

SUJEITO, IDENTIDADE E PESSOA: SOBRE A LIBERDADE, A ALIENAÇÃO E O PROCESSO DE SINGULARIZAÇÃO EM SARTRE¹

Marcelo Prates (UNICENTRO)^{2,3}
marceloprates1@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é mostrar como na filosofia de Sartre o processo de personalização coaduna com o processo de singularização. Para isso explora-se a tese da transcendência do ego e a ideia de identidade na filosofia de Sartre, tendo como fundo a discussão sobre a liberdade e alienação. Em seguida mostra como pela noção de vivência foi possível reinterpretar tal jogo. Por fim afere à singularização como tessitura própria do sujeito livre.

Palavras-chave: Sartre, Identidade, Sujeito, Pessoa, Liberdade.

A ontologia de Sartre ao se constituir sobre a tese da contingência do ser assume a gratuidade total da existência. No entanto, essa possibilidade de ser e se encontrar *aí, no mundo, mas para nada*, embora aludisse ao absurdo da existência, ao ponto de ela poder ser diferente do que é ao se movimentar pelos possíveis ou mesmo precipitar-se ao fim pela morte, marcava a finitude do indivíduo pela impossibilidade de conferir uma *nova* existência a si mesmo (SARTRE, 2007, p. 525), sendo ela, então, sempre a *mesma*.

1 Recebido em: 06-04-2018/ Aprovado em: 02-02-2021/ Publicado on-line em: 15-04-2021.

2 Professor de colaborador na Pontifícia Universidade Estadual do Centro-Oeste, (UNICENTRO), Guarapuava, PR, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5180-6053>.

Tal era o enigma da condenação da liberdade. O homem não poderia *não ser* liberdade. Assim, era possível inventar livremente o humano, mas não anular propriamente esse humano em nós. Isso significa, ademais, que se havia alguma condição de perda para o homem, alguma alienação, ela não poderia ser absoluta a ponto de romper completamente sua existência e destituí-la totalmente de si mesma de forma que jamais conseguisse *se libertar*. É por isso que o problema da relação entre liberdade e alienação figura como um dos pontos chave para compreender a vida humana e a liberdade.

A condição para tanto não era a ideia de um núcleo da própria liberdade, uma identidade que garantisse a impossibilidade de se perder ou se dissimular, mas justamente a impossibilidade de manter qualquer estabilidade de identidade *nesta mesma* existência. Assim, não era o princípio de identidade que salvaguardava a liberdade como a mesma, e a existência também, mas justamente o seu reverso, isto é, a impossibilidade *de ser*. É por isso que a consciência, ou o núcleo instantâneo do ser do homem, é considerada como *não sendo o que é e sendo o que não é*. (SARTRE, 2007b, p. 93). Essa heterogeneidade constante no bojo da imanência caracterizará a condenação do homem à liberdade para a qual, mesmo o instante atual, não será imperioso. O fluxo nadificador sempre atravessa o horizonte, traz um novo corte, e transmuta o horizonte dos possíveis no mesmo indivíduo; o indivíduo vê, assim, em sua mesma existência, sua liberdade corroer a sua própria liberdade (SARTRE, 2007b, p. 525). Esse caráter inelutável da liberdade é ao mesmo tempo a grandeza e a tragédia humana.

Toda essa dinâmica culminará no pensamento de Sartre em uma dialética de constituição do indivíduo em que figura o sujeito não somente ativo, mas também não somente objetivado. Num primeiro momento isso parecia cair num círculo vicioso e indiferente, pois denotava à liberdade uma imagem apenas de fuga da alienação sem sua supressão absoluta, e a recaída iminente em *outra* alienação. A vida autêntica não era, e nem poderia ser, um *estado* conquistado e duradouro, pois seria condensá-lo como *ser*. Por isso, uma vez efetuada a superação de alguma forma de alienação, se caía em outra, dada a facticidade irrevogável do para-si. Daí o caráter de desespero que ela figurava: a condenação eterna de Sísifo; a liberdade seria, assim, um trabalho em vão. No entanto, não podemos considerar que tal imagem se resolva nesse jogo simples. Embora a ideia de tensão ontológica entre o para-si e o em-si reforçasse essa imagem, ela não explicita todo envolvimento da liberdade em sua finitude no indivíduo. Uma significativa nota na *Critica da razão dialética* nos dá uma visualização diferente do problema:

No mundo da alienação, o agente histórico nunca se **reconhece inteiramente** no seu ato. Isso não significa que os historiadores devem reconhecê-lo aí *enquanto* ele é justamente um homem alienado. Seja de que maneira for, a alienação está na base e no topo; e o agente nunca empreende nada que não seja negação da alienação e recaída em um mundo alienado. No entanto, há uma **diferença** entre a alienação do resultado objetivado e a alienação do resultado de partida. É a **passagem** de uma para outra que define a **pessoa** (SARTRE, 2002, p. 82 – nota 32, negritos nossos).

Ora, o que se apresenta nessa imagem é justamente essa dinâmica da liberdade que consiste em construir e escapar,

jamais se estabilizar em algo. No entanto, note-se bem, não é somente a liberdade uma e mesma forma vazia de superação da alienação, sempre a *mesma* alienação: a liberdade, assim, não figura o trabalho inútil e sem esperança de Sísifo. Ela aponta que a *pessoa* não somente é a passagem, mas a diferença que tal passagem assume, isto é, a liberdade não é apenas a passagem de uma alienação, mas, e sobretudo, *a forma tal* com que tal passagem é feita, pois é por ela que *vemos a diferença* entre as objetivações. Ora, o que se passou entre uma e outra? O que possibilita afirmar esta diferença pelo corte nadificador? É à finitude singularizada que a liberdade clama enquanto sua condição de realização.

O objetivo de nosso trabalho é explicitar essa condição e com isso mostrar essa imagem da liberdade para além da simples mudança entre objetivação e subjetividade, liberdade e alienação. Isso deverá nos revelar o estatuto próprio que a noção de pessoa assume na filosofia de Sartre. Tal percurso decorre com a explicitação dos pressupostos da pessoa, uma vez que o campo transcendental e livre é considerado impessoal, até a revolução personalizante que ocorre na filosofia de Sartre, associando a pessoa não ao núcleo de uma identidade, mas de uma singularização. Assim, veremos que não é à identidade que o sujeito se funda enquanto livre, mas na livre invenção da pessoa, isto é, em sua singularização.

Ora, é desde o início de suas investigações fenomenológicas, na obra *A transcendência do Ego*, que Sartre traz um dos motes mais essenciais do seu pensamento sobre o sujeito, qual seja, a tese da exterioridade do Ego. O fim da vida interior era uma possibilidade que a noção fenomenológica

de consciência possibilitava. Todo elogio a ela se encaminhava sobre essa condição. Sendo, então, exterioridade, espontaneidade, puro fluxo translúcido, direcionada sempre para fora de si mesma, sendo esse si mesmo esse próprio movimento, a consciência possibilitava uma vida espontânea sem *ego*. Ali já é apontado, pois será reafirmado em *O ser e o nada*, que toda objetivação, portanto, toda estabilização desse fluxo será vista pelo autor como uma desvirtuação, uma queda, uma dissimulação do que é próprio à consciência. Não por menos será a retomada no início da grande obra da distinção entre consciência irrefletida e a reflexão, mostrando esta última como um ato segundo e derivado e não como a natureza própria do *cogito*.

