

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENSAIOS SOBRE O MITO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO
Estruturas e parábolas do "Evangelho da Revolta" no Existencialismo e
na Psicologia Profunda

PROJETO DE PESQUISA COM VISTAS À OBTENÇÃO DE BOLSA DE
PÓS- DOUTORADO

Aluno: CAIO CARAMICO SOARES

Tutor: Prof. Dr. FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA

RESUMO

Esta pesquisa quer aprofundar o estudo de diferentes modalidades do fenômeno filosófico e cultural que E. M. Mielietínski chamou de remitologização moderna - a revalorização, na arte e pensamento do século XX, do mito como paradigma de explicitação do "eterno" no homem (a ontologia e o psiquismo universais) ou crítica do presente histórico. Retomando fios latentes ou menos enfatizados na pesquisa do doutorado, propomos quatro ensaios conexos de investigação do conceito de "evangelhos da revolta" –revelação arquetípica do universal ou do histórico mediante a sanção sagrada à violência, política inclusive, contra o "status quo" anterior às conquistas e valores da Revolução Francesa e seus congêneres. A sequência prevista de estudos começa pela análise estrutural de *O Homem Revoltado*, de Albert Camus, em busca de mais evidências de como Camus ali esboça uma "teologia" crítica do espírito revolucionário da modernidade. Em seguida, cotejamos o conceito de evangelho (s) da revolta, de extração camusiana, com a crítica de Lévi-Strauss ao moderno fetichismo da História. O terceiro estudo retoma obras de Sartre para aprofundar o arquétipo evangelístico da iniciação e da "jornada do herói" em obras como *A Náusea* e *O Diabo e o Bom Deus*. E por fim, interrogamos a presença do mito na autobiografia e autoimagem "profética" de Carl Gustav Jung.

INTRODUÇÃO, JUSTIFICATIVA, SÍNTESE BIBLIOGRÁFICA

Esta pesquisa de Pós-Doutorado pretende, em prosseguimento do estudo realizado no Mestrado e Doutorado, aprofundar a investigação das relações entre o pensamento de Sartre e o chamado "mitologismo moderno", conceito que tomamos de empréstimo do crítico russo E. M. Mielietinski, e que esboçamos, em seus traços filosóficos mais gerais, a partir da ótica do pensador romeno Mircea Eliade.

Em seu livro *A Poética do Mito*, Mielietinski trata da revalorização no século XX, nos campos da literatura, crítica literária, ciências humanas e filosofia, do "mito" como categoria pertinente à estruturação narrativa ou `explicação de obras de arte, de formas de conduta, senão mesmo do processo histórico ou da condição humana em geral (Mielietinski, E. M., 1989).

Para Mielietinski, com o mito, renasce, nessas correntes de arte e pensamento, um fascínio pelas concepções "arcaicas" do tempo, calcadas na ideia de circularidade e repetição: a História, ao invés de fluxo evolutivo linear e contínuo, se mostrará como um "eterno retorno" aos mesmos protótipos das Origens. Mas, enfatizando a irrupção do que chama de "mitologismo moderno" no campo do *romance* – Joyce, Thomas Mann, Kafka – Mielietinski apenas enuncia, muito rapidamente, os paralelos deste fenômeno no âmbito da filosofia, ao evocar nomes como Nietzsche, Bergson, Cassirer e George Sorel. E, para a vertente doutrinária que nos interessa mais de perto aqui, as ditas filosofias da existência, em que Sartre se inclui, *A Poética do Mito* oferece uma referência sucinta, ainda que bastante sugestiva:

"O problema do mito não é indiferente ao existencialismo, que em certo sentido foi herdeiro da 'filosofia da vida'. A concepção do eterno retorno, em forma tragicamente acentuada, é focalizada em *O Mito de Sísifo* de Camus. Encontramos elementos de tratamento positivo do mito em Heidegger, que idealiza a consciência pré-socrática" (Mielietinski, E. M., 1989, p. 27).

Tomada por nós como pressuposto, esta noção mais geral de "existencialismo" proposta por Mielietinski nos ajudou, no doutorado, a começar a deslindar de um novo ângulo – o mítico – um terreno estrutural de afinidades, não sem dessemelhanças sugestivas porém secundárias, a ponto de não impedir a alcunha comum de filosofias da existência,

nas obras de Sartre e Camus. A própria controvérsia e ruptura de 1952, um dos episódios mais marcantes da história intelectual contemporânea, são acontecimento que, tanto quanto de diferenças, fala de afinidades, pois, "como diz o grande discípulo de Lacan, Jacques-Alain Miller: 'Todo mundo sabe que se deve estar de acordo para poder realizar uma controvérsia, e isso é o que faz com que os diálogos sejam tão difíceis. Deve-se estar de acordo em alguns pontos fundamentais para poder-se escutar mutuamente'. Freud também elucidou [ao tratar do "narcisismo das pequenas diferenças", por vezes de gigantescas consequências disruptivas, para indivíduos ou povos] o potencial destrutivo que as divergências podem ter quando, paradoxalmente, são poucas, quando, paradoxalmente, são poucas, quando eclodem num solo de afinidades" (apud LIUDVIK, 2007b, p. 36).

Mais que da letra dos argumentos, a semelhança brota, bem apropriadamente no caso de filosofias da existência (com sua prioridade à dimensão ontológica do vivido, da experiência subjetiva e cotidiana, intelectual e afetiva, revalorizada em seu potencial de revelação da condição humana para além dos macrossistemas teóricos), de um determinado "pathos". Não um sentimento em jargão psicologista, mas certa atitude filosófica diante do existir humano, encarado em sua radical imanência e concreticidade, em sua falta de sentido transcendente (de tipo religioso, por exemplo) e, portanto, em sua marca indelével de finitude, contingência, destrutividade e dor.

Na dissertação de mestrado, que defendemos em janeiro de 2006 –*Sartre e o Pensamento Mítico– Revelação Arquetípica da Liberdade em As Moscas*–, nosso objetivo foi estudar o lugar do pensamento de Sartre no mitologismo moderno a partir de um caso específico, sua peça *As Moscas* (*Les Mouches*, 1943), que também traduzimos de modo concomitante à elaboração da pesquisa (cf. Sartre, 2005). Pudemos estabelecer que a peça consiste num relato simbólico das "Origens" da autonomia e singularidade ontológica da realidade humana., ou seja, numa espécie de *mito cosmogônico da liberdade*, e que se põe em jogo ali, em germe, uma verdadeira revolução da linguagem arquetípica que é eixo do "pensamento mítico" universal, segundo a teoria do filósofo romeno Mircea Eliade (cf. Soares, C, C. 2005). Lendo *As Moscas* em contraste com *O Mito do Eterno Retorno*, de Eliade, tentamos salientar que, para Sartre, o mito continua, como diz o pensador romeno, a

embutir uma certa *revolta contra a História*, uma intenção de transfiguração do tempo, mas agora em bases que Eliade julgaria representar o "fim" da experiência mítica: pois se trata, no mito sartriano, de uma revelação da *temporalidade "profana"* (imbricada com as dimensões da finitude, da contingência e da angústia) como horizonte último da condição humana, o que o pensamento mítico tradicional jamais poderia admitir, imbuído que é de uma "ontologia arcaica" que tem por fundamento a ideia religiosa de Sagrado –por definição *atemporal*, ou distinto da temporalidade meramente humana. O mito, para Eliade, é uma narrativa acerca de como o mundo, a vida, o homem e todas as coisas em particular foram criadas *in illud tempus*, numa "Idade de Ouro" sagrada, abençoada pela impregnação divina, anterior à temporalidade decadente, corrompida, do mundo do "aqui-agora". Assim "cosmogônico" por definição, o mito porém não se limita a *relembrar*; pretende, isso sim, *reviver* os acontecimentos arquetípicos (exemplares), de estatuto divino, ocorridos nos tempos primevos. E nessa medida *abolem* o tempo profano (a sucessão temporal cotidiana, desprovida da impregnação simbólica dos arquétipos), salvam o homem do que Eliade chama de o "terror da História", isto é, o cativeiro na temporalidade humana (Eliade, M., 1969).

Ora, em Sartre tudo se passa de maneira bem distinta, como se vê paradigmaticamente em *As Moscas*. Pois nesta peça se explicita, radicalmente, aquilo que para Eliade está na raiz do fenômeno moderno do esvaziamento da experiência mítico-religiosa: a *consciência histórica*, a impossibilidade de identificação do homem com instâncias arquetípicas e supra-temporais de significado e valor. Esse, aliás, é o mote da severa crítica que Eliade impinge, em *O Mito do Eterno Retorno*, ao "existencialismo", a partir de Heidegger, filósofo para quem “a historicidade da existência humana interdita toda esperança de transcender o Tempo da História” (Eliade, M, 1969, p. 174). Sem *intenção transhistórica* (Eliade, M., 1969, p. 175), afirmando o histórico como um fenômeno “absolutamente indicativo de si mesmo”, para usar expressão sartriana, paradoxalmente se nega sentido ao histórico, ou melhor, se cai num *nilismo*, pois somos abandonados à angústia de que os primitivos tanto fugiam, a angústia da História, o “terror” da finitude, da irreversibilidade e da destrutividade do tempo; como os acontecimentos, sem arquétipos

que os justifiquem, poderiam ser mais do que um “jogo cego de forças econômicas, sociais ou políticas ou, pior ainda, resultado de ‘liberdades’ [*libertés*] que uma minoria toma e exerce diretamente sobre a cena da história universal?” (Eliade, M., 1969, p. 175).

O existencialismo sartriano, da perspectiva de Eliade, dá testemunho da imagem de mundo e de si constitutiva do *homem moderno*, do indivíduo das grandes cidades do Ocidente do século XX, do homem cuja originalidade maior, do ponto de vista histórico-cultural, é a "vontade de se considerar um ser unicamente histórico" e impulsionado pelo "desejo de viver num Cosmos radicalmente dessacralizado". Se existe um "homem moderno", frisa Eliade, tal homem se funda na negação das estruturas universais do "homo religiosus", inclusive na variante deste produzida pela antropologia cristã (Eliade, M., 1959, p. 11).

