam-se conversíveis e, por conseguinte, ‘simultaneamente recebidos por vários sujeitos’ (Deleuze, 2000, p. 331).

Ainda, sabemos que uma das razões pelas quais Lévi-Strauss criticará QM/CRD concerne o fato de Sartre não ter levado em conta em sua História definida como “Verdade do Homem” a história dos chamados homens ditos “primitivos”, uma vez que ele, segundo a leitura levistraussiana, teria excluído a razão dialética desses povos: “o que pode ser feito com os povos ‘sem história’,

<sup>24</sup> “A ambição científica do estruturalismo não é quantitativa, mas topológica e relacional: Lévi-Strauss coloca constantemente esse princípio” (Deleuze, 2000, p. 305).



quando o homem foi definido pela dialética, e a dialética pela história?” (Lévi-Strauss, 2008, p. 825-826)<sup>25</sup>. Mais ainda: se ao grupo-em-fusão<sup>26</sup> soa corresponder o máximo de liberdade, pois visa, na urgência de uma situação qualquer, modificar o *status quo* social, o homem dito primitivo, reproduzindo inertemente práticas sociais ancestrais que nada ou pouco mudam, seria então um homem eminentemente marcado pela passividade, quer dizer, sua atividade seria menos uma *práxis* e mais uma *exis* que atualiza, em um tempo quase estacionário, “(...) leis de inércia tornadas leis práticas da organização” (SARTRE, 1972, p. 505). É particularmente no capítulo “Le temps retrouvé” de *PS* que Lévi-Strauss mostrará como a história mítica articula, contrariamente ao que supõe Sartre, uma sincronia e uma diacronia através dos rituais: portanto, há bem uma história mítica que nos oferece

(...) o paradoxo simultaneamente disjunto e conjunto em relação ao presente. Disjunto, pois os primeiros ancestrais eram de uma outra natureza que os homens contemporâneos; aqueles foram criadores, estes são copistas; e conjunto, pois, depois da aparição dos ancestrais, nada mais aconteceu (Lévi-Strauss, 2008, p. 811).

Assim, como bem explicita Keck:

Lévi-Strauss não condena, portanto, a história como um método científico que adota certos códigos para dar sentido aos acontecimentos, mas se recusa a permitir que essa história dê o sentido último a esses acontecimentos, os quais, analisados a partir de outro código, como o pensamento mítico pode fazer, assumiriam outro significado (Keck, 2011, p. 159).

A crítica conduzida pelo antropólogo à noção Sartreana da História não significa *pari passu* uma rejeição desta, mas, como observara Keck e, como veremos igualmente através de Catherine Clément, uma concepção diferente da história. Se Lévi-Strauss nunca deixa de fazer da história um ponto de partida (embora com a condição de deixá-la), entretanto, ele “também nunca deixa de sublinhar os limites da história, situando-a como um mito, como uma palavra, negando-lhe um status consistente: a este respeito, o sistema de Sartre na *Crítica da Razão Dialética* desempenha algo a ser rechaçado” (Clément, 1985, p. 135); algo a ser rechaçado pelo fato de o filósofo conceber a história como tentativa de resgate de um contínuo temporal ilusório que definiria o próprio substrato da

<sup>25</sup> Segundo Aron (1973, p. 166): “A definição do homem por sua historicidade, da Humanidade pela História, representa o último avatar do humanismo transcendental. Na verdade, Sartre combina, em um sistema contraditório, uma filosofia transcendental que se opõe radicalmente ao *ego* e ao *alter*, ao homem e à natureza, civilizado e primitivo, e a busca de uma solução revolucionária para a alienação do *ego* entre os outros e no mundo das coisas”.

<sup>26</sup> O grupo-em-fusão designa em *CRD* a reunião ativa de vários indivíduos face a uma urgência qualquer. Na “taxonomia” das diversas formas de ser de um grupo (grupo-em-fusão, grupo constituído, grupo juramentado, grupo institucionalizado), o grupo-em-fusão expressa o máximo de liberdade prática, pois, nesse estado, cada indivíduo é o mesmo que o outro na medida em que o objetivo comum os reúne em uma única e mesma *práxis*.

humanidade, renegando, por isso mesmo, os indivíduos das sociedades ditas primitivas ou povos sem história à condição de meros objetos à mercê da repetição, isto é, indivíduos “atrofiado(s) (e) disforme(s)” (Sartre, 1972, p. 203). No limite, se Sartre, como observa Aron (1973, p. 170, nota 1), “não define o homem por sua historicidade”, por outro, “ele espera da História a realização da humanidade”<sup>27</sup>. Ao contrário disso, a história apenas pode ser parcial e “a pretensa continuidade histórica só se garante por meio de traços fraudulentos” (Lévi-Strauss, 2008, p. 839). Para o antropólogo somente há história - no sentido do conhecimento do passado de acordo com uma ordem de sucessão - para o historiador, o que significa uma história que não fora vivida por ninguém, pois,

(...) por hipótese, o fato histórico é o que realmente aconteceu; mas onde algo aconteceu? Cada episódio de uma revolução ou de uma guerra se resolve em uma multitude de movimentos psíquicos e individuais; cada um desses movimentos traduz evoluções inconscientes, e estes se resolvem em fenômenos cerebrais, hormonais ou nervosos, cujas referências são elas mesmas de ordem física ou química... Consequentemente, o fato histórico não é mais dado que qualquer outro; é o historiador, ou o agente do devir histórico, que o constitui por abstração, e como que sob a ameaça de uma regressão ao infinito (Lévi-Strauss, 2008, p. 835).