É por isso que a unidade nas consciências não era garantida por uma identidade, mas por esse constante e mesmo fluxo da consciência, na medida em que “toda consciência irrefletida, sendo consciência não-tética dela mesma, deixa uma lembrança não-tética que se pode consultar” (SARTRE, 1994, p. 51). Isso não garante, todavia, para o fato absoluto da consciência, nenhum direito de transgredir a consciência atual rumo a uma unidade superior que determine a tessitura de sua própria apreensão atual. A atitude reflexiva, portanto, só poderia trazer à consciência atual algo *duvidoso, incerto*, pois essa nova tomada trairia a unidade sintética da consciência atual com a apreensão de um novo conteúdo suspeito, dado que a reflexão não é apenas uma tomada da consciência, mas também uma *modificação* (SARTRE, 1994, p. 52) da mesma. Seria preciso uma *reflexão pura* para dar conta da purificação da consciência. Porquanto, “mergulhado no mundo dos objetos” o eu

desaparece do campo transcendental e a consciência é tomada nos seus direitos apenas enquanto “revelação-revelada” destes. Daí a negatividade do papel do ego que talvez seja apenas o de encobrir essa espontaneidade da consciência irrefletida (SARTRE, 1994, p. 80). Ao se tornar um objeto do mundo, ele se torna *comum* e objetivo a todos, e por isso ele não se torna mais certo para mim do que para os outros que o observam, mas apenas mais íntimo a mim (SARTRE, 1994, p. 82), colocando, assim, todos os homens no mesmo plano impessoal e seus egos na exterioridade do mundo. A consciência transcendental como uma “espontaneidade impessoal” (SARTRE, 1994, p. 79), essa “liberdade monstruosa” que o campo transcendental libera e que coloca o sujeito no horizonte infinito da liberdade, lhes quebram toda a unidade ordinária.

Esse núcleo absoluto da liberdade absoluta faz com que a consciência seja a condição da existência e a existência preceda a essência. O indivíduo aparece, assim, suspenso no “si”, que não pode mais representar a identidade do ser, mas uma distância na imanência (SARTRE, 2007b, p. 113), distância essa que não mantém uma identidade, mas ainda sim uma unidade da consciência, “em resumo, um ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade como coesão absoluta sem traço de diversidade, e a unidade como síntese de uma multiplicidade. É o que nós chamamos de presença a si” (SARTRE, 2007b, p. 113). Essa transcendência na imanência como negatividade constante e absoluta caracterizará a *vida* da consciência como *espontaneidade* (SARTRE, 2007b, p. 25). Isso porque ela será pura atividade e não encontrará nada de passivo em seu ser. Ser passivo é ser sustentado por uma maneira de ser da qual o ser sus-

tentado não é a fonte de sua sustentação, ou seja, é a tese da analogia do ser, segundo a qual o ser passivo recebe seu ser de outro. Não é o caso da consciência. Atividade pura, negatividade constante, a consciência absoluta é, assim, vida espontânea.

Por não ser passividade, mas atividade (e por isso ação e temporalidade), a segunda condição dessa vida espontânea é que ela seja *exterior*, seja *dada fora*. Na medida em que pela consciência “tudo está fora, até nós mesmos” (SARTRE, 2005, p. 57), em que ela não possui interioridade, a vida é *pública*; toda transcendência é jogada num plano comum de imanência. Não há um terreno íntimo para essa negatividade que justamente expulsa tudo para fora, tudo como transcendente a ela. E isso não em termos espaciais, uma vez que o espaço mesmo não tem ser (SARTRE, 2007b, p. 220), pois não há um ser (espaço) que contém outro ser (a consciência). A existência é essa explosão da consciência de modo que o indivíduo está lançado *como ser-no-mundo*. É exterioridade no sentido de não possuir uma interioridade fechada numa imanência absoluta, uma *vida interior*. Mas por ser *vida exterior* ela não é nem exterioridade pura, nem imanência pura, mas como a forma da Gestalt (SARTRE, 2007b, p. 673) – “o para-si está fora de si mesmo, no em-si, pois se faz definir por aquilo que ele não é” (SARTRE, 2007b, p. 213). Ele não está *desse lado* ou *do outro*, no fora não há dimensão limitativa, pois o limite é a singularidade como relação. Em outras palavras, não há o *lado* do ser e o *lado* do nada, eles são os sentidos da unidade que não é identidade, mas relação. É sob essa relação entre a identidade como presença a si e a objetivação, sua facticidade,

aquilo que aliena minha liberdade e esta liberdade, translúcida e exterior, que se constituirá a pessoa.

É por isso que a noção de *pessoa* não compreenderá nem uma identidade, que não caberá à consciência, nem unicamente ao sujeito ou polo transcendental, como se o indivíduo ou o para-si fosse “pura e simples contemplação impessoal”. Isso porque embora não seja o Ego o “polo personalizante de uma consciência que, sem ele, permaneceria no estágio impessoal” (SARTRE, 2007b, p. 140), isso não quer dizer que a pessoa seja uma máscara ou uma ilusão. Nem identidade nem mera aparência ou ficção, “o que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um Ego – que não passa do *signo* da personalidade – mas o fato de existir para si como presença a si” (SARTRE, 2007b, p. 140)” e presença ao mundo. É essa duplicidade que gerava a dupla transfenomenalidade do fenômeno pela relação da negação interna a si e ao mundo. Por isso que a pessoa é assentada primeiramente na relação da ipseidade fundamental do homem com o mundo enquanto relação livre consigo mesma.

Assim, em *O ser e o nada* a pessoa é tomada segundo a ipseidade fundamental, esse mergulho no mundo enquanto condição de sustentação e ultrapassamento deste pelo projeto (SARTRE, 2007b, p. 568), o qual, pelo fato de ser *meu*, é projeto *singular* de tal ultrapassamento. É esta dupla condição que afere à sua pessoa, de modo que ela não seja senão esse ultrapassamento perpétuo com relação ao mundo. Essa relação que é também busca da “verdadeira concretude” (SARTRE, 2007b, p. 608) consiste na “totalidade de seu impulso rumo ao ser e de sua relação original consigo

mesmo, com o mundo e com o Outro, na unidade de relações *internas* e de um projeto fundamental. Este impulso só pode ser **puramente individual e único**” (SARTRE, 2007b, p. 608 – negrito meu). Eis a chave de constituição da singularidade da pessoa.

É por isso que Sartre não descartará a ideia de pessoa, mas justamente irá alocá-la lá onde se descobrirá “a pessoa no projeto original que a constitui”, de modo que a apreensão da pessoa será, assim, a “captação de uma plenitude individual”. Desta forma, toda realidade humana não poderia senão aparecer manifestada “por tal homem particular, por uma pessoa singular” (SARTRE, 2007b, p. 611). Se a psicanálise existencial tinha por função conhecer o desejo fundamental pelo qual um indivíduo se torna o que é, tal desejo de ser se torna a base e a condição da *realidade humana*, aquilo que integrará todos os indivíduos e estes homens, incomparáveis de fato, pois cada um deve *inventar livremente e particularmente seus fins*, mas todos existentes humanos, de direito, pois exige que *todos se inventem*. Eis o lugar da liberdade: “O desejo livre e fundamental, ou pessoa” (SARTRE, 2007b, p. 612)

É por ele que fazemos a passagem da consciência impessoal para a liberdade pessoal. Será este indivíduo uma existência impessoal porque é *nada*, puro fluxo para fora de si, e pessoal porque *se faz* com relação ao mundo neste mesmo fluxo. Nesse sentido a impessoalidade é *da* consciência, mas essa consciência como ser-no-mundo só se dá por uma *pessoalidade*. Os “aspectos essenciais da pessoa” (SARTRE, 2007b, p. 140) surgem primeiramente por esta nadificação primeira que é a presença a si, que é impessoal;

a ipseidade, como “grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si” (SARTRE, 2007b, p. 140), no sentido de que compreende não só o *nada* da consciência, mas este enquanto possibilidade que a consciência é *no-mundo*, coaduna, então, essa impessoalidade como pessoalidade que se dá *no mundo*. Assim, ela é impessoal, mas como só pode “surgir projetada rumo aos seus possíveis próprios” (SARTRE, 2007b, p. 133), se faz pessoal na medida em que essa relação com seus possíveis, a ipseidade, só se dá *como e no mundo*. Portanto, a personalidade da pessoa se daria mediante a ipseidade, isto é, na relação estreita entre consciência e mundo (FRETZ, 2006, p. 79). Em suma, é a *forma*, o *modo* como ela se projeta levando em contra a particularidade da situação, isto é, a relação fáctica e a transcendência que a envolve em seu movimento de ultrapassamento.