Já no doutorado (SOARES, C. C., 2010), premiado com menção honrosa no concurso nacional de teses da Capes em 2012, tentamos a princípio ampliar a pesquisa de *As Moscas* para um leque maior de obras sartrianas, como *A Náusea*, *Huis Clos* e a adaptação de *As Troianas*. Também procuramos reconstruir, ainda que em traços gerais, a complexa problemática da ruptura pessoal, política e filosófica de Sartre e Camus, então considerados na França e no mundo como os grandes nomes da "onda" existencialista do pós-guerra.

Neste debate, destacamos o que ele explicita daquilo que para nós é o eixo heurístico por excelência na interrogação sobre o mito: a questão da temporalidade. Franklin Leopoldo e Silva explica que a hostilidade de Sartre, e do seu grupo na revista *Temps Modernes*, na qual *O Homem Revoltado* de Camus foi bombardeado assim que publicado, em 1952 (cf. Jeanson, F., 1952), tem como fundamento uma radical diferença de colocações do problema do estatuto da história. Uma diferença que levou Sartre, mostra Leopoldo e Silva, a julgar que a recusa da história por Camus significava recusa do mundo:

“Trata-se de um dos aspectos obscuros do pensamento de Camus, que Sartre remete ao ‘pensamento mediterrâneo’, isto é, ao inexprimível racionalmente. É preciso ver que a dificuldade de Sartre tem muito a ver com o pressuposto de que a compreensão racional da relação entre o homem e o mundo depende da consideração da historicidade como

elemento definidor dessa relação: o homem relaciona-se com o mundo histórico, e qualquer outra dimensão do ‘mundo’ deve traduzir-se historicamente para ser assimilada às situações humanas. É nesse sentido que não poderia haver uma relação verdadeiramente humana entre o homem e o mundo natural simplesmente, pois é historicizando o próprio ambiente natural que o homem se relaciona com ele. A liberdade implica que, de alguma maneira, o homem pode compor e recompor o mundo histórico, já que isso é propriamente o que significa ser sujeito da história” (Leopoldo e Silva, F., 2004, p. 228).

Fica claro que, se é também talvez “a mais importante polêmica da França de pós-guerra, envolvendo o estatuto moral da ação política” (González, H., 2002, p. 83), o conflito com Camus é um episódio muito útil à elucidação das pressuposições do próprio Sartre acerca da temporalidade própria à condição humana. Isso não só nos termos (cada vez mais próximos a uma “razão dialética” inspirada no marxismo) que o problema se põe para ele desde inícios dos anos 50; afinal, como mostra o próprio Franklin Leopoldo e Silva, além de outros comentadores como Istvan Mészáros, o aspecto da *continuidade* do conjunto da obra de Sartre é muitas vezes obliterado por “guinadas” que estão mais no acento retórico do que na substância – cf. p. ex., a bela discussão de Mészáros no livro em que, bem a propósito, ele intitula: *A Obra de Sartre – Busca da Liberdade* (1991), com o que salienta a meta por excelência de um pensamento inquieto, mutante, sempre inconformista ante suas influências intelectuais as mais importantes, como a fenomenologia de Husserl, a ontologia fundamental de Heidegger e o marxismo, sempre “ferramentas”, não fins em si mesmos, na busca sartriana de elucidação da condição humana.

Embora acumulasse considerável massa de dados, até pela experiência que tive de traduzir a melhor “biografia” já feita da amizade e da ruptura de Sartre e Camus (cf. ARONSON, R., 2007), o doutorado acabou por dar mais espaço, e lugar estruturante central, à investigação do mitologismo de Camus, não como um mero termo de comparação, mas como um universo vasto, multifacetado, que poderia ser explorado não só como um exemplo de remitologização moderna (o retorno crítico ou por identificação, paródico ou convicto da “verdade” atemporal do mito, a motivos lendários e/ou a concepções ontológico-temporais do pensamento arcaico). Camus oferecia toda uma

plataforma metodológica de investigação de outras obras, entre as quais a do próprio Sartre. Esboçamos, é verdade, como esta aplicação poderia ser para pensar o projeto dramaturgicamente do "teatro de situações" e textos específicos de Sartre, como o conto "Erostrato" (SOARES, C. C., 2010, p. 237ss). Mas o ganho principal no percurso foi mesmo o de ver como a remitologização moderna, em Camus, redundava no que metaforicamente chamamos de "evangelhos da revolta": o autor de *O Homem Revoltado* compara *O Contrato Social* de Rousseau a um "Novo Evangelho", o que nos inspirou, ampliando a metáfora, a chamar de evangelho da revolta esta macrotendência filosófica, estética e política na modernidade, segundo Camus, de sacralização da contestação das autoridades político-religiosas constituídas e dos valores teocrático-políticos pré-Revolução Francesa, mediante a celebração da violência revolucionária, em termos que remetem ao poder numinoso dos ritos sagrados, especialmente de tipo sacrificial, de outrora. Com Eliade e seu conceito de "camuflagem do sagrado", pudemos aprofundar as condições culturais e artifícios simbólicos por detrás deste dispositivo ideológico que foi combatido por Camus em sua crítica aos processos revolucionários, à tradição marxista e, velada mas prioritariamente, a Sartre, daí a ruptura política de 1952). Trata-se de um amplo denominador comum que corresponderia a uma espécie de "aletosfera", para exprimir em termo usado por Lacan a impregnação que diferentes épocas têm por diferentes "consensos" da verdade. A aletosfera, no caso, de amplos setores socioculturais da modernidade, isto é, da civilização ocidental desde a Revolução Francesa, que foi o marco da "revolta histórica" que desdobra na ação político-revolucionária tendências já latentes na "revolta metafísica", de cunho estético-filosófico, segundo a exposição de Camus em *O Homem Revoltado*, de 1951.

Com base, aliás, numa excelente discussão de Eric Werner, na tese de doutorado *De la Violence au Totalitarisme – Essai sur la Pensée de Camus et de Sartre* (1972), é possível postular a inscrição de Camus em um duplo registro de circularidade mítica do tempo: em *O Mito de Sísifo*, o “eterno retorno” do absurdo, desfazendo em pedaços as expectativas de transcendência pela fé ou pela razão; em *O Homem Revoltado*, a circularidade não só é dado ontológico, mas também ético, embutindo um certo dever-ser; Camus faz ali um convite a que troquemos o “prometeísmo destruidor” pela nostalgia de Ulisses em relação à

pátria natal – nostalgia tão forte que o faz preferir o amor humano de Penélope aos encantos imorredouros prometidos pela deusa Calipso –, o brado dos revolucionários de que o “céu é o limite” pela *volta* –conceito circular– ao “sentido da terra” de que falava o Zaratustra nietzschiano (cf. Werner, E., 1972, p. 61ss).

Que se trata aqui de um terreno de batalha não só político, mas também “mitológico” – senão mesmo teológico – fica claro a partir de palavras do próprio Camus, por exemplo em sua carta de 1948 a Emmanuel d’Astier: “O que está em causa é um mito prodigioso de divinização do homem, de dominação, de unificação do universo com os poderes da razão humana. O que está em causa é a conquista da totalidade, e a Rússia crê ser o instrumento desse messianismo sem Deus (...). Algumas inteligências com ambições formidáveis conduzem um exército de crentes rumo a uma terra santa imaginária” (Werner, E., 1972, cit. p. 51).

Albert Camus se aproxima aqui, de modo impressionante, de um aspecto do pensamento de Mircea Eliade, autor que Mielietinski considera, a um só tempo, uma das fontes e um dos sintomas do *mitologismo moderno* (cf. Mielietinski, E. M., 1987, p. 80-83). Em *O Mito do Eterno Retorno*, Eliade “moderniza” o mito antigo ao considerá-lo uma “ontologia” –simbólica e não conceitual, é verdade, porém sistemática e racional, extremamente palatável ao repertório lógico de um público cultivado do século XX. Além disso –e aqui vemos um grande ponto de contato com Camus–, ele *arcaiciza* o moderno, no caso, o ideal revolucionário marxista-hegeliano, que para o historiador romeno das religiões é um avatar “laico” da mitologia escatológica judaico-cristã (cf. Eliade, M., 1969, p. 163ss).

Outro aspecto interessante do estudo de Werner é sua evocação de uma dicotomia estabelecida Alexandre Kojève em sua *Introduction à la Lecture de Hegel*. Kojève ali “distingue duas grandes tradições filosóficas: de um lado, a tradição *pagã*, dominada pelo imperativo de identidade consigo mesmo; de outro lado, a tradição *cristã*, dominada pelo imperativo da conversão. Para o pagão, a natureza é boa, é preciso segui-la; para o cristão, ao contrário, ela é má, convém lutar contra ela... Neste sentido, pode-se dizer que *Noces* [de Camus] é um livro fundamentalmente pagão. A ideia-mestra deste ensaio não é senão, de fato, a afirmação do caráter nocivo da ‘transcendência’: o homem deve, não se evadir da

natureza, mas ser-lhe concorde; não se abstrair do dado, mas o obedecer. Para Camus, o homem, como todo ser vivo, se define pelo lugar que ocupa na natureza”. Embora tenha em si o anelo de apartar-se da natureza e se projetar para além de seus limites, rumo ao infinito, é nessa corrida ao infinito que o homem encontra sua perdição, a mais radical das alienações: Para o homem, “romper com os limites da natureza [a começar de sua própria natureza] é se condenar à desgraça” (Werner, 1972., p. 68).

Ora, é muito sugestivo ver dessa ótica o conflito entre Sartre e Camus. A disputa entre, respectivamente, a temporalidade da *liberdade* e da *revolução* sartrianas, de um lado, e a do *absurdo* e da *revolta* camusianas, de outro, re-encenam o embate, marcado por Kojève, entre o imperativo “cristão” da conversão e o imperativo “pagão” da identidade.

O que pretendemos na continuidade da pesquisa é levar adiante alguns dos muitos pontos seminais que ficaram por explorar ao longo do caminho, entre os quais essa riquíssima argumentação de Kojève. Como aperfeiçoamento dos resultados da minha própria construção conceitual dos evangelhos da revolta, quero aprofundar a metáfora do "evangelho", num diálogo breve com o conceito tradicional, cristão, da palavra.