Eis a razão pela qual a história, enquadrada pela teoria estruturalista de Lévi-Strauss, não passa senão de uma “história para”, quer dizer, parcial e sempre desprovida de objetividade científica, de tal modo que ela é secundária em relação ao estudo antropológico das estruturas inconscientes: “o etnólogo respeita a história, mas ele não dá a ela um valor privilegiado” (Lévi-Strauss, 2008, p. 834). E por “valor privilegiado”, leia-se, como dissemos à guisa de Aron, a História como realização da humanidade. Ao invés de um processo de totalização através da multiplicidade das *práxis* ou de uma Verdade do homem como designara Sartre, a história não passa de um código que consiste em uma cronologia, um código definido por datas, por uma ordem de sucessão, logo, ela não pode pretender a uma validade absoluta ou incondicional (é sempre, como já o dissemos, parcial e partidária), pois, segundo a dimensão temporal escolhida, as datas aparecerão como fundamentais ou simplesmente desaparecerão:

---

<sup>27</sup> Essa exigência da História como realização da humanidade pode ser vista com clareza quando Sartre afirma, por exemplo, o seguinte: “O homem não deve ser definido pela historicidade - já que existem sociedades sem história - mas pela possibilidade permanente de experimentar historicamente as rupturas que às vezes perturbam as sociedades de repetição” (Sartre, 1972, p. 103). Ou ainda: “é verdade que muitos grupos estabilizados na repetição têm uma história lendária, mas isto não prova nada, pois esta lenda é a negação da História e sua função é reintroduzir o arquétipo nos momentos sagrados da repetição” (Sartre, 1972, p. 203). Aliás, não estaríamos aqui próximos de Hegel e sua diferença entre História e não-História? Segundo ele, a África “não tem, estritamente falando, uma história. Sobre este ponto, deixemos a África e não voltamos a mencioná-la senão mais tarde. Pois não faz parte do mundo histórico, não mostra nem movimento nem desenvolvimento (...), o que entendemos em suma sob o nome de África é um mundo anedótico, não desenvolvido, inteiramente prisioneiro do espírito natural e cujo lugar ainda está no limiar da história universal” (Hegel, 1965, p. 269).

Para dar apenas um exemplo, a codificação que usamos na pré-história não é preliminar à codificação que usamos para a história moderna e contemporânea: cada código se refere a um sistema de significados que é, pelo menos teoricamente, aplicável à totalidade virtual da história humana. Os eventos que são significativos para um código não permanecem assim para outro. Codificados no sistema da pré-história, os episódios mais famosos da história moderna e contemporânea deixam de ser relevantes; exceto talvez (e mesmo assim, não sabemos nada sobre isso) certos aspectos maciços da evolução demográfica considerados em escala global, a invenção da máquina a vapor, a da eletricidade e a da energia nuclear (Lévi-Strauss, 2008, p. 838-839).

Segundo o código escolhido e a dimensão temporal, a quantidade de informação e o valor de explicação variam em sentido contrário. Se, por exemplo, a história biográfica e anedótica contém informações ricas, pois considera os indivíduos em sua particularidade, ela, todavia, não pode ser explicitada a não ser inscrita em uma história de nível superior que relega uma parte da informação da história a um nível inferior que, em contrapartida, explica o que esta última se limitava apenas a contar. Conclusão: a história, definida pela descontinuidade da codificação cronológica, "(...) é um método ao qual não corresponde um objeto distinto e, conseqüentemente, (é preciso) recusar a equivalência entre a noção de história e aquela de humanidade" (Lévi-Strauss, 2008, p. 841). Eis a razão pela qual o antropólogo insiste na afirmação de a história não passar de um método onde as comparações e as classificações são realizadas por uma categoria temporal (a codificação cronológica) que apenas serve como ponto de partida e jamais como ponto de chegada para uma investigação assentada na busca da inteligibilidade das estruturas. Aclimatada nesses termos, a história é assim tornada uma disciplina auxiliar da antropologia e não, como pretende Sartre, um princípio de Verdade do Homem ou da *práxis*-projeto.

*Last but not least*: uma vez que a história não passa senão de um código cronológico sem valor de "Verdade do Homem" ou realização da humanidade, quer dizer, lugar da síntese dos saberes positivos acerca do homem enquanto agente prático que faz e é feito pela História, será mesmo toda a antropologia Sartreana, enquanto uma filosofia da História, que se encontrará rechaçada pelas críticas levadas a cabo por Lévi-Strauss.

## V - A ESTRUTURA EM SARTRE

Vejam agora a maneira pela qual Sartre, de acordo com o excerto de Flynn mencionado na seção III, intenciona resolver "o conflito entre estrutura e história" ao reinterpretar a estrutura à luz de sua própria filosofia da *práxis* histórica. Como vimos, *QM* anunciava a necessidade de fundamentar filosoficamente a

antropologia e as demais ciências humanas através do operador teórico por excelência homem, isto é, através da *práxis*-projeto como totalização dialética da História. Neste, digamos, “humanismo existencial”, o agente prático ocupa uma posição privilegiada no sentido em que delimita e orienta o campo de investigação próprio à Filosofia, o que faz com que Sartre pense a antropologia mais como um estudo/compressão do homem pelo homem (ou do investigador enquanto homem-em-situação) do que como uma pesquisa científica em busca de códigos ou invariantes exteriores à *práxis* ou à atividade prática do sujeito situado. É em vista desse fundamento humano que o filósofo, em uma entrevista para os *Cahiers de philosophie* intitulada “Anthropologie” (e reeditada mais tarde em *Situations, IX*), poderá estabelecer o seguinte:

Eu considero que o campo filosófico é o homem, isso significa que todo outro problema não pode ser concebido senão em relação ao homem. (...) Tudo o que concerne o mundo filosoficamente é o mundo no qual está o homem, e necessariamente o mundo no qual está o homem em relação com o homem que está no mundo. O campo filosófico é limitado pelo homem” (Sartre, 1987, p. 83).