Ao consagrar à consciência absoluta a espontaneidade, o que se seguirá dela só pode ser com relação a essa espontaneidade. Ante essa necessidade Sartre só poderá ver o segundo nível de consciência, a reflexão, como dependente dessa primeira, dependência essa que custará a essa outra forma de consciência sua própria espontaneidade. O segundo nível ou grau que é possível para uma consciência é a reflexão: “a vida reflexiva supõe em geral a vida espontânea” (SARTRE, 1994, p. 58). Ante isso, é preciso compreender como essas duas formas de vida compõe a *mesma* vida do indivíduo, seja pela liberdade, seja pelas objetivações que ela sofre.

Ora, “A reflexão é o para-si consciente de si mesmo” (SARTRE, 2007b, p. 186). Este “segundo grau” de nadificação é a possibilidade que a consciência tem de tomar dis-

tância de si mesma e se *ver*. Esse processo é o inverso da consciência irrefletida na medida em que esta última tem consciência de si não téticamente ao passo que a reflexão é a tomada tética da consciência para ela mesma. Nesse sentido não se trata de *duas* consciências, isto é, duas totalidades autônomas, pois do contrário seria impossível reuni-las posteriormente. Essa reunião já não faria sentido e só poderia sugerir a passividade da primeira com relação a reflexão quando o que ocorre, na verdade, é o contrário. Só a primeira por ser irrefletida pode ser autônoma, pois a reflexão “extraí seu ser de sua função e sua função do para-si refletido” (SARTRE, 2007b, p. 187). Por isso, a consciência reflexiva não é uma consciência absoluta e independente da irrefletida, e justamente porque não é uma nova consciência, é vista como “uma modificação intra-estrutural que o para-si realiza em si” (SARTRE, 2007b, p. 188).

Isso não significa que haja total coincidência entre essas duas formas de consciência, pois do contrário não haveria diferença entre uma e outra, sendo que essa diferença é marcada por sua distância imanente. É essa distância que possibilita que o refletido para o reflexivo apareça sob uma forma de *conhecimento* e, por isso mesmo, sob uma forma *objetivada*. Por conta disso, essa visada que a consciência tem sobre si mesma trará uma *profunda alteração* (SARTRE, 2007b, p. 187) à consciência irrefletida, cuja principal característica é a perda de autonomia. Perda de autonomia e objetivação são as características fundamentais da transformação que a consciência sofre pela reflexão.

Sartre não pensa essa cisão reflexiva como uma modalidade própria da consciência, uma possibilidade sua en-

quanto consciência, mas como uma tentativa da consciência de ser seu próprio fundamento, isto é, é um *esforço* ontológico e não apenas uma disposição⁴. Ela aparece como um grau mais elevado de nadificação, uma vez que altera a consciência primeira e irrefletida. No entanto, tal como o fracasso de ser faz da consciência irrefletida uma nadificação perpétua, a reflexão não altera o irrefletido no sentido de alcançar o fundamento senão como miragem ou má-fé, mas apenas no sentido de lhe conferir caracteres que não pertencem a ele, e que por não possuir mais a autonomia da consciência primeira aparecem como forma objetivada e passiva e principalmente na confusão de serem constituintes da consciência. A objetivação ocorre como tentativa para consciência de *ser o que é*, de conferir os caracteres do em-si mantendo-se como consciência. Mas ao fazer isso só se depara com o seu próprio ser, isto é, seu *nada*. Não há para a reflexão a possibilidade de ser *outro* (SARTRE, 2007b, p. 190) com relação à consciência irrefletida. Essa distância na imanência faz com que a consciência reflexiva seja e não seja a consciência irrefletida. E justamente porque é a mesma unidade de ser não se pode extrapolar esses limites *fazendo-se outra*. Isto é, ela permanece como para-si e não como “ser que temos de ser” (SARTRE, 2007b, p. 191), em-si.

⁴ Essa questão é bastante problemática, pois segundo a tese fenomenológica há várias formas possíveis para uma consciência na qual a reflexão seria apenas mais uma dela. A motivação ontológica é insuficiente porque não explica como a reflexão pode ser uma potencialidade (SARTRE, 2007, p. 189) ao mesmo tempo que depende de uma *posição* (SARTRE, 2007, p. 189), isto é, uma tomada de decisão do para-si sobre o refletido. Além do mais, essa tomada de posição primeira Sartre a denotará como inautêntica, justamente pelos prejuízos que a reflexão primeira traz, isto é, seus resíduos transcendentais, tal como o Ego. Fica claro que tais motivações não serão mais objetos de estudos posteriores de Sartre e aparecerão mais como uma necessidade histórica e material do que metafísica.

A saída inicial de Sartre é apontar uma diferença entre reflexão impura e reflexão pura. Esta última procura apreender o para-si enquanto historicidade, temporalidade e distância a si ao passo que a primeira no seu ato de reflexão objetiva o para-si, compreendendo-o como “ser que é o que é” e fazendo, então, da pura distância a si da consciência uma hipostasiação como bloco de identidade. Ela aparece não como uma temporalidade ek-stática do para-si, mas como “duração psicológica” que, como assevera Sartre, “é o oposto da historicidade” (SARTRE, 2007b, p. 193). Essa oposição é entre a vida espontânea e a vida psíquica. Não apenas a condição de uma para com a outra, mas uma oposição no sentido de que esta última anulará a primeira, de modo que o indivíduo não se apreenda senão como sujeito de vida psíquica.

Ora, ao partir do indivíduo concreto, da totalidade homem-no-mundo, Sartre percebe que a vida cotidiana se constitui, de mais a mais, desses objetos psíquicos, dessa reflexão impura (SARTRE, 2007b, p. 194): “praticamente, é ao nível do fato psíquico que se estabelecem as relações concretas entre os homens, reivindicações, ciúmes, rancores, sugestões, lutas, astúcias, etc.”. Elas é que tornam a subjetividade em sujeito na medida em que aparecem sobre uma objetividade (o psíquico) e sobre uma unidade deles, (a vida psíquica ou o Ego). Como comenta Mouillie (2000, p. 52) o ego não é a unificação do psíquico, mas ele considerado sobre o seu aspecto de unificação, ou melhor, ele é o horizonte desses objetos tal como o mundo se faz horizonte das coisas. O psíquico é, então, essa “objetivação do para-si” (SARTRE, 2007b, p. 203) que transgride a consciência irrefletida e a condensa numa síntese de atos, estados, para a-

lém da consciência presente. É, por exemplo, o ódio como síntese das repulsas que se sente por Pedro. Ora, o fato de haver uma consciência atual que é expressa como repulsa por Pedro não permite que ela transgrida esse fenômeno temporal para além da sua realidade efetiva. Haveria nesse tipo de consciência uma “prioridade essencial do passado” (SARTRE, 2007b, p. 200), não no sentido da temporalidade original como dispersão ek-stática onde o para-si *era* seu passado, mas como se o presente já estivesse constituído por esse mesmo passado, como se toda vez que Pedro se revelasse a consciência ele só pudesse ser revelado mediante as sínteses dessas repulsas, ou seja, como objeto odiável. O objeto ódio não é o passado do para-si, mas uma objetivação de estados eles mesmos ultrapassados. Não se trata, assim, da *conservação* do passado na medida em que a consciência é temporal, mas da interpenetração dos estados pelas influências de algumas consciências passadas mediante uma síntese transcendente e ação mágica⁵ deles, seja como síntese daquilo que sou (algum estado, como ciumento, amável, etc), seja como aquilo que devo viver (algum ato, amar ou odiar Pedro). Ação essa que segundo Sartre só pode ser de má-fé, uma vez que se trata de tornar o passado como presente, desvirtuando toda dimensão que este último tem, qual seja, de negatividade, portanto, de espontaneidade e autonomia.