O Evangelho, no singular, enquanto "boa nova" da vinda do Messias para redimir o mundo, e os evangelhos, no plural, como as diferentes versões, mais ou menos contraditórias, desta Mensagem universal. Valendo-nos das indicações biblicizantes do próprio Camus (que recorre a metáforas como a de evangelho e de catecismo ao ironizar Marx e Rousseau), e do tipo de anacronismo e de "paródia séria" que, segundo Mielietinski, são precípuas ao próprio *modus operandi* da crítica filosófica e literária na remitologização moderna, resgataremos alguns conceitos fundamentais do cristianismo. Sobretudo, claro, o de evangelho, bem como o de parábola (a dimensão narrativa de cunho pedagógico com que os textos bíblicos ilustram proposições mais abstratas de cunho moral, religioso e político). Para tanto, pretendo me valer prioritariamente da Bíblia de Jerusalém, renomada mundialmente pela profundidade de seu arsenal de notas explicativas. E também recorrerei a fontes como o *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*; cf. Samanes, C. F., Tamayo-Acosta, J. (orgs.), 1999.

Mas não se trata, vale frisar, de enveredar por pesquisas bíblicas isoladas em si mesmas, e sim buscar elementos que respaldem a funcionalidade do conceito de "evangelhos da revolta" no exame de textos e do "Arquitexto" que, tal como uma estrutura lévi-straussiana, subjaz e articula diferentes variações míticas de um mesmo mitema fundamental, segundo Camus. Esta corresponderia a uma primeira grande finalidade nossa agora, portanto: a releitura de *O Homem Revoltado* num diapasão "estruturalista" em duplo sentido: por um lado, beneficiando-nos dos dados amealhados e na "frequentação" íntima, por assim dizer, de *O Homem Revoltado* ao longo do doutorado, encetar uma análise estrutural (no sentido que o termo tem como método de trabalho filosófico) do livro em si, dando mais atenção a exemplos (quicá "parábolas") que Camus discute de revoltados históricos e metafísicos, de Rousseau a Marx, de Blake a Breton, passando por Nietzsche e Rimbaud. Investigação que será mediada pela atenção a elementos comprobatórios de uma relação orgânica da obra de Camus com "estruturas" ontológicas definidas na filosofia religiosa de Mircea Eliade pelo sentimento do sagrado; cf. DUBOIS, L., (org.), 2009.

Por outro lado, o exame do livro à luz dessa ideia mais ampla de "atmosfera" (Lacan), de "estrutura" mítica (Lévi-Strauss), enfim, de um "arquitexto" elementar que Camus teria identificado, sem assim a nomear, mas de modo extremamente pertinente para pensar não só o próprio universo de temas e preocupações de Camus, nos quais, aliás, essa ideia de "evangelho" não é uma "boa notícia" tão boa assim, é no mínimo ambígua, quando não "diabólica", quando a revolta se contamina da *hybris* do anjo luciferino e descamba para a justificação filosófica do assassinato político, grande foco da polêmica de Camus, na época, com colegas da esquerda intelectual francesa, como Sartre e Merleau-Ponty.

O diapasão ensaístico merece ser e tem sido revalorizado, como possibilidade fecunda, entre outras, de produção acadêmica (cf. Rodríguez, V., G., 2012). Queremos nos valer, após o exercício mais cerrado de análise estrutural de *O Homem Revoltado* (que corresponderá a nosso primeiro ensaio), das liberdades propiciadas por esse tipo de escrita—sem com isso nos autorizarmos qualquer tipo de frouxidão argumentativa e generalismo—para, aproveitando-nos da massa de leituras feitas ou encaminhadas nesses anos de estudo

intensivo de mitologismo moderno e existencialismo, organizar e "publicizar", em forma de artigos científicos e livro, ao longo do pós-doc, os elos latentes ou patentes que põem em comunicação, no sentido forte do termo, textos como "O Feiticeiro e Sua Magia" , "A Eficácia Simbólica" e "A Estrutura dos Mitos", do livro *Anthropologie Structurale*, de Lévi-Strauss (2008), com o universo de "mitos", de universos autotélicos, se bem que (como os mitos antigos) perpassados de história, que são os grandes textos filosóficos da modernidade. Modernidade que, mostra Lévi-Strauss em sua também célebre polêmica com Sartre, elegeu a "História" como mito por excelência, forma de organizar e dar sentido ao cosmos, o que Eliade sobejamente demonstrou ao confrontar a linearidade historicista com o tempo cíclico (eterno retorno) das cosmovisões pré-cristãs e orientais. Um segundo ensaio será pois dedicado a este "parentesco" (para aludir jocosamente a outro termo tão crucial quanto o "mito" no "approach" antropológico das sociedades), aparentemente inusitado, entre *O Homem Revoltado* e um possível olhar lévi-straussiano, um tanto quanto cético e distanciado, em relação às ilusões e exigências da modernidade. As recentes manifestações populares que tomaram as ruas do Brasil, e de vários outros países (cf Harvey, D., et al., 2012) trazem à tona a atualidade do problema da revolta, em suas demandas concretas e em suas possíveis determinações filosóficas mais profundas.

No ensaio seguinte, nossa reflexão mitopoética sobre o existencialismo volta a Sartre, agora elegendo não exemplos isolados de diferentes obras, mas obras tomadas em sua unidade a serem submetidas a esta análise "estrutural", na ambiguidade do adjetivo já assinalada.

O que queremos é chegar a um debate mais detalhado da obra sartriana, com este amplo constructo conceitual que designamos de evangelhos da revolta. Se tomamos como noção forte a esses evangelhos a ideia de arquétipo, como equivalente eliadiano, em importância fundacional do mundo humano, para o que em Lévi-Strauss seria a "estrutura", poderemos investigar como, do mesmo modo que "existencializou" o marxismo, Sartre pode ser visto como um mitólogo do *arquétipo existencial*: originalmente, o arquétipo mítico é uma estrutura de linguagem e de pensamento que assinala, se ousarmos reverter o foco e ler a teoria de Eliade sob o prisma sartriano, uma *fuga da existência*, tal como essa

"existência" é entendida por Sartre e, se deixada à sua própria condição profana, pelo próprio Eliade –como contingência, absurdo e angústia da finitude. Invocado no mito e no rito religiosos, o arquétipo, que é o molde transcendente de todas as coisas imanentes ao tempo e espaço profanos, permitia que esta "existência" fosse ontologicamente transfigurada e "redimida" das marcas da debilidade ontológica e da "maldição" da degenerescência. "Para o *homo religiosus*, o essencial precede a existência [aqui claramente Eliade parece retomar e subverter o célebre lema sartriano de que "a existência precede a essência"]. Isso é verdadeiro tanto para o homem das sociedades 'primitivas' e orientais como para o judeu, o cristão e o muçulmano. O homem é como é hoje porque uma série de eventos teve lugar *ab origine*. (...) Para o *homo religiosus*, a existência real, autêntica [numa possível alusão velada a o existencialismo, ao qual é tão cara a noção de *autenticidade*], começa no momento em que ele recebe a comunicação dessa história primordial e aceita as suas consequências. É sempre uma história divina, pois os personagens são os Entes Sobrenaturais e os Ancestrais míticos" (Eliade, M. 1994, p. 85).

Ora, o "mito existencialista" de Sartre, enquanto possibilidades de figuração arquetípica da *liberdade*, se livrará das pressuposições que respaldavam o arquétipo religioso. Fará do "religioso" atributo de uma celebração humanista do homem e transformará a ideia mesma de "transcendência", ao lhe devolver às suas matrizes antropológicas: o desejo do Para-si, da consciência, de se dar uma consistência e plenitude de "coisa", numa unidade paradoxal de Em-si-Para-si subjacente, segundo Sartre, à ficção dos entes divinos (cf. Perdigão, P., 1995).

Queremos aprofundar, por exemplo, o estatuto que a liberdade tem como, por assim dizer, única "fatalidade" do homem, segundo Sartre. O homem está condenado a ser livre, afirma ele no Existencialismo é um Humanismo. Curiosa inversão da ideia "penal" de condenação, que já não implica privação de liberdade. Nossa pena é a própria liberdade, e nisso se insinua uma idéia-força fundacional, absoluta, "arquetípica" por assim dizer, que faz o pensar filosófico, mesmo em ensaios de densa tessitura lógico-argumentativa como *O Ser e o Nada*, grande instância "jurídica" de codificação da nossa condenação à liberdade, conter ecos de pensamento mítico, o que está longe de ser fator de demérito. Vale nesse

sentido retomarmos uma das teses mais brilhantes já produzidas entre nós *sobre O Ser e o Nada: O Mito da Resistência – Experiência Histórica e Forma Filosófica em Sartre (Uma Interpretação de L' Être et le Néant)*. Com referenciais distintos, e conseqüentemente outra abordagem da ideia de mito, Cristina Diniz Mendonça (2001) propõe um debate que nos será valiosíssimo para circunscrever esta articulação entre pensamento filosófico e mitopoético na obra-magna do existencialismo francês.

Partindo do "mito cosmogônico da liberdade" em *As Moscas*, tentaremos também generalizar a ideia de *arquétipo existencial*, em seus distintos momentos de articulação em diferentes momentos da *obra de Sartre*, e isso partindo do teatro, que é onde Sartre nos legou suas mais extensas considerações teóricas e trabalho prático sobre a noção de mito (cf. Mészáros, I., 1991). Contudo, além de um determinado rol de peças mais afins à problemática mítica— no caso, *Entre Quatro Paredes*, *O Diabo e o Bom Deus* e *As Troianas*, sem deixarmos de fazer alusões pontuais às demais peças do repertório de onze escritas por Sartre—, pretendemos incluir, de modo enfático, a novela *A Náusea* (1938; edição consultada: Sartre, J.-P., 1964). Nela, o mito tradicional —e sua *existencialização*, parafraseando a expressão "marxismo existencializado" de Adam Schaff (1965) — parece surgir na estrutura narrativa da obra. *A Náusea*, escrita em formato de uma espécie de "diário", é o relato da estadia de Antoine Roquentin numa pequena cidade do interior da França (Bouville). Historiador, Roquentin está ali para desenvolver suas pesquisas biográficas acerca de um político menor. Mas o curso dos acontecimentos o afastará desse propósito. Acometido por sucessivos ataques de um bizarro mal-estar fisio-psíquico (as "náuseas"), ele pouco a pouco abandona a pesquisa, e tem toda sua percepção de si e do mundo profundamente alterada. Como diz Gerd Bornheim, "a personagem da novela relata como lhe aconteceu, gradualmente, o desvelamento do sentido da existência posta em jogo em sua facticidade, em sua verdade mais fundamental, e, nessa trama, o fio que o conduz reside na experiência privilegiada da náusea" (Bornheim, G., 2003, p. 16). Privilegiada — embora dolorosa— porque precipita Roquentin à vertigem de deparar com a contingência radical dele próprio e de todas as coisas, já que tudo que existe, constata agora, "nasce sem

razão, prolonga-se por fraqueza e morre por acaso" (Sartre, J.-P., 1938, *apud* Bornheim, G., *ibid.*, p. 22).