Apesar de fazer do homem e, mais especificamente, da *práxis*-projeto, o princípio cardinal de sua antropologia filosófica, nosso Autor analisa – sobretudo no díptico *QM/CRD* - uma alienação da liberdade de tal modo que, graças as condições materiais escassas instituídas pelo prático-inerte, a liberdade se interverte em não-liberdade, o sujeito em objeto, a *práxis* em *antipráxis* ou *exis*. N’outras palavras, o campo prático-inerte, *estruturado* pela escassez, reifica/aliena os agentes práticos fazendo com que se tornam reféns das estruturas; eis aí o fundo teórico para que o filósofo possa afirmar em “Sur L’Idiot de la famille” que:

De uma certa maneira, todos nós nascemos predestinados. Nós estamos fadados a um certo tipo de ação desde a origem pela situação onde se encontram a família e a sociedade em dado momento. (...) A predestinação é o que substitui em mim o determinismo (...) Isso não significa que esta predestinação não comporte nenhuma escolha, mas sabemos que, escolhendo, não realizaremos o que escolhemos: é o que chamei de necessidade da liberdade (Sartre, 1976, p. 98-99)<sup>28</sup>.

O fragmento em tela expõe a realidade histórico-social da liberdade ou, se se quer, as condições histórico-sociais das escolhas que determinado indivíduo faz a partir de condições históricas, estruturais e sociais bem delimitadas, uma vez que

---

<sup>28</sup> Poderíamos dizer que essa “necessidade da liberdade”, em alguma medida, já está presente em *Cahiers pour une morale* quando Sartre analisa o impacto ontológico dos para-si que vieram antes de mim, de modo que, existindo em um ambiente já estruturado por eles, minha liberdade não é senão hipotética: “(...) eu sou uma liberdade hipotética. Ultrapassando a situação *deles*, os Para-si assinalaram-me um futuro: eles já me definiram como Francês, burguês, Judeu, etc., eles já definiram meu salário, minhas obrigações, minhas oportunidades, eles já tornaram o mundo significante (...). Em uma palavra, definiram-me *como natureza*. Eu nasço com minha natureza pelo fato de outros homens terem vindo antes de mim” (Sartre, 1983, p. 63).

“cada um se faz significante ao interiorizar, numa livre opção, a significação através da qual as exigências materiais a produziram como ser *significado*” (Sartre, 1972, p. 294). Ou seja, eu sou um ser significante (*práxis*-projeto, movimento de transcendência rumo a meus fins...) que interioriza significações que estão estruturadas por exigências materiais arrimadas inexoravelmente ao meu ser-de-classe, o que indica que este ser-de-classe, como ser prático-inerte<sup>29</sup>,

(...) é para cada um de nós o nosso ser-fora-de-si na matéria, enquanto ele nos produz e nos espera desde o nascimento e na medida em que ele se constitui através de nós como um futuro-fatalidade, isto é, como um futuro que realizar-se-á necessariamente por nós através das ações, quaisquer que tenhamos escolhido (Sartre, 1972, p. 294).

O sujeito de *QM/CRD* é seu ser-de-classe fora-de-si na matéria, mas como “futuro-fatalidade”, o que indica que o seu ser-de-classe estrutura suas ações, seus fins e seu(s) projeto(s): nas horas vagas, tal operário lê, o outro toca violão, aquele assiste televisão, este compra uma moto, em suma, todos realizam atividades particulares que constituem a particularidade objetiva de cada um deles, mas que, “ao mesmo tempo, porém, não fazem outra coisa senão realizar para cada um deles o ser de classe, na medida em que se mantém no quadro de exigências intransponíveis” (Sartre, 1972, p. 294). Cada um desses operários possui uma particularidade, mas uma particularidade objetiva porque impreterivelmente ligada a *fins limitados/estruturados* por sua classe<sup>30</sup>. É óbvio que não se trata aqui de um determinismo social puro e simples, afinal, o indivíduo sempre pode fazer algo daquilo que fizeram dele, pode, recusando ser indivíduo de classe, “(...) ultrapassar em alguns casos seu ser de classe e, desse modo, produzir para todos os membros da classe renegada a possibilidade de escapar como indivíduos de seu destino” (Sartre, 1972, p. 368). Todavia, se por ventura ele conseguir escapar a este destino de classe, *de fato*, “ele não realizou, em sua pessoa, senão apenas um dos possíveis do *campo estruturado* de seus possíveis de classe” (Sartre, 1972, p. 368, grifo nosso). Este operário, embora seja seu ser-de-classe “fora-de-si na matéria”,