As relações transversais dessas consciências agem *magicamente*, (SARTRE, 2007b, p. 203); isto porque não há uma

⁵ Deve-se entender “a categoria “mágica” como a forma de regência das relações intersíquicas dos homens em sociedade, síntese irracional de espontaneidade e de passividade” (SARTRE, 2007a, p. 84).

relação necessária e aparecem mais como uma relação irracional oriunda da má-fé. Assim, há uma interpenetração desses seres virtuais agindo uns sobre os outros, da mesma forma como pode ocorrer entre outras formas de sentimentos. Sartre posterga para estudos psicológicos essa diferenciação que pode haver na interpenetração dessas consciências, desses atos e estados, deixando à psicologia fenomenológica a tarefa de libertação do campo transcendental. Condensados por uma *irracionalidade mágica* do psíquico (SARTRE, 2007b, p. 204), eles constituem a vida psíquica do indivíduo que se vê pululando por atos e estados psíquicos, sejam as múltiplas consciências que formam um estado, as de repulsa em ódio, por exemplo, sejam desses estados e atos que se interpenetram: dado os atos de toda uma vida amor e ódio se misturam, se interpenetram, a ponto de coexistirem juntos para além do horizonte fenomenológico atual.

Essas misturas desses seres virtuais apresentam uma modalidade de ser contraditória para a consciência porque ela aparece “já feita e na unidade coesiva de um organismo, e, ao mesmo tempo, só pode existir por uma sucessão de “agoras” que tendem, cada um, a isolar-se em em-si” (SARTRE, 2007b, p. 201). Unidade e multiplicidade se confundem na sua realidade própria, qual seja, a consciência como uma unidade sem identidade, direcionada ao transcendente cuja lei de ser é a da exterioridade absoluta, isto é, sem relação. Deste modo, há a totalidade do indivíduo enquanto temporalidade, portanto *ser* que é seu passado-presente-futuro cujo ser é espontaneidade, e há a forma objetivada que aparece pela reflexão cúmplice como Ego,

como totalidade desses estados psíquicos que condensados instantaneamente só podem ter a realidade do em-si. Assim, corpo e Ego aparecem na estruturação do psíquico como algo imanente ao indivíduo. A diferença entre essas duas formas é que o corpo é a forma fáctica do para-si e o ego uma unidade transcendente, como forma que a síntese reflexiva toma para si. Uma vez que “o psíquico é incapaz de determinar-se por si mesmo a existir” (SARTRE, 2007b, p. 201) a unidade da vida psíquica aparece sobre o signo do Ego. O ego passa a ser a unidade transcendente, ele é o “correlato noemático de uma intenção reflexiva” (SARTRE, 1994, p. 58), e sendo “unidade de unidades transcendentais, é ele mesmo transcendente” (SARTRE, 1994, p. 59).

Transcendente, fora do campo transcendental, Sartre, nessa primeira parte da sua filosofia, relega ao psíquico um lugar inferior à consciência, dado que aparece como constituído por ela, portanto, secundário à vida espontânea, própria à consciência. Por isso o campo transcendental é livre e se unifica por si mesmo. Contra a unidade transcendente ele afirmará a “unidade *imanente* destas consciências: é o fluxo da consciência que se constitui ele mesmo como unidade dele mesmo (SARTRE, 1994, p. 59). A vida exterior da consciência com a transcendência do ego será diferenciada não por esta condição, mas por sua forma: enquanto a vida espontânea é atividade pura o ego é passividade. O problema da passividade é sua “relatividade existencial”, isto é, de dependência e constituição. Por isso, toda psicologia dos estados é uma psicologia da inércia (SARTRE, 1994, p. 62). Além dessa inércia o Ego aparece com duas características problemáticas à consciência transcendental: primeiro, ele não permanece *certo*, uma vez que não é apre-

endido em uma visada adequada da reflexão com o refletido, mas surge como resíduo da reflexão, isto é, sua realidade, ainda que existente, é sempre *duvidosa* – é certo que nesse momento sinto repulsa por Pedro, mas que *eu* o odeie, isso será sempre objeto duvidoso por não se adequar plenamente ao vivido atual, nem poder ser resgatado mediante a unidade imanente da temporalidade do para-si; segundo, “o Eu apresenta-se como uma realidade opaca, de que seria preciso desdobrar o conteúdo” (SARTRE, 1994, p. 54), isto é, ele não é um ser como síntese que se dá na sua totalidade, mas reconduz a uma opacidade que a translucidez da consciência não dá conta, donde seria necessário um outro procedimento que desdobrasse esse conteúdo, mas que por sua *incerteza* esse trabalho mesmo seria infrutífero.

Passividade e atividade, translucidez e opacidade, certo e incerto, impessoal e pessoal, subjetividade e objetividade, vida exterior e vida interior, imanente e transcendente, essa querela de dualismos subsumem a dualidade da vida espontânea e da vida psíquica. Ante essa dependência é que Sartre as compreenderá segundo a insígnia da autenticidade e da inautenticidade. Deste modo, uma das primeiras características da vida inautêntica seria ela ser conduzida por fatores transcendententes que, por sua natureza, não são condições próprias da existência, mas constituiriam um tipo específico e derivado desta. Esse *deixar de ser o que é*, perder-se, ser estranho a si mesmo, leva Sartre a postular um valor maior à vida autêntica, própria do para-si, de modo que pensar a vida autêntica é pensar “viver sem Ego” (SARTRE, 1983, p. 430).

Essa perda da transcendência, ou o fechamento medi-

ante uma identidade, faz com que Sartre pense a possibilidade dessa vida espontânea aos seus níveis mais radicais. Ora, se se perde na reflexão, então é preciso saber em que medida a própria consciência irrefletida escapa a essa perda e como a reflexão pode superar esses resíduos transcendentais constituídos por sua atividade. Apenas nas últimas páginas do *Cahiers* Sartre explicita melhor esta vida inautêntica:

O que nós chamamos inautenticidade é, com efeito, o projeto primeiro ou escolha original que o homem faz dele mesmo escolhendo seu Bem. O projeto é inautêntico quando o projeto do homem é de tornar-se (*rejoindre*) um em-si-para-si e de se identificar a ele, resumindo, ser Deus e seu próprio fundamento; [...]. Este projeto é primeiro no sentido de que ele é a estrutura mesma da minha existência. Eu existo como escolha. Mas como esta escolha é precisamente posição de um transcendente, ela se faz sobre o plano irrefletido. Eu não posso aparecer a princípio sobre o plano reflexivo uma vez que a reflexão supõe a aparição do refletido, isto é, de uma *Erlebnis* que se dá sempre como sendo aí antes e sobre o plano irrefletido (SARTRE, 1983, p 577).

Isso conduz à ideia de que toda escolha é alienante, de que toda transcendência é para perder-se, ou seja, para *ser-fora, existir junto-ao-transcendente*. O problema do psíquico é sua constituição passiva resguardada por um passado suspeito e que age magicamente, isto é, interfere na consciência atual dissimulando a apreensão adequada ao vivido atual. Assim, mais do que a perda, é o *padecimento*, o dobramento à vida psíquica que impossibilita a vida espontânea⁶. O *Mal* não é a existência se perdendo no mundo já que isto é sua

⁶ Como comenta Rizk (2005, p. 152): “A inautenticidade corresponde a escolha original de ser seu próprio fundamento. Uma tal escolha coloca espontaneamente seu objeto transcendente, ao mesmo tempo em que é um esquecimento irrefletido de si como subjetividade”.

condição, mas justamente a dissimulação dessa perda vivida atualmente pela influência mágica do psíquico que dissimula essa paixão. Há a alienação primordial como escolha de ser e há o padecimento psíquico. Este último impossibilita a primeira forma de vida com sua passividade. Portanto, também poderíamos dizer que há graus de perda, de alienação, não no sentido em que se possa colocar uma escala hierárquica, mas que cada situação reivindica sua especificidade de modo que a liberdade e a alienação não poderiam ser *medidas* senão na vida singular, isto é, na *maneira como se vive* os universais.