Roquentin faz à sua maneira a experiência da angústia existencial, e assim se descobre, como diria Heidegger, um ser "unzuhause", *fora de casa*, lançado de antemão a um mundo no qual todavia está desamparado. Privado inclusive das categorias lógicas e discursivas que tentam dar ao mundo a aparência de um todo ordenado e hierarquizado. Esse "falso semblante" agora veio abaixo, a maquiagem se desfez, e Roquentin deverá aprender a lidar com esse fato, precisará –tendo rejeitado a hipótese tentadora do suicídio– haver-se com o "absurdo fundamental" na árdua tarefa de *construir* algum sentido legítimo para a existência.

Do ponto de vista de nossa pesquisa, o enredo e temática de *A Náusea* serão explorados em sua afinidade morfológica com os ritos de iniciação, "de uma importância capital nas sociedades tradicionais" (Eliade, M., 1959, p. 11). Nesses contextos, a iniciação, embora possa ter inúmeras variantes, tende a consistir num "conjunto de ritos e ensinamentos orais, que busca a modificação radical do *status* religioso e social do sujeito a ser iniciado" (Eliade, *ibid.*, p. 12). "Filosoficamente", prossegue Eliade, "a iniciação equivale a uma mutação ontológica do regime existencial. Ao fim de suas provas, o neófito goza de uma existência completamente outra que a de antes da iniciação: ele se tornou um *outro*" (*ibid.*).

Eliade oferece, ao longo de seu livro *Initiation, Rites e Sociétés Secrètes*, variados exemplos de como esta transformação se dá concretamente em diferentes religiões. Nosso interesse será cotejar esta discussão eliadiana com a "sui generis" iniciação que parece se dar em *A Náusea* – uma "mutação ontológica do regime existencial", um rito de passagem que, tal como nas cerimônias arcaicas, aparta temporariamente o neófito do mundo convencional, o submete a "provas" – uma viagem simbólica de *morte e renascimento* – que, se executadas a contento, representam a conquista de uma nova "identidade".

Na novela de Sartre –ponto de partida de sua filosofia– são abundantes os sinais de uma homologia estrutural com o conceito eliadiano de "iniciação". Como afirma Bornheim, Roquentin passa por peripécias que o conduzem à "clareza de uma verdade

última" (Bornheim, G., 2003, p. 16). Trata-se de uma espécie de *iluminação*, de um "desvelamento", uma des-ocultação do que estava envolto nas trevas da ignorância. E a náusea, em certo sentido, é origem e fim, veículo e objetivo deste processo, na medida em que o herói sente que a "existência me penetra por todos os lados, pelos olhos, pelo nariz, pela boca... E subitamente, eu compreendi, eu *vi*. (...) Não posso dizer que me sinta aliviado ou contente; ao contrário, isso me esmaga. Contudo, minha finalidade foi atingida: eu sei o que queria saber (...). A Náusea não me abandonou e não creio que me abandone tão cedo; mas já não a sofro, não é mais uma doença ou uma febre passageira: eu sou a náusea" (Sartre, J.-P., 1938, p. 17, apud Bornheim, G. *ibid.*, p. 17).

Como mostra Franklin Leopoldo e Silva, o que se passa é uma metamorfose que o protagonista hesita em dizer se é dentro de si ou no mundo. "De qualquer modo, a sensação é a de que as coisas já não são como antes, e a variedade em que isso se manifesta tende para a constatação final de que as coisas *não são*. A metamorfose significa que a confiança que até então se depositava no *ser* das coisas desmorona. A suspensão da imagem habitual do mundo e sua substituição pelo bizarro e pelo não-previsível configuram assim a perda de estabilidade que as coisas detinham quando possuíam a aparência de ser. É nesse sentido que as coisas se desvelam precisamente quando deixam de ser, já que o ser que as caracterizava consistia somente na projeção do conjunto de expectativas do sujeito" (Leopoldo e Silva, F., 2004, p. 82).

Em registro evidentemente "sui generis", o percurso de Roquentin porém parece guardar analogias morfológicas com as síndromes, as graves crises de doença ou de eventos insólitos que permeiam, por exemplo, a iniciação dos xamãs (Eliade, M., 1998, p. 82). É esta confluência simbólica que privilegiaremos, para em seguida determinar a especificidade da "iniciação" de Roquentin. Será assim talvez possível determinar com maior precisão aquilo que Arthur Danto vê se conjugarem no romance de Sartre, isto é, uma visão filosófica, e, na verdade, uma espécie de *visão mística*" (cf. Danto, A., 1988, p. 13). Visão mística (e mítica), no caso, da "completa exterioridade entre palavras e coisas", o que implica a *abolição simbólica do mundo profano* (ou mais especificamente, da aderência subjetiva e automática, irreflexa, ao mundo cotidiano), mesmo que o "sagrado" que então

intervenha não seja exatamente, como para o homo religiosus de que trata Eliade, um sentimento cósmico de fusão com o divino. Danto é ainda sugestivo quando diz que tamanha dramaticidade da "iluminação" de Roquentin diante do célebre castanheiro do parque municipal –em cena que talvez possa, aliás, remeter à iluminação de Buda debaixo de um árvore- só pode ser sentida por quem, antes, tivera especial apego às crenças agora dizimadas: a "percepção da agramaticalidade da Natureza", ou seja, da arbitrariedade e antropomorfismo dos signos, diante do vazio de sentido do mundo, resulta para Roquentin numa "síncope de niilismo semântico" cuja força é a de uma *reviravolta radical* – comparável às rupturas de nível ontológico dos ritos de passagem arcaicos– para um homem que, até então, tivera apego "religioso" à ideia de um Cosmos naturalmente ordenado (cf. Danto, A., p. 14).

É também na chave eliadiana da *iniciação* –e também como destruição de certa estrutura "religiosa", absolutista, de aderência ao mundo- que iremos problematizar uma obra de Sartre treze anos posterior, *O Diabo e o Bom Deus (Le Diable et le Bon Dieu, 1951)*.

A peça aborda um capítulo da revolta dos camponeses alemães na época da Contra-Reforma. Esta é, para usarmos expressão-chave da dramaturgia sartriana, a *situação* com a qual lidarão os três personagens principais, interpelados pela escolha de aderir ao movimento revolucionário ou combatê-lo. Nasty, um padeiro protestante, é o líder do povo, que toma a chefia quando percebe ser impotente para conter a rebelião. Heinrich, padre de origem humilde, tenta "evitar a opção e procura conciliar os interesses do povo, donde vem, com os da Igreja, a que pertence; fracassando, morre desesperado" (Souza-Aguiar., M., A., in: Mortara, M. (org.), 1970, p. 118). Já Goetz um capitão mercenário de origem bastarda, "acredita estar, pelo seu nascimento, destinado a praticar o Mal". Revoltado com sua condição marginal, vê na prática do Mal a única possibilidade de "introduzir um mínimo de liberdade na situação fixa que a bastardia lhe criara" (ibid.). Mas, num movimento que Heráclito chamaria de *enantiodromia*, um "correr em direção contrária", tal como o faz o pêndulo, Goetz dá uma guinada radical, desafiado por Heinrich – ele se compromete a praticar apenas o Bem. Distribui suas terras entre os camponeses e dedica-se à construção

de um falanstério que deverá provocar, pelo exemplo, a pacificação da Alemanha. "Na verdade é essa distribuição de terras que apressa a revolta geral, tornando-se causa de mortes e massacres. Goetz acabará se convencendo de que o Bem absoluto, assim como o Mal absoluto são impossíveis e, unindo-se a Nasty, tentará levar os camponeses à vitória" (ibid.).

Goetz a princípio acreditava-se só, tendo apenas Deus para confrontar. "O que me interessa os homens? Deus me escuta, é com Deus que esbravejo e isto me basta, pois é o único inimigo diante de mim. Só existimos Deus, eu e os fantasmas" (Sartre, J.-P., 2005b, p. 421). Somente quando abandonar o absoluto divino, e aceitar a *relatividade* do mundo propriamente humano – mundo histórico, crivado de situações de injustiça e de exploração de uns pelos outros –, é que Goetz terá despertado para a quimera do Bem e Mal abstratos, pois os valores são objeto de invenção humana variável segundo as circunstâncias e finalidades em questão.

Envolvendo *conteúdos* ético-ideológicos distintos, a peça deste modo revive aquela estrutura "iniciática" que vimos se insinuar em *A Náusea*. Dá-se com Goetz, assim como com Roquentin, um determinado rito de passagem, uma progressiva "transmutação ontológica", conforme se opera o acesso a uma "verdade última" da condição humana – no caso de Roquentin, à contingência e ao absurdo do mundo, no caso de Goetz, à historicidade radical dos valores e do existir humano. Isso não sem uma determinada forma de "morte e renascimento". "Morte" no caso, de um determinado modelo de consciência, o da *má-fé* sustentadora da quimera divina. "Eu estou libertando todos nós. Nada de Céu, nada de Inferno: nada além da Terra" (apud Jeanson. F., 1987, p. 58), ou ainda: Tu vês este vazio acima de nossas cabeças? É Deus. Vês este buraco na terra? É Deus ainda. O silêncio é Deus. A ausência é Deus. Deus é a solidão dos homens (...) Se Deus existe, o homem é nada; se o homem existe... (...) Adeus monstros, adeus santos. Adeus orgulho. Não há senão homens" (Sartre, J.-P., 2005, p. 494-5). É só quando "Deus morreu", ou seja, quando o homem se libertou da projeção de seu Para-si num "Em-si-Para-si" totalizado, coeso, perfeito, acima das dores e ambivalências da História, é que se torna possível a comunhão humana, ou melhor, o reconhecimento sem véus da intersubjetividade histórica constitutiva

do ser do homem e dos valores da vida. Vamos, portanto, investigar –e comparar- estas duas obras sob a chave eliadiana oferecida no livro *Initiation, Rites, Sociétés Secretes*. Usaremos, no estudo de *O Diabo e o Bom Deus*, a excelente edição crítica do teatro de Sartre lançado pela Gallimard na coleção Pléiade (Sartre, 2005b), repleta de notas esclarecedoras do contexto e significados da obra.