<sup>29</sup> Este conceito, operando em *CRD*, designa precisamente o fato de que toda prática é determinada por estruturais que a precedem e é definido como “atividade dos outros enquanto ela é sustentada e desviada pela inércia inorgânica” (Sartre, 1972, p. 547). Grosso modo, o prático-inerte é uma estrutura permanente do campo social, pois resultante do fato de que a *práxis*, em sua ação, se vê afetada pela inércia das condições materiais. Desse modo, a atividade da *práxis*, em presença da matéria trabalhada(a matéria trabalhada pela *práxis*), pode voltar-se contra ela própria. O prático-inerte (tal como esboçado na página 154 de *CRD*) é a equivalência entre a *práxis* alienada e a inércia trabalhada. O tomo II de *CRD* resume o prático-inerte da seguinte maneira: “governo do homem pela matéria trabalhada rigorosamente proporcional ao governo da matéria inanimada pelo homem” (Sartre, 1985, p. 287). É a partir dessa relação dialética entre *práxis* e matéria trabalhada que em *QM* (1972, p. 110) Sartre poderá afirmar que o homem ultrapassa sua alienação e se aliena nessa ultrapassagem: a ação, enquanto esforço de exteriorização da *práxis*, conduz a um resultado diferente (contra-finalidade), logo, a uma alienação.

<sup>30</sup> “Destino, Interesse geral (e mesmo particular), Exigência, Estruturas de classe, Valores como limites comuns, tudo isso remete-nos necessariamente a um tipo de ser individual (...), mas também, através dele, *um tipo de ser coletivo* como fundamento de toda realidade individual” (Sartre, 1972, p. 304).



é suas atitudes e suas condutas como realização “do campo estruturado de seus possíveis de classe”, campo estruturado pelo prático-inerte e condicionado pela escassez. Daí um dos sentidos para a seguinte afirmação:

Que ninguém nos faça dizer, principalmente, que o homem é livre em todas as situações tal como os estoicos pretendiam. Nós queremos dizer exatamente o contrário, a saber: que os homens são todos escravos enquanto sua experiência vital se realiza em um campo prático-inerte, e na expressa medida em que esse campo está originalmente condicionado pela escassez (Sartre, 1972, p. 369).

Nesta lida, Sartre concebe um campo social estruturado por uma escassez que, atravessando a *práxis*, a constitui como outra que si mesma (intersubjetividade do homem em contra-homem):

O Ser-Outro que sou não pode *por princípio* ser vivido no desenvolvimento dialético da *práxis*; ele é objeto fugidivo da consciência e não consciência de si, limite abstrato e preciso de um conhecimento e não presença concreta à intuição (Sartre, 1972, p. 374).

É nesse escopo que toda a primeira parte de *CRD*, “De la *praxis* individuelle au prático-inerte”, visa a tematização dos processos formais que tornam possível o surgimento da alienação *através das práticas sociais e históricas* estruturadas pelo campo prático-inerte em estado de escassez ou, se se quer, o primeiro tomo da obra em questão desnuda o que poderíamos chamar de *inteligibilidade regressiva* do homem. Daí que:

O reino do ‘prático-inerte’, ou da interiorização das exigências da materialidade trabalhada pela *práxis imediata*, apresenta-se não como um ‘acidente’ que oferece à classe trabalhadora razões para unir-se na tentativa de dissolver as cadeias da alienação, mas sobretudo como uma força invisível agindo no seio mesmo da *práxis* para ‘serializá-la’. O interesse das análises formais desse novo domínio é o de conservar uma dimensão *prática* a essa “potência” afim de ver ali a *expressão* da totalidade e não qualquer necessidade fatal inerente à natureza humana (Verstraeten, 1963, p. 73).

A serialização dos agentes práticos é um processo oriundo da própria *práxis* que, diante das exigências da matéria trabalhada e do prático-inerte, se interverte em *antipráxis* ou, colocado de outra maneira, a *racionalidade dialética* da *práxis* se interverte em *racionalidade serial*, mas uma intersubjetividade produzida e sustentada pelas próprias *práxis*, de modo que, mesmo alienadas ou estruturadas, elas – as *práxis* – não deixam de ser movimento de transcendência, mas, neste caso, um movimento de transcendência estruturado pelo campo social no qual estão situadas. É assim, portanto, que a estrutura é designada por Sartre (1972, p. 494) como uma “necessidade da liberdade”, quer dizer, como algo que as próprias *práxis* produzem (ou produziram) diante das exigências do prático-inerte e da matéria trabalhada e que se perpetua sob a forma de uma *práxis* ossificada (ou



*exis*) que é livremente interiorizada e retrabalhada pelos membros de uma dada sociedade<sup>31</sup>: “esse esqueleto é sustentado por todos os indivíduos comuns, e o grupo, enquanto ação totalizante, sempre tem a possibilidade – sob a pressão de circunstâncias novas – de dissolvê-lo inteiramente nele” (Sartre, 1972, p. 494).

De qualquer modo, no nível da racionalidade serial – própria ao que o filósofo chama em *CRD* de coletivo -, racionalidade estruturada pelas exigências sociais em situação de prático-inerte/escassez, a Razão analítica pode proceder a um *exame em exterioridade* da realidade sócio-histórica, pois

(...) nenhuma ação é *a priori* impossível de dissociar em operações; estas operações são passivas e podem ser tratadas pela Razão analítica: é então como estruturas ossificadas do grupo que podem ser objeto de uma matemática ordinal (Sartre, 1972, p. 551).