Nos *Cahiers* Sartre pensa que a inautenticidade torna a reificação o “fenômeno ontológico primeiro” (SARTRE, 1983, p. 484), uma espécie de “esboço de natureza”, uma vez que a forma da existência é “escolha de ser e falta de ser”, e que têm por isso “o ser como perspectiva de Transcendência”. Isso faz com que a reflexão não seja *a queda* do para-si, nem que *nasça* numa condição de queda, mas que esta seja constituinte de sua existência. E tal perspectiva de transcendência não seria uma restrição da liberdade, mas “a forma pela qual ela é liberdade” (SARTRE, 1983, p. 578). Nesse sentido, a existência surge como inautêntica porque surge tendo como polo transcendente o ser, mas isso é a condição da própria liberdade, ela é sempre *paixão pelo ser*. Por esse motivo ela nunca é pensada por Sartre como uma forma de *conatus*. “Sendo irrefletida, esta liberdade não se coloca ela mesma como liberdade. Ela coloca o seu objeto (ato, o fim do ato) e ela é infestada (*hantée*) pelo valor. Neste nível ela se realiza como escolha de ser” (SARTRE, 1983, p. 578).

É preciso frisar bem que a escolha original é escolha de ser, portanto, de perda. Ser livre é perder-se no objeto transcendente, perder-se *como mundo*, isto é, é ser livre para se alienar. Por isso é preciso salientar que não é a liberdade enquanto momento de decisão que define o indivíduo, nem pela reflexão pura, mas a totalidade do seu ser⁷, portanto, sua *paixão*. E de modo algum isso o coloca sob a insígnia da impossibilidade de sua existência, isto é, apenas como um em-si. Mostra, sim, como se observou, que a imanência resguarda sob si a transcendência. Por isso, “não se trata nem de um determinismo, nem de uma obrigação, mas simplesmente a liberdade se realiza em primeiro lugar sobre o plano irrefletido” (SARTRE, 1983, p. 578). Nesse sentido, a reflexão emana de uma liberdade já constituída e perdida. Não é ela o polo decisivo entre a vida autêntica e a vida inautêntica, pois fica “evidente que a reflexão cúmplice é o **prolongamento** da má-fé que se encontra no seio do projeto primitivo à título não-tético” (SARTRE, 1983, p. 578 – negrito meu). Assim, a reflexão já nasce constituída pela forma que a escolha original a possibilita, ratificando e radicalizando o polo transcendente dessa escolha. A seriedade e a objetividade não são originárias na reflexão, mas apenas a radicalização daquilo que já era escolhido não teticamente.

Assim, fica mais fácil entender o prolongamento da consciência de repulsa para a consciência de ódio e de como estes transcendentais formam a vida psíquica e infestam a vida espontânea. A vida espontânea justifica sua primazia

⁷ Não é a consciência, portanto, a negatividade, o ser do homem porque ela “não é a totalidade do ser humano, mas o núcleo instantâneo deste ser” (SARTRE, 2007, p. 106).

porque só ela se trata de uma escolha efetiva, ainda que para se perder, sendo a vida psíquica o *padecimento* dessa escolha como desespero e drama de ser, como tentativa de estagnar esse movimento de perda e fazer dessa perda uma forma de identidade alcançada, cuja identidade mesma é o prolongamento temporal dessa escolha, o que cria pela duração alcançada a miragem do idêntico. Daí que o trabalho de libertação não venha a ser um instante extra-ordinário ou uma reflexão imediata, mas, como o pensou mais tarde Sartre, “que a reflexão não-cúmplice não é um olhar diferente do olhar cúmplice e imediato, mas era um **trabalho crítico** que nós **podemos fazer durante toda uma vida própria**, através de uma *práxis*” (SARTRE, 1976, p. 105, negrito meu). Esses termos nos ajudam a fugir do binômio liberdade-alienação na sua forma circular e instantaneista e nos apontam elas como um processo dinâmico, onde a liberdade e a sua paixão denotam senão o indivíduo mesmo, sua aventura e a tessitura dela.

Nesse sentido, não há, *realmente*, nenhuma ascensão ontológica vertical da existência, de modo que ela permanece ontologicamente *a mesma*. Suas variações só podem ser *horizontais*, isto é, medidas pelo grau de liberdade e alienação, perda e encontro, autenticidade e inautenticidade. Numa linguagem mais clássica, seria dizer que sua mudança é acidental, mas não essencial, *qualitativa* mas não substancial. Assim, o indivíduo é o *mesmo*, mas a *sua* forma, sua *quididade*, é medida por sua finitude, por sua singularidade que provém da *sua* escolha original e a sua assunção não é senão a determinação dessa *qualidade fundamental* que Sartre delega ao para-si. Mais que uma plenitude de liberdade e

alienação, ela demarca um *modo* específico de ser cujos alicerces são constituídos por esses dois polos, liberdade e alienação, mas para a qual sua medida ultrapassa em direção à sua forma singular.

Por conta disso que é preciso compreender a possibilidade dessa libertação. A isso Sartre dedicou a teoria da conversão moral e a conversão pela reflexão pura. Ela seria uma catarse provocada por uma reflexão de segundo nível que traria “uma descrição adequada do irrefletido na medida em que isola o vivido atual de tudo que não é vivido atualmente e que surge através das sínteses temporais” (SOUZA, 2009 p. 32). Por isso ela re-posiciona o para-si, tornando novamente pela reflexão a “simples presença do para-si reflexivo ao para-si refletido” (SARTRE, 2007b, p. 190). A descrição adequada pela reflexão pura não tem outra função senão recuperar essa unidade de ser-no-mundo em sua condição transcendental, de modo que o indivíduo perceba o fracasso de ser que o envolve e compreenda sua existência como liberdade; pois “quando se capta o para-si na sua historicidade, a duração psíquica se desvanece, os estados, qualidades e atos desaparecem, dando lugar ao ser-para-si enquanto tal, que é apenas individualidade única cujo processo de historialização é indivisível” (SARTRE, 2007b, p. 194)⁸. Nesse sentido não é a identidade que determina o indivíduo enquanto tal, mas esta historicidade que é indivisível e faz da existência *a mesma* existência. Se a reflexão era

⁸ “Em *O Ser e o Nada* a reflexão perde o caráter analítico que a caracterizava em *A transcendência do Ego*. A reflexão pura, para ser considerada tal, não necessita mais isolar a vivência refletida no presente: isolá-la de seu horizonte temporal. Ao contrário, a reflexão pura é aquela que recupera o refletido em sua originalidade temporal” (SOUZA, 2009, p. 104)

o “esforço abortado do para-si para *ser outro permanecendo si mesmo*” (SARTRE, 2007b, p. 196), e esse *outro*, no caso o Ego, aparece como forma de alienação, de dissimulação da subjetividade e da consciência, a reflexão pura será a “ruptura com esta projeção e constituição de uma liberdade que se toma ela mesma por fim” (SARTRE, 1983, p. 578). Ora, mas como se libertar, como tomar a liberdade mesma como fim se a consciência mesma já pressupõe a queda ao transcendente? O problema não será o transcendente, mas a perda da espontaneidade da consciência irrefletida, isto é, por sua personalização psíquica e constituição da vida interior onde o mesmo se torna identidade e perde-se a diáspora que é a forma própria da consciência.