As duas obras mencionadas, *A Náusea* e *O Diabo e o Bom Deus*, podem talvez ser tidas como imagem dos dois "pólos" de um determinado percurso intelectual – se pudéssemos dizer assim, entre a *iniciação ao Absurdo* e a *iniciação à História*. É entre esses dois pólos, nos vínculos e diferenças entre eles, que talvez possamos divisar os contornos propriamente filosóficos do *arquétipo existencial* sartriano, ou seja, da destruição e recriação, na obra de Sartre, da linguagem mítica universal (arquetípica no sentido de Mircea Eliade, e não, por exemplo, no de Jung, que fala em arquétipos como estruturas de um "inconsciente coletivo" inerente à natureza humana universal; nosso registro de discussão do mito aqui é ontológico e histórico-cultural, não psicológico).

As diferenças entre esses dois pólos do arquétipo existencial sartriano são marcantes, se assinalarmos que, no horizonte de *A Náusea*, a questão da História e da intersubjetividade humana são "soluções" mencionadas mas descartadas enquanto ilusões insuficientes para arrancar o homem do torpor da "náusea" existencial. "Roquentin é um historiador que pesquisa a vida de certo político, a vida de um outro, portanto. Ocupar-se com outra pessoa, mesmo morta, é, em certo sentido, transcender a imanência e, por conseguinte, a náusea, Mas [citando a novela] 'a História fala do que existiu – jamais um existente pode justificar a existência de outro existente. Meu erro foi querer ressuscitar M. de Rollebon' (...). Com isso, não é apenas o conhecimento da História que está em jogo, pois mesmo o seu sentido se faz absurdo. Sartre chega ao extremo de dizer que 'a existência é sem memória' (...). A consideração da História é portanto inócua. Mas a questão apresenta interesse já porque é precisamente nesta perspectiva que a obra de Sartre tende a superar-se constantemente" (Bornheim, G., 2003, p. 23-4). A posição afirmada por *O Diabo e o Bom Deus* é já tributária da aproximação de Sartre ao PC francês e ao marxismo como método

de inteligência dialética da História, nas suas tensas imbricações com o processo existencial subjetivo.

Mas, da ótica que escolhemos, já no mestrado –e de modo mais enfático agora- para reler a obra sartriana –a problemática do *mitologismo*, tal como posta por Mircea Eliade-, parece possível dizer, e será nossa hipótese principal nesta pesquisa, que ao longo deste percurso, que desembocará no que Adam Schaff chama de o "marxismo existencializado", o *mitologismo existencializado* de Sartre segue uma linha de *continuidade e de radicalização*:fundando-se num retorno crítico, senão mesmo paródico, às matrizes do pensamento mítico –o que é precípua ao mitologismo moderno, segundo Mielietinski- Sartre deseja apontar para uma nova forma de *arquetificação da realidade*, que não nega, antes afirma cada vez mais, a temporalidade e a finitude como horizontes últimos do humano, na esteira do que Eliade entende ser a "consciência histórica" do homem moderno. Todavia, não podemos menosprezar a surpreendente afinidade entre o arquétipo existencial de Sartre e uma certa "repulsa à História" latente ao arquétipo tradicional, segundo Eliade (1969). Esse ponto parece mais claro em *A Náusea*, dada a crítica explícita de Sartre às presunções do saber histórico como modo de "justificar" e ordenar a existência. Mas é também uma marca da utopia revolucionária afirmada em *O Diabo e o Bom Deus*, se lembrarmos (ibid.) como o ideal marxista da revolução é, de certo modo, um avatar das antigas aspirações messiânicas judaico-cristã acerca do "fim da História" e do retorno a uma forma de vida sem injustiças, dor e *escassez* (termo essencial da filosofia sartriana da História, conforme exposto na *Crítica da Razão Dialética*).

Essa, em síntese, é a argumentação a ser desenvolvida, pelo exame detalhado das duas obras em questão, sem deixar de lado outras obras-chave para a questão que nos propomos enfrentar –além de *As Moscas*, de uma sugestividade inesgotável em seu tratamento ao mito grego de Orestes, exploraremos o uso da imagem mítica do "inferno" em *Entre Quatro Paredes (Huis Clos, 1943)*, e a releitura de Eurípides em *As Troianas (Les Troyennes, 1964)*. Estão aqui, ao nosso ver, os principais momentos, ao longo da obra de Sartre, de um diálogo mais explícito com a tradição mítica, critério essencial do corpus bibliográfico por nós selecionado.

O que estamos chamando de as duas "iniciações" míticas propostas pela obra de Sartre—iniciação ontológica ao Absurdo (*A Náusea*) e iniciação ético-política à História (*O Diabo e o Bom Deus*)- não são, a nosso ver, momentos estanques, rigidamente separados. Tanto que uma obra como *As Moscas* possa conter ambas as dimensões: como nota Michel Contat, "o que Orestes pode trazer ao povo de Argos, segundo Júpiter, é a tomada de consciência da contingência, da Náusea, em suma" (apud Sartre, J.-P., 2005b, p. 1291). Ora, mas ao fazê-lo, Orestes ensina e dá o exemplo do caminho do *engajamento* político-social, do combate contra uma situação *histórica* de impedimento objetivo da tomada de consciência do homem acerca de sua própria liberdade. E Gerd Bornheim mostra que, no próprio horizonte corrosivo de *A Náusea*, está posta já a inquietação da procura de um "novo humanismo"; o absurdo há de ser "superado", embora sem subterfúgios como Deus, a História ou mesmo a Arte (Bornheim, G., 2003, p. 22s). Reversamente, em *O Diabo e o Bom Deus* é impossível estimar o peso da abertura de Goetz ao histórico sem se considerar a ruína dos valores morais e religiosos absolutistas, portanto, sem uma "descida" ao mundo absurdo.

Essas afinidades e imbricações podem ser vistas, noutra nível de referência, se atentarmos à perspectiva eliadiana de pensar o homem moderno em contraste com o homem *arcaico*, o homem da *arkhé*, dependente de arquétipos transcendentais, acima da História, para "suportar" a vida terrena. No nosso trabalho, pretendemos aprofundar essa problemática eliadiana —que afinal estamos tomando como eixo metodológico de leitura da obra sartriana—, buscando, além de *Initiation, Mythes, Sociétés Secrètes* e o clássico *O Mito do Eterno Retorno* —apresentado com algum grau de detalhe em nosso mestrado—, outros estudos do pensador romeno e comentadores como Daniel Dubuisson (1993), Bryan Rennie (1996) e Pals (1996).

Creemos que desse esforço pode emergir uma compreensão mais exaustiva do lugar de Sartre naquilo que E. M. Mielietínski chamou de a "poética do mito" nas artes, literatura e pensamento do século XX. Em Sartre, e é este o nosso intento de demonstração no terceiro grande ensaio que planejamos para a nova pesquisa, o mito é —seja no teatro, no qual aparece explicitamente como linguagem por excelência e modo de expressão cênica do

"eidos da vida cotidiana" (Mészáros, I., 1991, p. 51s) , seja num romance como *A Náusea-instrumento de revelação da existência* (o "arquetipo existencial"), e de uma existência cada vez mais vista sob o prisma de sua *historicidade pessoal e coletiva*.

Muitos dos expoentes da “poética do mito” – ou do que Mielietinski chama ainda de “mitologismo moderno”- viam valor intrínseco, ainda que como provocação ou sátira, no gesto de revisitar lendas arcaicas, gesto o qual tinha o impacto de sublinhar supostas “invariantes da condição humana” e a “repetição infinita dos acontecimentos” ; eis uma maneira pela qual os "remitologizadores" modernos marcavam, mostra Mielietinski, seu mal-estar com relação a ideia clássica do progresso humano enquanto "aprimoramento" linear e cumulativo (cf. Mielietinski, E. M., op. cit.).

Sartre e seu “teatro de mitos” se inserem neste ambiente de crise e de rupturas, mas o fazem de maneira específica: a filosofia sartriana da existência rejeita hipóteses como a de uma “natureza humana” dada de uma vez por todas e que se limitasse a eternas repetições ao longo da história. Nem de “história” se trataria, nessa hipótese, afinal, para Sartre, a historicidade do homem significa abertura, capacidade de transformação, de auto-questionamento e de “néantisation” do Ser pré-estabelecido. Significa, em suma, *liberdade* (cf. Sartre, J-P., 1987, Bornheim, G., 2000).

Daí que Sartre, desde o uso que fez da lenda de Orestes em *As Moscas* –uso esse acentuadamente transformador dos “scripts” de que partiu, a *Oréstia* de Ésquilo e a *Electra* de Sófocles- se contraponha a outros “mitologismos”, estéticos ou teóricos, que advoguem o “eterno retorno do mesmo”. Entre esses *mitologismos da repetição*, condenados por ele, os mais conhecidos são o de Sigmund Freud e seu “complexo de Édipo” (cf. Gonçalves, C. S., 1996) e, anos mais tarde, o estruturalismo antropológico de Claude Lévi-Strauss; na polêmica com Lévi-Strauss, um Sartre já bem mais próximo a Marx do que –como no tempo de *As Moscas*- a Heidegger é peremptório na crítica a concepções de mito que tendam a marcar a persistência do passado e, pois, o "avesso" da história e da práxis, sinônimas da transformação (in: Coelho, E. P. (org.), s/d, p. 125ss; cf. também Dosse, F., 1993).