É por essa razão, quer dizer, pelo fato de que os homens vivem em um ambiente prático-inerte marcado pela escassez, que a antropologia estrutural de Lévi-Strauss realiza uma contribuição importante ao estudo “dessas estranhas realidades internas, ao mesmo tempo organizadas e organizadoras, produtos sintéticos de uma totalização prática e objetos sempre possíveis de um estudo analítico e rigoroso” (Sartre, 1972, p. 487)<sup>32</sup>. No entanto, este procedimento analítico permaneceria incompleto sem que o investigador se reportasse igualmente à Razão dialética, isto é, sem que ele compreendesse que tais exigências, ainda que materiais e galvanizadas pelo prático-inerte em regime de escassez, são totalizadas, (re)totalizadas e (des)totalizadas pela própria *práxis* humana; donde o comentário certeiro de Verstraeten segundo o qual a totalidade social deve ser compreendida, “ao mesmo tempo, como universalidade dialética no reconhecimento prático das subjetividades, e como universalidade analítica no desconhecimento de si mesma tal como ensina-nos a objetividade científica” (Verstraeten, 1963, p. 78). Ora, sem essa “universalidade dialética”, quer dizer, sem a *práxis*-projeto totalizante, a “universalidade analítica” tende a ser interpretada como uma fenômeno de tipo mecânico e causal que aprisiona de uma vez por todas os homens em um tipo de fatalidade social intransponível, concepção totalmente oposta ao movimento de totalização da História através da totalização das *práxis*: é preciso admitir que o movimento histórico é “uma totalização perpétua, que cada homem é a todo momento totalizador e totalizado, a filosofia representa o esforço do homem totalizado para reaprender o sentido da totalização” (SARTRE, 1966, p. 95), logo, “o homem é para mim o produto da estrutura, mas somente na

<sup>31</sup> “A estrutura não é mais do que a parte ossificada da *práxis* social” (Verstraeten, 1963, p. 97).

<sup>32</sup> Nessa ótica, “Sartre efetivamente define a antropologia estrutural de Lévi-Strauss como uma disciplina que busca revelar estruturas do prático-inerte, pois ela permanece neste nível, é incapaz de dar conta da *práxis* humana (liberdade) ou da dialética (história)” (Doran, 2013, p. 45).

medida em que ele a ultrapasse” (Sartre, 1966, p. 90). A resposta sartreana ao conflito estrutura-história está toda ela ancorada na diretriz de Marx segundo a qual “os homens *fazem* a sua própria história; contudo, *não a fazem de livre e espontânea vontade*, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita” (Marx, 2011, p. 25, grifo nosso). É por meio desta tensão entre, de um lado, fazer a história (*práxis*-projeto) e, de outro, não poder escolher as circunstâncias sob as quais ela é feita (escassez, prático-inerte e estrutura), que o filósofo francês compreende a inteligibilidade sócio-histórica como *estrutural-regressiva e histórico-progressiva* (ou o que Verstraeten chama de universalidade analítica e universalidade dialética):

(...) poderíamos dizer que a experiência crítica visa fundar uma antropologia estrutural e histórica, que o momento regressivo da experiência funda a inteligibilidade do Saber sociológico (sem prejudicar nenhum dos conhecimentos que constituem este Saber) e que o momento progressivo deve fundar o Saber histórico (sem prejuízo do desdobramento real e singular dos fatos totalizados). E, naturalmente, a progressão não terá que lidar com outras estruturas além daquelas trazidas à luz pela experiência regressiva. Ela se preocupará apenas em encontrar os momentos de sua inter-relação, o movimento cada vez maior e mais complexo que os totaliza e, finalmente, a própria orientação da totalização, ou seja, o “significado da História” e sua Verdade (Sartre, 1972, p. 156).

Ou ainda:

Assim, o movimento regressivo da experiência crítica nos fez descobrir a inteligibilidade das estruturas práticas e a relação dialética que liga as diferentes formas de multiplicidade ativa. Mas, por um lado, permanecemos no nível da totalização sincrônica e não consideramos a profundidade diacrônica da temporalização prática; por outro lado, a regressão termina com uma pergunta: isto significa que ela deve ser completada pela progressão sintética que tentará se elevar ao movimento sincrônico e diacrônico duplo pelo qual a História totaliza-se incessantemente. Até aqui, tentamos voltar às estruturas formais e - ao mesmo tempo - fixamos as bases dialéticas de uma antropologia estrutural. Agora devemos deixar essas estruturas viver livremente, opor-nos umas às outras e compor-se entre elas (Sartre, 1972, p. 754-755).

É nesse cenário eminentemente dialético que a *operação regressiva* (ou teoria dos conjuntos práticos) se debruça nas análises ofertadas pela antropologia estrutural para “cercar” as estruturas que condicionam os homens e que a *operação progressiva*, por seu turno, tratará de seguir o livre movimento dessas estruturas na perspectiva das *práxis* serializadas que a (re)totalizam e a (des)totalizam, afinal, “uma estrutura não é senão um fazer humano passado, condição de uma transformação através de um fazer humano presente” (Oulc’hein, 2017, p. 271). *Moral da História*: só há compreensão (em profundidade) do social histórico através de uma perspectiva dialética entre *práxis* e estrutura, o que significa afirmar que somente há estrutura a partir de uma *práxis* tanto

quanto só há *práxis* a partir de uma estrutura, algo, aliás, muito bem pontuado por Oulc'hein (2017, p. 272): “tudo se passa como se as estruturas não fossem inteligíveis a não ser sob a orbe do que fazem os sujeitos; e que, inversamente, o agir dos sujeitos não fosse inteligível senão sob condição, sob fundo, de estruturas preexistentes”.