É por isso que a conversão não é a dissolução do transcendente, mas do *modo* como ele é tematizado. Por ser falta a consciência sempre vai tematizá-lo como ser. Por isso a consciência nunca aparecerá como *já sendo livre*, mas essa libertação é segunda em relação à existência mesma da consciência no sentido de que é *todo* seu prolongamento e não apenas um estado ou ato instantâneo. E por isso a alienação primordial pela escolha original é um fenômeno ontológico primeiro, embora já o fosse de antemão por ser escolha singular. Mas nesse momento o foco na conversão meio que torna dissonante o foco na singularidade, isto é, na historicidade e na historialidade, embora sugira que a conversão reconduz a ela. Ela aponta ali mais a possibilidade do que a consequência que isso traz à singularidade mesma, isto é, demarca a conversão como possibilidade de ruptura e não de como disso ela viria a se constituir enquanto qualidade fundamental: “Assim, originalmente, a

autenticidade consiste em recusar à queda no ser, porque eu não sou nada” (SARTRE, 1983, p. 492). Por isso Sartre usa às vezes a expressão *interiorização de sua própria finitude* (SARTRE, 1983, p. 163 e 548) para caracterizar a existência do para-si, não no sentido de que com ela se volte a essa adequação à historicidade, mas do reconhecimento do seu fracasso de ser. *Amar se perder* (SARTRE, 1983, p. 42), nesse caso, alcança aqui um sentido positivo mais forte que em *O ser e o nada*, embora traga ainda a ambiguidade da obra, porém enfatizando mais o aspecto positivo. Por um lado, o para-si é paixão pelo ser; por outro, a conversão que *familiariza* o homem com essa paixão não faz dessa *perda* um drama existencial, o *homem como paixão inútil*, mas, ao contrário, o mostra como uma *chance* (SARTRE, 1983, p. 505), assinalando tal ato como uma *alegria* (SARTRE, 1983, p.507) e não como angústia. Ora, esse amor à perda, no sentido autêntico não é outra coisa senão o modo da vida espontânea. Assim, “a autenticidade consiste em querer o ser sobre o **modo** do não ser” (SARTRE, 1983, p. 490, negrito meu). Mas se o querer sob o modo do não-ser é uma *chance*, e essa chance existe como meu ser mesmo, então essa chance não é senão a escolha como determinação da singularidade, circunscrição da finitude.

Quanto mais sucumbe ao transcendente, mais a consciência se perde na sua translucidez e espontaneidade, quanto mais absoluta é essa consciência e menos prostrada ao transcendente, mais *vazia* é essa consciência. Por isso, seria absurdo imaginar uma reflexão que possibilitasse uma liberdade absoluta. A reflexão pura não anula o objeto transcendente como se existir ao *modo* do não-ser consistisse

em estar ante um nada substancializado, ou nada querer, mas o querer como escolha de ser e ao mesmo tempo questão em seu ser (SARTRE, 1983, p. 490). A estrutura ontológica é a mesma, os dois polos permanecem, mas sua relação é reconfigurada de tal forma que agora a entonação é sobre a própria relação e esta na sua positividade, pois trata-se de uma espécie de recuperação de sua finitude. Não que o para-si antes não fosse finitude, pois, existindo tal qual é, só pode ser finito. Mas encontramos aqui um modo mais expresso não da finitude ela mesma, mas de ascensão à finitude do finito que, em termos filosóficos podemos dizer que é a consideração do ser na sua singularidade e, em termos concretos, na explicitação concreta da singularidade *deste ser-aqui*.

Se a psicanálise deveria revelar a escolha original, aqui na moral ontológica do *Cahiers* se aponta essa questão como recusa de ser, mesmo tendendo ao ser ou o reconhecimento do seu fracasso e da sua impossibilidade, como uma “decisão radical de autonomia” (SARTRE, 1983, p. 495). A vida autônoma reconhece a vida espontânea e a vida psíquica, reconhece o que lhe é próprio e o que lhe é impróprio. Se Sartre falava na *diferença* como *grau de consciência* que se tem da liberdade, é visto que esses *graus* mais elevados da liberdade não são possíveis sem a clivagem reflexiva ou alguma atitude *crítica*, mas principalmente não são independentes e nem mesmo anulam em absoluto o transcendente. Em outras palavras, a heteronomia da consciência se torna fundamental para a ascensão da autonomia enquanto pensamos que a existência não se reduz ao nada em geral, mas à privação singular. E se essa autonomia

é uma “revolução permanente” (SARTRE, 1983, p. 12) que se prolonga durante toda a sua vida, é porque ela não anula o *fato* de haver transcendente. Nesse sentido, a paixão pelo ser não conduz a uma perda da liberdade, mas sim a assumir uma *forma* desta liberdade. Por isso a paixão não anulará o campo transcendental, mas subsumirá sob a forma da liberdade o transcendente. Neste caso, o sujeito, mesmo não possuindo identidade, uma vez que é ipseidade, não necessariamente deixará de ser uma personalidade ou a tratará como o ego, mas justamente ela irá coadunar como a forma do seu projeto e sua singularização, isto é, *sua* paixão. Vale lembrar que essa paixão não é uma forma vazia, mas apela à invenção particular da existência: “se o *sentido* do desejo é, em última análise, o projeto de ser Deus, o desejo jamais é *constituído* por tal sentido, mas, ao contrário, representa sempre uma *invenção particular* de seus fins” (SARTRE, 2007b, p. 612). É aqui que encontramos a diferença qualitativa da passagem de uma alienação a outra que define a pessoa humana.

É por isso que, segundo Mouillie (2000, p. 63), como fruto das suas autocríticas, consolidadas sobretudo a partir de Genet, Sartre realiza uma *reabilitação da vida psíquica* no sentido de que imbrica o indivíduo (ser um) com sua *personalização* (ser tal). Assim, “visar a existência sobre o aspecto de sua finitude” significa “aceitar uma personalidade” (MOUILLIE, 2000, p. 62). De modo que passe a haver uma consonância entres todos os momentos que pululam a vida inteira do indivíduo, sendo que se requer para a personalização não apenas a ipseidade, mas essa totalidade temporal e histórica que é sua vida, não sendo consequência da cliva-

gem reflexiva, mas subsumindo desde o nascimento, ou melhor, a pequena infância, até suas possibilidades últimas pelas quais o indivíduo *existe* sua aventura. Daí que, como já acentuado, a reflexão pura não seja uma conversão, mas um modo de ser que se prolonga na vida toda do indivíduo, cuja medida não é a liberdade instantânea, seja do modo que for, pelo imaginário ou pela reflexão, mas a diferença singularizada por esse processo, cujo horizonte de constituição de possíveis denota seu alcance e dimensão. A personalidade é, assim, a singularidade assumida pela liberdade enquanto maneira de ultrapassar o campo fáctico. Como não há uma totalidade cujo ser-para-morte, como em Heidegger, anuncia o ser que sou, o para-si como totalidade destotalizada em totalização exige sua inteligibilidade por sua concretude, isto é, sua vida *vivida*. Além disso, Sartre, mesmo sem fazer uma *fenomenologia da vida* reconhece que quanto à dialética, “o objeto que ela deve dar-se é precisamente *a vida*, isto é, o ser objetivo do pesquisador, no mundo dos outros, na medida em que esse ser totaliza-se desde o nascimento e totalizar-se-á até a morte” (SARTRE, 2002, p. 168).