Eidos da existência cotidiana, o mito sartriano não “nega” a história indo buscar protótipos eternos inscritos nos “Primórdios”. Quer, ao contrário, “revelar” a história, quer levar os leitores / espectadores a um relance mais profundo daquilo que são –enquanto “homens sem qualidade” da Idade da Técnica, do Desencantamento do Mundo, da Burocracia e do Capital- mediante o que *não são* –os heróis gregos de *As Moscas* e de *As Troianas*, os mortos de *Entre Quatro Paredes*, o líder revolucionário do século XVI de *O Diabo e o Bom Deus*. Está em causa aqui uma dialética de distanciamento e identificação, uma original conjunção entre crítica (à la Brecht) e catarse “aristotélica” (cf. Noudelmann, F., 1993).

Como quarto esforço ensaístico, no pós-doc, de averiguação da pertinência analítica dos conceitos de remitologização moderna e evangelhos da revolta, nos propomos tocar no problema do estatuto filosófico e cultural da psicologia profunda, que segundo Mielietinski é um dos principais instrumentos e expressões da remitologização moderna.

Isso não implica, contudo, abandono da démarche existencialista (ou seja, camusiana e sartriana) de toda a empreitada de pesquisa anterior. Mas um deslocamento dela, sua retomada nos seguintes termos de Sartre: "Se desejarmos compreender esse homem e seu universo, não há outro meio senão reconstruir cuidadosamente, através das representações míticas que ele nos oferece, o acontecimento original a que ele se refere incessantemente e que reproduz em suas cerimônias secretas. Impõe -se um método: pela análise dos mitos, restabelecer os fatos em sua verdadeira significação" (Sartre J. -P., 2002, p. 19).

É por esta pista que adentramos na investigação do "mito pessoal", de tipo profético, que Jung constrói de si mesmo na autobiografia *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Retomaremos uma pesquisa que já redundou, como primeiro fruto, em publicação de um artigo na prestigiosa revista de psicanálise *Percurso*, do Instituto Sedes Sapientiae, em (Liudvik, C., 2009) [minha assinatura de outros trabalhos acadêmicos e jornalísticos é como Caio Liudvik]. Agora será tempo de rever essa discussão já com a mediação mais madura propiciada pelos conceitos de remitologização moderna, de Mielietinski, e uma de

suas modalidades específicas, por nós demonstrada no doutorado em Camus, os evangelhos da revolta.

Conforme assinalamos naquela primeira etapa de nossa investigação do mito pessoal de um dos maiores nomes do pensamento ocidental do século XX, Carl Gustav Jung (1875-1961), parece investir a psicologia moderna –ou melhor, *a sua* própria escola doutrinária, a psicologia analítica– de uma missão especial, com relação à religião. Missão de *salvação*, para que as verdades da fé não estivessem condenadas ao descrédito e ao desuso sob o impacto da maciça racionalização que se impunha sobre a vida pública e privada desde o Iluminismo e as revoluções burguesas. Por meio dos conceitos de arquétipo e de inconsciente coletivo, entre outros, Jung considerava estar inaugurando uma via hermenêutica que, para além da eficácia prática nos consultórios terapêuticos, aspirava a também ser um resgate do significado da religião, tomada aqui num sentido mais amplo do que o desta ou aquela confissão institucional; religião, *religere*, enquanto observância cuidadosa e (literalmente) devotada à realidade da alma.

Jung pretendeu, em obras como *Psicologia e Religião* (1999b), reverter a cristalização dogmática que matou, para muitos, a possibilidade da experiência originária da religiosidade enquanto evento na alma (psique). Declarava-se empenhado na difícil empresa de construir uma ponte que re-ligasse (para lembrar outra das origens do termo religião, *religare*), a concepção do dogma com a experiência imediata dos arquétipos psicológicos e afirmava que encontraria os materiais necessários para tanto no estudo dos *símbolos naturais do inconsciente*, em especial os sonhos.

Uma morte e ressurreição da verdade imortal antes figurada em crenças, instituições, e agora, num movimento de *volta* (no duplo sentido de um protesto iconoclástico e um retorno à origem), resgatada em seu valor originário, acessível ao *homo psychologicus* dos tempos modernos. Jung assim fazia sua, de modo peculiar, uma exigência do grande teólogo, e fundador da hermenêutica moderna, Friedrich Schleiermacher, de quem o avô paterno de Jung fora grande amigo: a primazia da "experiência espontânea" do religioso sobre os dogmas e rituais.

Não é nosso foco, aqui, uma avaliação detalhada deste projeto e de seu grau de sucesso, na obra de Jung e de seus continuadores. Caberia tão-somente registrar uma convicção nossa que precedeu e se reforçou ao longo desta pesquisa, qual seja: estamos diante de um homem excepcional, um gênio, para usar categoria tão ao gosto das tradições românticas alemãs de que Jung era ávido admirador; gênio, sim, mas que nem por isso estaria isento das vicissitudes e sofrimentos que parecem ser fardo de todos nós, como pedra de Sísifo, tanto mais pesada quando mais profundo o homem que a tenha no meio do caminho. Desta perspectiva mais *existencial* em que nos colocamos, rótulos psicopatológicos como neurose ou psicose têm menos peso heurístico do que a questão da angústia. Seria assim distorcer gravemente nossa tese resumi-la como: *Jung é um louco, e suas teses são nada mais que delírios.*

Longe da aura pacífica e transcendental que muitos junguianos da *New Age* lhe atribuem, o mestre suíço era franco em assumir que "vivemos sempre como que em cima de um vulcão" (1999, p. 17). Queremos prosseguir, à luz dos recursos metodológicos oferecidos por toda a discussão precedente dos evangelhos da revolta em sua "encarnação" existencialista, a sondagem desse vulcão de tormentos subjacentes – e aqui se explicita nossa filiação à visada sartriana no estudo filosófico-biográfico de autores como Baudelaire, Genet, Flaubert e o de si próprio, em *Les Mots* – à existência concreta de Jung e à sua obra teórica, a qual é antes de tudo uma escrita subjetiva, um depoimento sobre si mesmo projetado (como os alquimistas faziam com seu próprio espírito, ao simbolizar a matéria no laboratório) em macroteorias da natureza humana.

A revolta, no caso, se nos insinua de duplo estatuto: em nível pessoal na indisposição do menino Carl contra a religiosidade dogmática, fideísta e autoritária do pai, para mais tarde antagonizar a psicologia analítica (nome dado por Jung a sua escola psicoterapêutica, após a ruptura com Freud) com conceitos teológicos tradicionais, entre os quais a Trindade cristã que exclui de si a figura demonizada do Mal e, em certo sentido, da mulher. Queremos refazer esse raciocínio valendo-nos da experiência de traduzir, no primeiro semestre de 2013, um livro ainda inédito no Brasil, *Dream Analysis – Notes of the Seminar Given in 1928-1930* , em inglês, ministrado por Jung entre 1928 e 1930. Trata-se

de um material precioso para psicoterapeutas interessados na aplicabilidade dos métodos de Jung, mas mais que isso: um acervo de pistas para o nosso fito, compreender a mitologização psicológica que a psicologia junguiana opera do homem e da história, como "eterno retorno" dos mesmos arquétipos atemporais agora em sonho e fantasia, mas outrora vividos como ritos e crença pelo homem arcaico.

OBJETIVOS

Da discussão precedente, depreende-se como finalidade da pesquisa a produção de ensaios sobre os seguintes eixos temáticos:

1. Análise estrutural de *O Homem Revoltado*, seu diálogo orgânico com referenciais do universo do sagrado, e as grandes "parábolas" da revolta que se podem depreender de personagens" camusianos como Rousseau, Nietzsche, Ivan Karamazov e Marx ali caracterizados
2. Os evangelhos da revolta como arquétipo moderno que pode ser cotejado ao olhar estruturalista de Lévi-Strauss para "fetiches" (no sentido mágico do termo, inclusive) modernos como a História; cotejo de Camus com artigos de Antropologia Estrutural de Lévi-Strauss e a biografia intelectual feita por David Pace, *Claude Lévi-Strauss – O Guardiã das Cinzas*, que enfatiza este aspecto mais "filosófico" que propriamente antropológico da obra de Lévi-Strauss (cf. Pace, D., 1992) .
3. Articulações de pensamento filosófico e mítico em *O Ser e o Nada*, de Sartre, sobretudo via debate com a tese *O Mito da Resistência*, de Cristina Diniz Mendonça. A remitologização moderna no transitus iniciático de Sartre rumo ao engajamento político. A dupla "iniciação", ao Absurdo e à História, respectivamente em *A Náusea* e em *O Diabo e o Bom Deus*, de Sartre, segundo as pistas conceituais oferecidas pela obra de Eliade *Initiation, Rites, Sociétés Secretes*.
4. Remitologização moderna e evangelho da revolta em Jung, retomando análise da sua auto-biografia e dando ênfase à doutrina junguiana dos sonhos, conforme apresentada no livro inédito que está sendo traduzido por mim, *Dream Analysis* (1984), de Jung.

PLANO DE TRABALHO E CRONOGRAMA

Tendo-se como estimativa um prazo de quatro anos, mas com a flexibilidade que a escrita dos "ensaios" permite para que cada ano propicie uma pesquisa e uma obra em si, propomos o seguinte andamento de trabalho:

Ano 1

-O *Homem Revoltado*, análise estrutural, com ênfase aos diálogos em que, mais que como comentador, Camus é um "recriador" de filósofos, escritores e até personagens literários segundo referenciais de sentido conferidos pelo próprio Camus, por sua específica perspectiva filosófica, e não por uma apresentação exaustiva e objetiva por parte dele sobre os autores e respectivos comentadores

Ano 2

-O *Homem Revoltado*, de Camus, e a História como estrutura e fetiche modernos em Lévi-Strauss (sobretudo os artigos sobre mito em *Anthropologie Structurale* e a polêmica contra Sartre em *La Pensée Sauvage* (cf. Lévi-Strauss. C., 2008b).

Ano 3

-O *Ser e o Nada* entre filosofia e mitologia. De *A Náusea* a *O Diabo e o Bom Deus*: a "jornada do herói" sartriana e suas iniciações ao Absurdo à História

Ano 4 - 1º e 2º Semestres

- Jung como terapeuta e evangelista da revolta: a vocação do profeta da psique (reexaminando a auto-biografia de Jung, na chave de leitura existencial que esbocei em artigo para a revista *Percurso*), a mitologização dos sonhos arquetípicos (*Dream Analysis*) e o "terapêutico como teólogo", segundo a crítica de Philip Rieff em *O Triunfo do Terapêutico* (Rieff, P., 1990)

MATERIAL E MÉTODOS

Análise estrutural das citadas obras de Camus, Sartre e Jung, pautada pela *contextualização histórico-biográfica*, sempre que necessária, e pelo cotejo com autores de pertinência heurística indireta, como Lévi-Strauss, Mircea Eliade e E. M. Mielietinski.