Para iluminarmos um pouco mais a posição Sartreana em relação às estruturas, diremos que o filósofo as aclimata à *práxis*-projeto, de modo que *CRD*, de uma ponta a outra, busca demonstrar que o universo sócio-histórico, o campo prático-inerte e estrutural galvanizado pela escassez, “(...) resume-se de direito à *práxis* ou, dito de outra maneira, à experiência vivida, à consciência” (Aron, 1973, p. 168). É em razão dessa identidade ontológica entre História e *práxis* (a *práxis* totalizando a História tanto quanto esta totaliza aquela) que Sartre compreende uma estrutura qualquer como “objeto inerte de cálculo se for considerada como uma ossatura ao não mencionarmos a totalização ou um poder efetivo atualizado pela *práxis* de cada um e de todos” (Sartre, 1972, p. 503). De direito, uma estrutura pode ser visada como “objeto inerte de cálculo”, mas isso não implica concebê-la como um ser autônomo e totalmente exterior às *práxis*, pois são estas, em estado de dispersão serial<sup>33</sup>, que a mantém operando. Em outros termos, uma estrutura é sempre um misto de *passividade* (*práxis* ossificadas, *exis*) e de *atividade* (*práxis* atuais, presentes, que a atualizam) mediante uma História marcada pela escassez<sup>34</sup>,

(...) tensão real e perpétua entre o homem e o entorno, entre os homens – que *em qualquer caso* dá conta das estruturas fundamentais (técnicas e institucionais), não enquanto elas as teria produzido como uma força real, mas na medida em que foram feitas *em meio à escassez* por homens cuja *práxis* interioriza essa mesma escassez querendo superá-la (SARTRE, 1972, p. 204).

A passagem supracitada dá conta do que explanamos há pouco: Sartre aceita a existência das estruturas, mas ele jamais irá concebê-las como totalidades orgânicas, uma vez que elas não existem senão como ação de *práxis* passadas que são mantidas/atualizadas por *práxis* presentes. Há, por parte da antropologia Sartreana, uma clara inclinação em dotar a *práxis* de uma primazia constitutiva<sup>35</sup>

<sup>33</sup> A dispersão serial designa, dentro da taxonomia Sartreana dos grupos humanos, um conjunto de indivíduos sob a forma passiva (*práxis* serial) do coletivo, “uma pluralidade de solidões” (Sartre, 1972, p. 308) ou “agrupamento humano não ativo” (Sartre, 1972, p. 315). O famoso exemplo desse estado é aquele dos passageiros que esperam por um ônibus (*CRD*, p. 308-317): nessa situação, os usuários do transporte coletivo estão reunidos sob a forma serial através da qual “cada um é o mesmo que os Outros enquanto ele é Outro que si” (Sartre, 1972, p. 311).

<sup>34</sup> Escassez como “(...) relação fundamental de nossa História e (...) determinação contingente de nossa relação unívoca à materialidade” (Sartre, 1972, p. 202).

<sup>35</sup> Uma tal primazia, não deixemos de destacar, “permite à filosofia contestar as ciências humanas em sua propensão ao objetivismo, não sem se contestar a si própria em sua propensão ao subjetivismo: nos dois casos, o que é contestado é uma postura de suspensão acerca da prática, que consiste a fazer dela uma totalidade

(ou, para ficarmos no vocabulário de *CRD*, totalizante), isto é, de fazer com que todos os fenômenos sociais e históricos – e as alienações ali compreendidas – sejam da ordem da *atividade prática* dos indivíduos-agentes, de tal maneira que o estruturalismo, ao não se deter senão no aspecto regressivo da totalização histórica, é menos uma “potência operatória, uma condição de inteligibilidade e de possibilidade da sociedade” e mais uma “inteligibilidade e uma possibilidade das condições sociais” (Verstraeten, 1963, p. 9).

As estruturas, doravante, são menos invariantes ou códigos e mais um momento regressivo da totalização histórica, isto é, um momento no qual a *práxis* interioriza e (re)exterioriza um campo já estruturado (cultural, social, político, material e economicamente). E à medida que o estruturalismo, na antropologia filosófica de Sartre, é solicitado como um instrumento teórico para a compreensão de um momento da totalização, mais precisamente o seu aspecto regressivo, por conseguinte, alienante/condicionante/estruturante, ele, o estruturalismo, auxiliará a tornar inteligível a “transformação de toda *práxis* livre (...) em *exis*” (Sartre, 1972, p. 362). É precisamente pelo fato de que as estruturas são *práxis* ossificadas, realidades construídas e atualizadas *pore pela atividade humana*, que deveremos nos reportar a elas na perspectiva de uma Razão dialética (*práxis* totalizadora, constituinte) que, mediante a exigências práticas impostas pela matéria trabalhada oriunda de um campo prático-inerte escasso, ossificou-se e interverteu-se em *antipráxis*, *práxis* constituída, *exis*. Mas isso não quer dizer, reiteremos, que essas estruturas são realidades imutáveis, uma vez que

O essencial não é aquilo que fizeram do homem, mas *o que ele faz com aquilo que fizeram dele*. O que fizeram do homem, são as estruturas, os conjuntos significantes que estudados pelas ciências humanas. O que ele faz, é a própria história, a ultrapassagem real dessas estruturas através de uma *práxis* totalizadora (Sartre, 1966, p. 95).

Se a História é de fato o momento progressivo pelo qual o homem chega a fazer algo do que foi feito dele, a recusa da História só pode ser, segundo Sartre na mesma revista que anuncia sua filosofia como ultrapassada, “a última barreira que a burguesia ainda pode erguer contra Marx<sup>36</sup>” (Sartre, 1966, p. 88). Sartre, particularmente em *QM/CRD*, apropria-se do conceito de estrutura para formalizar a primazia da *práxis* constitutiva na constituição de estruturas sociais e históricas. Entretanto, se definimos o homem como uma atividade prática de

---

fetichizada, seja sob o formato subjetivista do idealismo prático, do agir puro separado de suas ‘pressuposições reais’, seja sob o formato objetivista da regra exercendo um constrangimento mecânico sobre os agentes” (Oulc’hen, 2017, p. 274).