Isso reordenaria a ideia de que é o ego que *qualifica* minha pessoa (SARTRE, 2007b, p. 197). Ora, se o ego aparece como o horizonte transcendente que sintetiza as consciências, não é ele quem faz com que todas essas *qualidades sobrevivam* como realidade “*virtuais*”⁹. Se Sartre diz que “as

⁹ Ora, como demonstrou (SOUZA, 2009, p. 113) há uma *sobrevivência* do psíquico para além do ato reflexivo que o visa, no caso, da reflexão cúmplice. Devido as sínteses temporais a totalidade do tempo não dissimula as consciências passadas, o que nada impede que os estados psíquicos venham ressurgir mediante outros processos reflexivos, tal como, a exemplo disso, o ódio sobre Pedro que ressurge depois de dois meses sem vê-lo. Como já observamos, o para-si é seu passado, e isso faz com que haja a possibilidade dessa síntese. Mas se esse passado que existe à distância é re-Cont.

qualidades do Ego representam o conjunto das virtualidades, latências, potencias que constituem nosso caráter e nossos hábitos (no sentido grego de *éxis*) (SARTRE, 2007b, p. 197), é preciso aferir que esse conjunto passa a fazer parte não do ego, mas da personalidade que, como observa Mouillie, ao constituir a existência mesma do indivíduo denota que “um homem *se faz* mesmo se esse vivido se faz sem o EU” (MOUILLIE, 2000, p. 83). A Personalização passa a ser integrada à singularização, mesmo que essas se façam sem o Eu. Ora, a partir da obra sobre Genet a personalidade começa a ser compreendida mais pela singularidade do indivíduo que por seu ego, de modo que isso que se estrutura como *éxis* não são denotações do Ego, mas do indivíduo mesmo, uma vez que *se fazer* é uma condição necessária ao ser homem, donde sua interiorização e fazer serem constantes e irrevogáveis, ainda que só em *O idiota da família* Sartre venha a estabelecer os processos de constituição e personalização.

Essa *sobrevivência*, *conservação*, não são elementos ou fatos contíguos, mas são a síntese do que *sou*, de modo que *ser* para o para-si é ser essa totalidade-destotalizada na diáspora temporal. O *crescimento* dessa facticidade não demarca que essa facticidade sobrepele a vida a ponto de anulá-la (dado que não há *preenchimento* da consciência por ela ser *nada*)

animado mediante uma nova situação, que me leva a odiar Pedro, e se desse ódio me leva a inferir repulsas sobre ações semelhantes, ainda que reflexivamente ele constitua o psíquico, é certo que ele reconfigura o modo como a transcendência se opera, tal como a fome na necessidade reconfigura a *práxis*, isto é, a *éxis reformula a práxis*, de modo que é nesse momento que a transcendência não se volta absoluta contra a facticidade, mas se modula como transcendência *desta* facticidade. Meu corpo atual, com meu passado distante, nesta situação diferente exige a interligação fáctica de múltiplos fatores que passarão pelo crivo de minha liberdade, cuja escolha se refere a esta facticidade e determina que a transcendência se manifeste no bojo da sua finitude.

como a ofuscação da liberdade pelo transcendente na vida inautêntica ou sem história, mas apenas que a vida se transcenda *por esta facticidade*. A complexificação dessa facticidade como historicidade denota que “o ego mesmo se complexifica em uma unidade caleidoscópica, síntese de uma interioridade em constante redefinição” (MOUILLIE, 2000, p. 67). Marcada pela finitude e não pelo ego, a singularidade, esse *ser tal*, denota uma infinidade de *variações possíveis* que se se prolongam na unidade da pessoa e constituem elas mesmas o indivíduo. Aqui a progressão significa apenas *acentuação da diferença a cada novo movimento e não o crescimento da alienação*. Assim, a singularidade da pessoa como forma finita do indivíduo alude não a uma essência ontológica, o *si*, mas à *diáspora* temporal que faz do presente a síntese e dispersão, que faz da facticidade não uma contiguidade causal, mas uma multiplicidade dinâmica que subsume a ipseidade. Portanto, a compreensão da *mesmidade* da consciência denota que

não há identidade; ela é o *si* do *para-si* no processo do fazer-se, já que o *para-si* é esse constante chegar a *si* mesmo, que nunca se completa. Dito de outro modo, o conhecimento da identidade é o conhecimento dos meios de sua produção histórica, pois é na trama histórica concreta que se efetiva a historicidade como possibilidade ontológica. Temporalização e historicização formam afinal o mesmo processo no fazer-se do indivíduo histórico. Assim, essa indissolubilidade de fato entre indivíduo e história não permite que o conhecimento do indivíduo e da história seja separado da ação, pois todo indivíduo é *agente histórico* e a história é sempre o âmbito da ação (SILVA, 2003, p. 54)

O fato de não haver identidade significa que a passividade alegada pela reabilitação do psíquico não é a de um conteúdo inerte na consciência, mas a assunção dos meios

de sua produção enquanto interioriza o meio circundante e faz da facticidade, mundo, passado e corpo o sustentáculo do seu ser. Há uma espécie de passividade porque o movimento da *práxis* não exige apenas a superação, no caso a diferenciação mediante o horizonte de possíveis, mas a conservação como aquilo que é superado para que essa nova diferença possa ser dada enquanto tal, como *outra*, num mundo que já é outro. Interioriza-se o que é para que se exteriorize o *outro*. Nesse caso, a heteronomia da consciência é interiorizada como outro que não ela na medida em que ela é essa negatividade, mas é ela que lhe imprime o caráter de outro porque só ela pode lhe conferir essa *adição estranha* como diferença que redesenha a realidade pela reordenação *intencional* que é sua visada ao objeto. Nesse sentido, a intencionalidade impossibilita uma relação *absolutamente* neutra com o transcendente, estabelecendo, portanto, que esta relação é *ação* e *práxis*. Assim, o outro que a consciência requer não é o transcendente que o aliena, mas a *diferença* que escorre de sua aventura e a constitui enquanto tal, ou melhor, o que se requer é a dialética da *práxis*.

Ora, ante isso o que se conserva e como se conserva? O projeto não é apenas negação, é ao mesmo tempo “recusa e realização, o projeto retém e desvela a realidade superada, recusada, pelo próprio movimento que a supera” (SARTRE, 2002, p. 77). Se a conversão deveria ser permanente, a libertação também o é no desenvolvimento temporal, o que faz do ato um prolongamento cuja duração implica uma retomada constante e latente do que se faz como condição da transcendência. Se *sou* o meu passado mesmo que ao modo do *era*, a assunção dessa facticidade é

a medida própria dessa *realização*, que nada deve ao fracasso ontológico, mas reenvia o homem à sua totalidade temporal. Por isso a reabilitação do psíquico não é a reestruturação de um eu na consciência (que se faz mesmo sem um eu), mas a subsunção da heterogeneidade no bojo da consciência, que não é um poder abstrato, mas a vida mesma do para-si imprimindo no transcendente aquilo que por ela passou e se modificou ante uma constituição própria que se aprofunda como singularização e personalização. Se o *Outro* é o mal, então o mal nos é inerente à vida.

Ora, Sartre não pensa a vida, não faz, uma *fenomenologia da vida* (tal como se propõe Barbaras (2011) à esteira de Goldstein e Fink), mas se o ser é contingência e História, a consciência não pode ser apreendida apenas no seu sentido transcendental, mas na sua condição fáctica e isto só pode significar a vida do indivíduo. Seria melhor, ao invés de uma fenomenologia da vida, dizer de Sartre uma filosofia da finitude que congrega os três momentos da sua inteligibilidade: ontologia, dialética e psicanálise. Ora, para dar conta dessa reabilitação do psíquico, dessa assunção do heterogêneo, Sartre reconhecerá nos seus últimos trabalhos a necessidade de uma readequação da noção de consciência, tão cara a sua filosofia, a fim de dar conta de englobar na finitude esses elementos que são exteriores a uma condição transcendental. Para tanto, a noção de vivência tentará dar conta da integração de todos esses elementos, onde a ordem da vida será superior a ordem transcendental (da consciência como negatividade) sob o ponto de vista da existência concreta, isto é, segundo a exigência da finitude do finito. É a dialética e a psicanálise que nos torna tangível o universal

singular e restitui à finitude, revelada na sua condição pela ontologia, sua espessura própria. Tudo se passa como se a vida transbordasse a ordem do transcendental de modo que ser autêntico não seria apenas o reconhecimento ou a tentativa de desfazer todo o campo constituído, mas reassumir tal condição, como condição de constituição e constituído, de liberdade e alienação, e é nessa relação que essa *diferença* se torna manifesta porque essa relação é essa própria diferença.