FORMA DE ANÁLISE DOS RESULTADOS

O livro *A Poética do Mito* esboça, de forma não muito sistematizada, uma tipologia das formas da poética do mito em obras como *Ulisses* e *Finnegan's Wake*, de Joyce e *A Montanha Mágica* e *José e Seus Irmãos*, de Thomas Mann. Mas lhe falta uma discussão mais detida das formas e implicações desta remitologização no pensamento do século XX, e em especial naquilo que o próprio crítico russo designa de o "existencialismo". A psicologia profunda recebe mais espaço, mas também em passant, sem ser explorada em obras específicas de Freud e Jung. Pretendemos contribuir, à luz do conceito de "evangelhos da revolta" como modalidade específica de remitologização moderna, à superação destas lacunas.

BIBLIOGRAFIA GERAL

- ADORNO, T., & HORKHEIMER, M., *Dialética do Esclarecimento— Fragmentos Filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- AGOSTINHO, Santo, *Confissões*. Trad. Maia Luiza Jardim Amarante. S. Paulo: Paulus, 1997.
- ALEXANDRIAN, S., *História da Filosofia Oculta*. Trad. Carlos Jorge Figueiredo Jorge. Lisboa: s/d, 70.
- ARCHAMBAULT, P., "Camus: le problème du Mal et ses 'solutions' gnostiques". *La Revue des Lettres Modernes / Albert Camus 9 – La Pensée de Camus*. Paris: Minard, 1979.
- ARMSTRONG, K., *Breve História do Mito*. Trad. Celso Nogueira. S. Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- ARMSTRONG, K., *A Grande Transformação*. Trad. Hildegard Feist. S. Paulo: Companhia das Letras, 2008
- ARONSON, R., *Camus e Sartre – O Polêmico Fim de uma Amizade no Pós-Guerra*. Trad. Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- BARRETO, V., *Camus – Vida e Obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, s/d.
- BARTHES, R., "O Estrangeiro, romance solar", in: *Inéditos vol. 2- Crítica*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. S. Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BASTIAN, A. & BRUNEL, P., *Sisyphé et Son Rocher*. Paris: Éditions du Rocher, 2004.
- BEAUVOIR, S., *La Force des Choses*. Paris: Gallimard, 1967.
- BEAUVOIR, S., *A Força da Idade*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BERGER, P. *O Dossel Sagrado – Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. S. Paulo: Paulus, 1985.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Vários tradutores. S. Paulo: Paulus, 2002
- BORNHEIM, G., *Sartre*. S. Paulo: Perspectiva, 2007.
- BORRALHO, M. L., *Camus*. Porto: Rés, 1984.
- BRETON, A., *Manifestos do Surrealismo*. Trad. Sergio Pachá. Rio de Janeiro: Nau, 2001.
- BRUSTEIN, R., *O Teatro de Protesto*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- BURKERT, W., *Mito e Mitologia*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 2001.
- CAMPBELL, J., *O Herói de Mil Faces*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. S. Paulo: Cultrix / Pensamento, 2007.
- CAMUS, A., *Calígula*. Trad. Raul de Carvalho. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

- CAMUS, A., *Cartas a um Amigo Alemão*. Trad. José Carlos González e Joaquim Serrano. Lisboa: Livros do Brasil, s/ d.
- CAMUS, A., *O Exílio e o Reino*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, s/d.
- CAMUS, A., *Les Possédés*. Paris: Gallimard, 1959.
- CAMUS, A., *Núpcias, O Verão*. Trad. Vera Queiroz da Costa e Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.
- CAMUS, A., *O Mito de Sísifo*. Trad. Mauro Gama. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- CAMUS, A., *Théâtre, Récits, Nouvelles*. Paris: Gallimard, 1995.
- CAMUS, A., *A Peste*. Trad. Valerie Rumjanek Rio de Janeiro: Record, 1996.
- CAMUS, A., *A Inteligência e o Cadafalso*. Trad. Manuel da Costa Pinto e Cristina Murachco. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- CAMUS, A., *Essais*. Paris: Gallimard (Pléiade), 2000.
- CAMUS, A., *O Averso e o Direito*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- CAMUS, A., *Le Mythe de Sysiphe*. Paris: Gallimard, 2004.
- CAMUS, A., *O Estrangeiro*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- CAMUS, A., *O Primeiro Homem*. Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca e Maria Luiza Newlands Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005 b.
- CAMUS, A., *Oeuvres Complètes*, vol. I. Paris: Gallimard, 2006.
- CAMUS, A., *A Queda*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2006b.
- CAMUS, A., *O Homem Revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- CHAUI, M., *Convite à Filosofia*. S. Paulo: Ática, 2002.
- CHAUI, M., "Filosofia e engajamento", in: *Experiência do Pensamento – Ensaio sobre a Obra de Merleau-Ponty*. S. Paulo: Martins Fontes, 2002b.
- CHEVALIER, J., & GUEERBRANT, A., *Dicionário de Símbolos*. Trad. Vera da Costa e Silva et. al., Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- COELHO, E. P.,(org.) *Estruturalismo – Antologia de Textos Teóricos*. S. Paulo: Martins Fontes, s/d.
- COHEN-SOLAL, A., *Sartre*. Trad. Milton Persson. Porto Alegre, 2008, ed. L & PM.
- COSTA PINTO, M. da, *Albert Camus– um Elogio do Ensaio*. S. Paulo: Ateliê, 1998.
- DUBOIS, L. (org.), *Camus et le Sacré: actes du 7 ème Coloque International de Poitiers sur Albert Camus* (de 31 maio a 2 de junho de 2007) Limoges: Édition des Amitiés Camusiennes, 2009.
- DUBUISSON, D., *Mythologies du XXe Siècle*. Paris: 1993, Presses Universitaires de Lille.

- DURKHEIM, E., *O Suicídio— Estudo de Sociologia*. Trad. Monica Stahel. S. Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ELIADE, M., *Initiation, Rites, Sociétés Secrètes*. Paris: 1959, ed. Gallimard.
- ELIADE, M., *Le Sacré et le Profane*. Paris: Gallimard, 1965a.
- ELIADE, M., *Mythes, Rêves et Mystères*. Paris: Gallimard, 1965b.
- ELIADE, M., *Le Mythe de l'Éternel Retour*. Paris: Gallimard, 1969.
- ELIADE, M., "The sacred in the secular world". *Cultural Hermeneutics* 1, 1973a.
- ELIADE, M., *Fragments d'un Journal I, 1945-1969*. Paris: Gallimard, 1973b.
- ELIADE, M., *A Provação do Labirinto (conversas com Claude—Henri Rocquet)*. Trad. Luís Filipe Bragança Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- ELIADE, M., *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Trad. Samuel Soares. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ELIADE, M., *Origens— História e Sentido na Religião*. Trad. Teresa Louro Perez. Lisboa: 70, 1989b.
- ELIADE, M., *Mefistófeles e o Andrógino — Comportamentos Religiosos e Valores Espirituais Não-Europeus*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. S. Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, M., *Mito do Eterno Retorno*, trad. José Ceschin. S. Paulo: Mercuryo, 1992.
- ELIADE, M., *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. S. Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ELIADE, M., *O Mito do Eterno Retorno*. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Edições 70, 2000.
- ELIADE, M., *Mythes, Rêves et Mystères*. Paris: Gallimard, 2005.
- ELIADE, M., *O Sagrado e o Profano — A Essência das Religiões*. Trad. Rogério Fernandes. S. Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ELIADE, M., *Yoga- Imortalidade e Liberdade*. Trad. Tereza de Barros Velloso. S. Paulo: Palas Athena, 2009.
- FEUERBACH, L., *A Essência do Cristianismo*. Trad. José da Silva Brandão. S. Paulo: Papirus, 1988.
- GARAUDY, R., *Perspectives de l' Homme. Existentialisme, Pensée Catholique, Marxisme*. Paris: P.U.F., 1961.
- GASSIN, J., *L'Univers Symbolique d' Albert Camus — Essai d' Interprétation Psychanalytique*. Paris: Librairie Minard, 1981.
- GIRARDOT, N. J. "Introduction. Imagining Eliade: A Fondness for Squirrels." In: GIRARDOT, N.J., RICKETTS, M.L. *Imagination and Meaning. The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*. New York: The Seabury Press, 1982.

- GOMEZ-MULLER, A., *Sartre – de la Nausée à l' Engagement*. Paris: Du Félin, 2004
- GRIMAL, P., *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- GUIMARÃES, A. E. *O sagrado e a história. Fenômeno Religioso e Valorização da História à Luz do Anti-historicismo de Mircea Eliade*. Roma: PUG, 1989.
- GUSDORF, G., *Mito e Metafísica – Introdução à Filosofia*. Trad. Hugo Primo di Paz. S. Paulo: Convívio, 1979.
- HARVEY, D. (et. al.), *Occupy – Movimentos de Protesto que Tomaram as Ruas*. S. Paulo: ed. Boitempo / Carta Maior, 2012.
- HOURDIN, G., *Camus le Juste*. Pars: Les Éditions du Cerf, 1960.
- HUXLEY, A., *A Filosofia Perene*. Trad. Otávio Mendes Cajado, S. Paulo: Cultrix, 1995.
- JABOUILLE, V., *Iniciação à Ciência dos Mitos*. Lisboa: Inquérito, 1994.
- JEANSON, F., "Albert Camus ou l'ame révoltée". *Les Temps Modernes*, n. 79, Paris, maio de 1952.
- JOÃO DA CRUZ, São, *Noite Escura*. Petrópolis, Vozes, 2008.
- JOHNS, P., *Dioniso Crucificado*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.
- JOLIVET, R. *Sartre ou a Teologia do Absurdo*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. Paulo: Herder, 1968.
- JUNG., C. G., *Dream Analysis – Notes of the Seminar Given in 1928-1930*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- JUNG, C. G., *Cartas*, volume 1. Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 1999.
- C. G. Jung, *Psicologia e religião*. Trad. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1999b.
- JUNG, C. G., *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Trad. Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- JUNG, C. G., *Símbolos da Transformação*. Trad. Eva Stern, Petrópolis: Vozes, 2008a.
- JUNG, C. G., *Aion- Estudos sobre o Simbolismo do Si-Mesmo*. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2008b.
- JUNG, C. G., *Tipos Psicológicos*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2009.
- KOESTLER, A., *O Iogue e o Comissário*. Trad. Sérgio Milliet. S. Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1947.
- KOJÈVE, A., *Introdução à Leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