<sup>36</sup> “(...) o estruturalismo (...), na medida em que desconhece a *práxis*, a ação de ultrapassagem do dado rumo a um futuro novo, torna-se, *volens nolens*, aos olhos de Sartre, um instrumento do conservadorismo à serviço da burguesia” (ARON, 1973, p. 265, nota K).

constituição de um campo prático, “(...) a ideia de uma lógica dialética da ação impede a primazia de qualquer lógica estrutural que conduza à ontologização da estrutura” (Barot, 2005, p. 61).

## VI - CONCLUSÃO

Finalmente, e para dizê-lo rapidamente na esteira da preciosa indicação de Patrice Maniglier, o debate entre Sartre e Lévi-Strauss não é apenas, como se poderia supor inicialmente, o debate de uma teoria da liberdade, da *práxis* e da história em oposição a uma teoria da estrutura, da dissolução do homem ou da história como mito. Na verdade, o filósofo e o antropólogo

(...) se opõem como duas formas de pensar a lógica desses sistemas não coerentes que a noção de estrutura procura capturar. (...) Sartre foi à procura do conceito hegeliano ou dialético de contradição, enquanto o estruturalismo formula a exigência de um conceito não dialético dessa consistência inconsistente (Maniglier, 2005, p. 437).

Aliás, é essa oposição entre um pensamento dialético e um “conceito não dialético” que faz Sartre afirmar, ao comentar as críticas de Lévi-Strauss, que este último “não sabe o que é o pensamento dialético”, pois “o homem que escreve ‘a dialética dessa dicotomia’ é obviamente completamente incapaz de entender o pensamento dialético” (Sartre, 1987, p. 76). Contra as acusações do antropólogo, o filósofo argumentará que o pensamento dialético é simplesmente um uso do pensamento analítico, mas um uso *dialético*, algo que Sartre diz ter explicado em *CRD*:

(...) o pensamento dialético não se opõe ao pensamento competente em relação ao inerte pelo fato de que o pensamento dialético é o uso sintético do conjunto de pensamentos inertes que se tornam partes de um todo que rompem sua determinação e negação para pertencer ao todo, etc. (Sartre, 1987, p. 77).

Assim, entre este pensamento dialético ou o uso dialético do pensamento analítico, e os códigos, estruturas inconscientes ou invariantes do estruturalismo, haveria uma verdadeira e intransponível antinomia, pois Sartre fala de uma *práxis* como totalização da História e Lévi-Strauss, ao contrário, de invariantes que estruturam a ação dos homens para além dos homens. Enquanto o pensamento dialético é a análise da realidade enquanto ela faz parte de um todo no qual as partes são, ao mesmo tempo, conversação e ultrapassagem desse todo, o pensamento estrutural, por seu turno, é o exame de uma estrutura que não se define, como afirma Deleuze, por uma autonomia do todo ou, se se quer, por uma prevalência do todo sobre as partes, uma vez que a estrutura “se define (...) ao contrário pela natureza de certos elementos atômicos que pretendem dar conta,



ao mesmo tempo, da formação de todos e da variação de suas partes” (Deleuze, 2000, p. 303).

Agora que os áureos tempos da “morte do homem” são apenas história datada e enciclopédica, poderíamos nos perguntar se Sartre, em seu ensaio *A Transcendência do Ego* (1937), já não havia suprimido de suas investigações filosóficas o conceito substancial de homem ao definir um campo transcendental impessoal<sup>37</sup>. E se essa definição sartreana, para um estruturalista, ainda continua sendo sinônimo do sujeito como *arché*, com Maio de 1968

(...) teríamos assistido a refutação do estruturalismo na prática, e o retorno de Sartre. Tendo expulsado o sujeito, a história e o significado, o estruturalismo não lançava a política como um todo no reino da ilusão? (...). A noção de sujeito constituinte não é o horizonte de todo o pensamento político? (Maniglier, 2005, p. 426)<sup>38</sup>.

## REFERÊNCIAS

- ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Éditions Gallimard, 1973.
- BALIBAR, Étienne. “Le structuralisme: une destitution du sujet?”. *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 1, n° 45, p. 5-22, 2005.
- BAROT, Emmanuel. “Écrire avec science comment l’Autre existe son aliénation. Sartre et les concepts fondamentaux de la sociologie”. *Études sartriennes. Dialectique, littérature*, n°10, p. 55-76, 2005.
- CABESTAN, Phillipe. “Anthropologie”. In: *Dictionnaire Sartre*. Paris: Éditions Honoré Champion, p. 33-34, 2013.
- CLÉMENT, Catherine. *Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*. Paris: Éditions Seghers, 1985.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre, 1905-1980*. Paris: Éditions Gallimard, 2005.
- DELACAMPAGNE, Christian. “L’une des dernières philosophies de l’Histoire”. *Cités. Sartre à l’épreuve*, n° 22, p. 111-120, 2005.
- DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *Correntes Históricas na França. Séculos XIX e XX*. São Paulo: FGV Editora, Editora UNESP, 2012.