- KRISTEVA, J., *Sentido e Contra-senso da Revolta*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro, 2000, ed. Rocco
- LELOUP. J.-Y., *Cuidar do Ser – Filon e os Terapeutas de Alexandria*. Trad. Regina Fittipaldi et al.. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LEOPOLDO E SILVA, F., *Ética e Literatura em Sartre– Ensaios Introdutórios*. S. Paulo: Unesp, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, C., "Raça e História", in: *Antropologia Estrutural Dois*. Trad. Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie Structurale*. Paris, ed. Plon, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 2008b
- LÉVI-VALENSI, J., *Albert Camus ou La Naissance d' um Romancier (1930-1942)*. Paris: Gallimard, 2006.
- LÉVY, B., *A Esperança Agora*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- LÉVY, B. H., *O Século de Sartre– Inquérito Filosófico*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- LIUDVIK, C., *Sartre e o Pensamento Mítico – Revelação Arquetípica da Liberdade em As Moscas*. S. Paulo: Loyola, 2007.
- LIUDVIK, C., "Camus e Sartre, amizade e conflito". Revista *EntreLivros*, nº 26. S. Paulo: Dueto, junho de 2007b.
- LIUDVIK, C. "Jung entre a angústia e o mito". Revista *Percurso*, nº 43. S. Paulo: Instituto Sedes Sapientiae, 2º semestre de 2009.
- LÖWY, M., *A Guerra dos Deuses – Religião e Política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MAGALDI, S., *O Texto no Teatro*. S. Paulo: Perspectiva, 1999.
- MARINO, A., *L'Herméneutique de Mircea Eliade*. Paris: Gallimard, 1981.
- MARX., K., & ENGELS, F., *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle et. al. S. Paulo: Boitempo, 2007.
- MATOS, O., "Camus e Sartre: política à margem esquerda", in: *Contemporaneidades*. S. Paulo: Lazuli / Companhia Editora Nacional, 2009.
- MELANÇON, M., *Albert Camus – Analyse de Sa Pensée*. Fribourg / Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1976.
- MENDONÇA, C. D., *O Mito da Resistência: Experiência Histórica e Forma Filosófica em Sartre*. S. Paulo: FFLCH–USP, 2001 (Tese de Doutorado).
- MENESES, P., *Para Ler a Fenomenologia do Espírito de Hegel*. S. Paulo: Loyola, 1992.

- MERLEAU-PONTY, M., *As Aventuras da Dialética*. Trad. Claudia Berliner. S. Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MÉSZAROS, I., *A Obra de Sartre – Busca da Liberdade*. Trad. Lólio Louenço de Oliveira. S. Paulo: Ensaio, 1991.
- MIELIETÍSNKI, E. M., *A Poética do Mito*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense, 1989.
- MONTANO, A. "Albert Camus (1913-1960) – um místico sem Deus", in: Penzo, Giorgio & Gibellini, R. (orgs), *Deus na Filosofia do Século XX*. Trad. Roberto Leal Ferreira. S. Paulo: Loyola, 1998.
- MONTERO, P., (org.), *Entre o Mito e a História – o V Centenário do Descobrimento da América*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- MORAVIA, S., *Sartre*. Trad. José Eduardo Rodil. Lisboa: 70, 1985.
- NIETZSCHE, F., *Crepúsculo dos Ídolos – ou Como se Filósofa com o Martelo*. Trad. Paulo César de Souza. S. Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NOULDELMANN, F., *Huis Clos e Les Mouches de Jean-Paul Sartre*. Paris: Gallimard, 1993.
- NOVAES, A., (org.), *O Silêncio dos Intelectuais*. S. Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NOVAES, A., (org.), *O Esquecimento da Política*. Rio de Janeiro: Agir, 2007.
- NUNES, B., *Ensaio Filosóficos*. S. Paulo: Martins Fontes, 2010.
- OTTO, R., *O sagrado – Os Aspectos Irracionais na Noção do Divino e Sua Relação com o Racional*. Trad. Walter Schlupp. S. Leopoldo: Sinodaliest. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PALS, D. *Seven Theories on Religion*. Oxford: 1996, ed. Oxford University Press.
- PEREIRA, A. C. H., "O Demônio Moderno", in: CAVALIERE, A. (et. al.), *Dostoiévski – Caderno de Literatura e Cultura Russa*. S. Paulo: Ateliê, 2008.
- PIRILLO, N., "Jean-Paul Sartre – a paixão do homem e a paixão de Cristo", in: ZUCAL, S., (org.), *Cristo na Filosofia Contemporânea*, vol. II: O Século XX. Trad. Benôni Lemos e Patrizia G. E. Collina Bastianetto. S. Paulo: Paulus, 2006.
- RIEFF, P., *O Triunfo do Terapêutico*. Trad. Raul Fiker e Ricardo Pinheiro Lopes. S. Paulo: ed. Brasiliense, 1990.
- RIBEIRO, H., *Do Absurdo à Solidariedade- a Visão do Mundo de Albert Camus*. Lisboa: Estampa, 1996.
- RODRÍGUEZ, V. G., *O Ensaio Como Tese- Estética e Narrativa na Composição do Texto Científico*. S. Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

- ROHDEN, C. C. S., *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno – à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- RUTHVEN, K. K., *O Mito*. S. Paulo: Perspectiva, 1997.
- SAMANES, C. F., & TAMAYO-ACOSTA, J., *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*. Trad. Isabel Fontes Leal Ferreira e Ivone de Jesus Barreto. S. Paulo: Paulus, 1999.
- SARTRE, J.-P., *Situations, III*. Paris: Gallimard 1949.
- SARTRE, J.-P., *Situations IV*. Paris: Gallimard, 1964.
- SARTRE, J.-P., *O Muro*. Trad. H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: 1966.
- SARTRE, J. -P., *As Troianas*. Trad. Rolando Roque da Silva. S. Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.
- SARTRE, J.-P. *On a raison de se révolter*. Paris: Gallimard, 1974.
- SARTRE, J. -P., "O Existencialismo É um Humanismo". Trad. Vergílio Ferreira; in: *Os Pensadores*. S. Paulo, Abril Cultural, 1978.
- SARTRE, J.-P., *Un Théâtre de Situations*. Paris: Gallimard, 1992.
- SARTRE, J.-P., "Explicação de *O Estrangeiro*", in: *Situações I*. Trad. Cristina Prado. S. Paulo: Cosac & Naify, 2005.
- SARTRE, J.-P., "Explication de *L' Étranger*", in: *Critiques Littéraires (Situations I)*. Paris: Gallimard, 2005 b.
- SARTRE, J.-P., *As Moscas*. Trad. Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005c.
- SARTRE, J.-P., "Prefácio" a FANON, F., *Os Condenados da Terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora. UFJF, 2005 d.
- SARTRE, J.-P., *Théâtre Complet*. Paris: Gallimard, 2005 e.
- SARTRE, J.-P., *A Náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- SARTRE, J.-P. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2007.
- SARTRE, J.-P., *Entre Quatro Paredes*. Trad. Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007b.
- SARTRE, J.-P., *L' Être et le Néant – Essai d' Ontologie Phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2008.
- SILVA, L. D., *A Filosofia de Sartre entre a Liberdade e a História*. S. Carlos: Clara Luz, 2010.
- SIMON, P.-H., *Théâtre & Destin – La Signification de la Renaissance Dramatique em France au XXe Siècle*. Paris: Librairie Arman Colin, 1959.

- SIMON, P.-H., *Présence de Camus*. Paris: Librairie Nizet, 1961.
- SOARES, L. G. E. C., "Plotino, acerca da beleza inteligível", in: *Kriterion –Revista de Filosofia*, v. 44, nº 107, Belo Horizonte: junho de 2003.
- SOLIÉ, P., *Mitanálise Junguiana*. Trad. Fanny Ligeti. S. Paulo: Nobel, 1985.
- SOREL, G., *Reflexões sobre a Violência*. Trad. Paulo Neves. S. Paulo: Martins Fontes, 1992.
- SOUZA, T. M. de., *Sartre e a Literatura Engajada – Espelho Crítico e Consciência Infeliz*. S. Paulo: Edusp, 2008.
- STEIN, E. *Melancolia. Ensaio sobre a Finitude do Pensamento Ocidental*. Porto Alegre: Movimento, 1976.
- THODY, P., *Sartre – uma Introdução Biográfica*. Trad. Paulo Perdigão e Amena Mayall. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.
- TODD, O., *Albert Camus – uma Vida*. Trad. Monica Stahel. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- TRAGESER-REBETEZ, F., "Paradigme cyclique dans la philosophie camusienne de l' Histoire – la symbolique de *L' Homme Révolté*". *La Revue des Lettres Modernes / Albert Camus 19*. Paris: Lettres Modernes Minard, 2001.
- VAN GENNEP, A., *Les Rites de Passage – Étude Systematique des Rites*. Paris: Picard, 1981.
- VAZ, H., *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.
- WASSERSTROM, S., *A Religião Além da Religião – Diálogos entre Gershom Scholem, Mircea Eliade e Henry Corbin em Eranos*. Trad. Dimas David Santos Silva. S. Paulo: Triom, 2004.
- WEBER, M., *Ensaio de Sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- WERNER, E., *De la Violence au Totalitarisme – Essai sur la Pensée de Camus et de Sartre*. Paris, 1972, ed. Calmann-Lévy.
- WILLER, C., *Um Obscuro Encanto: Gnose, Gnosticismo e Poesia Moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- WORMS, *La Philosophie em France au XXe Siècle – Moments*. Paris: Gallimard, 2009.
- WORMSER, G., (org), *Sartre– du Mythe à L' Histoire*. Paris: Sens Public, 2005.
- WUNENBURGER, J.-J., *Le Sacré*. Paris: P.U.F, 1981.