<sup>37</sup> Lemos em *L’Arc*: “Vejam que o problema não é o de saber se o é ‘descentrado’ ou não. Em certo sentido, ele é sempre descentrado. O homem não existe, e Marx o havia rejeitado muito antes de Foucault ou Lacan, quando disse: ‘Não vejo nenhum homem, vejo apenas trabalhadores, burgueses, intelectuais’. Se persistirmos em chamar sujeito de uma espécie de eu substancial, ou uma categoria central, sempre mais ou menos dada, a partir da qual a reflexão se desenvolveria, então o sujeito há muito tempo está morto. Eu mesmo critiquei esta concepção em meu primeiro ensaio sobre Husserl” (Sartre, 1966, p. 4).

<sup>38</sup> Ou ainda: Como Didier Anzieu, sob seu pseudônimo de Epistemon, escreveu, ‘A revolta estudantil de maio experimentou sua própria versão da fórmula de Sartre, ‘O grupo é o começo da humanidade’”. As análises de Sartre sobre a alienação dos indivíduos pegos pelo prático-inerte e sua insistência na capacidade dos indivíduos de impor a liberdade pelas ações de grupos comprometidos fundidos em uma dialética que tornou possível escapar do isolamento e da atomização, lançou mais luz em maio de 1968 do que qualquer posição estruturalista sobre cadeias estruturais, a subjetividade assujeitada, ou sistemas que se reproduzem ou se regulam si mesmo. Maio de 1968 não cometeu nenhum erro. E Jean-Paul Sartre foi o único grande intelectual autorizado a falar na sala principal de conferências da Sorbonne, no coração da revolta” (Dosse, 1998, p. 112-113).



- DELEUZE, Gilles. “À quoi reconnaît-on le structuralisme?”. In: *Le XXème Siècle. Histoire de la Philosophie VIII*. Paris: Hachette Littératures, p. 299-334, 2000.
- DESCOMBES, Vincent. *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris: Éditions Gallimard, 2018.
- DESCOMBES, Vincent. “Vers une crise d'identité en philosophie française. Merleau-Ponty, Hyppolite, Canguilhem”. In: *Les enjeux philosophiques des années 50*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, p. 147-167, 1989.
- DORAN, Robert. “Sartre's *Critique of Dialectical Reason* and the Debate with Lévi-Strauss”. *Yale French Studies. Rethinking Claude Lévi-Strauss (1908-2009)*, n° 123, p. 41-62, 2013.
- DOSSE, François. *Histoire du structuralisme. Tome I: Le champ du signe (1945-1966)*. Paris: La Découverte, 2012.
- DOSSE, François. *History of Structuralism. Volume 2: The sign sets. 1967 – Present*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1998.
- DOSSE, François. “Le sujet captif: entre existentialisme et structuralisme”. *L'homme et la société*, n° 101, p. 17-39, 1991.
- DOSSE, François. *O Desafio Biográfico. Escrever uma vida*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 2015.
- DOSSE, François. *La saga des intellectuels français, 1944-1989. Tome I: À l'épreuve de l'Histoire (1944-1968)*. Paris: Éditions Gallimard, 2018.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La Raison dans l'Histoire*. Paris: Union Générales d'éditions, 1965.
- HOBBSAWM, Eric. *Echoes of the Marseillaise. Two Centureis Look Back on the French Revolution*. Londres: Verso, 1990.
- FLYNN, Thomas. *Sartre. A Philosophical Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- FOUCAULT, Michel *Dits et écrits, I: 1954-1969*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.
- JUDT, Tony. *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*. Los Angeles: University of California Press, 1992.
- JUDT, Tony. *Postwar. A History of Europe since 1945*. New York: The Penguin Press, 2005.
- KECK, Frédéric. *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*. Paris: PUF, 2020.
- KECK, Frédéric. *Claude Lévi-Strauss, une introduction*. Paris: Pocket, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée sauvage*. In: *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2008. (Bibliothèque de la Pléiade).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “Histoire et ethnologie”. In: *Anthropologie structurale*. Paris: PLON, 1958,
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: COSAC NAIFY, 2014.

- MANIGLIER, Patrice. “Faire ce qui se défait: la question de la politique entre Sartre et le structuralisme”. In: *Notre Sartre. Les Temps Modernes*, n°632-633-634, p. 425-448, 2005.
- MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Editora Boitempo, 2011
- OULC’HEN, Hervé. *L’intelligibilité de la pratique. Althusser, Foucault, Sartre*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2017.
- PINGAUD, Bernard. “Introduction”. In: *L’Arc. Jean-Paul Sartre*, n° 30, p. 1-4, 1966.
- SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la Raison dialectique (précédé de Questions de méthode), Tome I: Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1972.
- SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la Raison dialectique; Tome II: L’Intelligibilité de l’Histoire*. Paris: Éditions Gallimard, 1985.
- SARTRE, Jean-Paul. *L’Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857, Tome I*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.
- SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situations, IX. Mélanges*. Paris: Éditions Gallimard, 1987.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situations, X. Politique et autobiographie*. Paris: Éditions Gallimard, 1976.
- SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil. A conferência de Araraquara*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul; PINGAUD, Bernard. “Jean-Paul Sartre répond”. In: *L’Arc. Jean-Paul Sartre*, n° 30, p. 87-96, 1966.
- TOMÈS, Arnaud. “Totalisation”. In: *Dictionnaire Sartre*. Paris: Éditions Honoré Champion, p. 492-493, 2013.
- VERSTRAETEN, Pierre. “Lévi-Strauss ou la tentation du Néant”. In: *Les Temps Modernes*, n° 206, p. 66-109, 1963.