Assim, ante a condição fáctica e as formas que essa consciência *vive*, a noção de vivência vem trazer uma nova possibilidade de compreensão de modo que nos permite ir além das aporias suscitadas pela liberdade e sua perda, pelas insuficiências dos métodos, possibilitando maior integração e menor abstração da vida do indivíduo. Portanto, ainda que Sartre mesmo não tenha desenvolvido uma teoria da vivência tal como da consciência e da *práxis*, é a ela que se deve recorrer caso se queira não cair no jogo abstrato da liberdade com a alienação. Como enfatiza Marton (2007, p. 17) “em seus últimos escritos, Sartre promete elaborar uma teoria da vivência, mas não chega a fazê-lo. Nem por isso a noção de vivido deixa de ter poder eficiente”. Em uma de suas entrevistas Sartre nos dá uma definição ainda primária, mas já possibilitando ir além das aporias:

No livro que eu escrevi sobre Flaubert eu substitui minha antiga noção de consciência – ainda que eu utilize muito esta palavra, pelo que eu chamo de vivido. Eu vou tentar nesse momento explicar o que eu entendo por este termo, que não designa nem os refúgios do pré-consciente, nem o inconsciente, nem o consciente, mas o terreno sobre o qual o indivíduo é constantemente submergido por ele mesmo, por suas próprias riquezas, e onde a consciência tem a astúcia em se determinar, ela mesma, pelo esquecimento (SARTRE,

1972, p. 108).

Como observado, o Ego era rejeitado por sua opacidade, isto é, porque escapava à translucidez da consciência e exigia que seu conteúdo fosse desdobrado, sendo que sua obscuridade provinha justamente da dúvida que tal conteúdo suscitava, uma vez que ele correspondia a algo que não era a vivência atual. Ora, o transcendente percebido se mostra numa riqueza infundável devido sua infinitude de manifestações finitas, de modo que seu esgotamento se torna intangível ante a finitude do homem; a imagem mental se mostra pobre por ser uma constituição derivada que não ensina nada; a ideia é dada de forma completa, mas vazia de conteúdo, e a emoção é uma reação ao *mundo difícil*. A riqueza que submerge a consciência não é a da infinidade do mundo, das formas de consciência, dos seus graus, do em-si, mas pelo processo todo que reflui como constituição passiva e projeto de ser que, como se constitui mediante a escolha fundamental, determina a singularidade do indivíduo de modo que essa singularidade se torna mais singular na medida em que a facticidade mesma do para-si se consoma na distensão da vida do indivíduo:

na *prova do vivido*, a subjetividade volta-se contra si mesma e arranca-se ao desespero pela *objetivação*. Assim, o subjetivo **retém em si** o objetivo que ele nega e supera em direção a uma nova objetividade; e essa nova objetividade, em sua **qualidade** de *objetivação*, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada. O que quer dizer, *a uma só vez*, que o vivido como tal encontra seu lugar **no resultado** e que o **sentido projetado** da ação aparece na realidade do mundo para tomar sua verdade no **processo de totalização** (SARTRE, 2002, p. 81 – negrito meu).

Se antes o passado¹⁰ era apenas o em-si crescente que somos, ele agora não é o em-si, mas a singularidade mesma do indivíduo que se torna mais singular na medida em que se *re-totaliza*, pois não é o em-si em geral, mas singularizado por tal existência, portanto, tal qual a consciência mesma que se singulariza, pois tal superação, como diferença sobre si, é o enriquecimento mesmo *dessa* vida, de forma que as estruturas subsumidas como *éxis* são vividas na particularidade e reformuladas mediante sua condição própria e singular de liberdade. Por isso que Valéry é irreduzível aos universais de sua época, e o modo como ele *os vive*, ainda que nas variações pequenas com relação aos seus contemporâneos, é o que o singulariza com relação a eles. Daí que a homogeneização, a massa, a serialidade, sejam estruturas alienantes, pois as formas com que os possíveis sociais são vividos pelos os indivíduos são diferentes, ainda que consumadas pela repetição, mas cuja expressão só pode ser feita para além delas, isto é, enquanto re-abertura do campo dos possíveis, enquanto uma *nova* possibilização, isto é, se assumindo como diferença no universal, para além tanto da sua vacuidade como especificação histórica já realizada. Por isso que “a nadificação constitui a existência mesma da consciência enquanto que a negação se faz ao nível da *práxis*

¹⁰ Isso nos dá uma nova entonação do passado, pois ele não aparece como fatalidade, nem como indiferença dada a heterogeneidade das ek-stases temporais. “Quando Sartre isola a vivência presente de repulsão do estado psíquico de ‘ódio’, ele esquece que, se a unidade das vivências repulsivas constituem a transcendência “ódio”, porém, a vivência atual não se constitui independente das vivências passadas de repulsão, que o horizonte de consciências repulsivas unificado no estado psíquico “ódio” permanece na constituição da vivência repulsiva atual. Esse passado rejeitado não se limita apenas ao vivido retido na consciência atual, que pode tornar-se a qualquer momento objeto de uma presentificação, mas o passado que possibilita o surgimento do próprio presente, o passado que antes de ser uma lembrança é um horizonte fenomenal” (SOUZA, 2009, p. 40).

histórica e acompanha sempre uma afirmação; ela se afirma negando e se nega afirmando” (SARTRE, 1972, p. 95). Já a vivência as engloba¹¹ e as sobrepõe a uma dimensão mais ampla que é a vida do indivíduo. Além do mais, a noção de vivido permite uma melhor integração entre os três momentos da filosofia de Sartre, como pode-se notar em sua autocrítica:

Esta concepção do vivido é o que marca minha evolução depois de *O Ser e o Nada*. Em meus primeiros escritos eu buscava constituir uma filosofia racionalista da consciência. Eu poderia ter escrito páginas e mais páginas sobre os processos aparentemente não-racionais do comportamento individual; resta que *O Ser e o Nada* é apenas mais um monumento da racionalidade. O que o faz cair, finalmente, no irracionalismo, já que não pode dar conta racionalmente dos processos que intervêm “en dessous” da consciência, processos igualmente racionais que são vividos como irracionais. A introdução da noção de vivido representa um esforço para conservar esta “presença a si” que me parece indispensável à existência de todo fato psíquico, presença ao mesmo tempo tão opaca, tão cega dela mesma, que é também ela “ausência a si” (SARTRE, 1972, p. 112)

Esse vivido que Sartre crítica à Marx por colocá-lo ao lado do irracional (SARTRE, 2002, p. 99), faz dele mesmo agora elemento participante dessa irracionalidade, mas lhe dando um outro sentido. Irracionalidade que não significa *incompreensão*, pelo contrário, é elemento constituinte da *compreensão*¹². Ora, não sendo determinada por tal esque-

¹¹ Sobre isso, Bornheim ratifica: “Assim, é claro que a categoria da vivência pretende tomar o posto daquilo que o primeiro Sartre chama de consciência, isto é, daquela realidade avassaladoramente translúcida, um quase-absoluto que encontra seu fundamento no nada e que constitui, pode-se dizer, o objeto exclusivo de *O Ser e o Nada*. Pois a consciência é agora engolida pela vivência. Não que o conceito de consciência desapareça de *O Idiota da Família*, mas ele se rarefaz e passa a ser tão-somente como que o satélite de uma realidade mais ampla, ou de um núcleo que confina com o opaco.” (BORNHEIM, 1998, p.19).

¹² Na verdade o que o vivido aponta é justamente a sua *compreensão* e não o seu conhecimento: Cont.

cimento de forma posicional ela é compreendida pela consciência de modo que faz do fato psíquico não algo rejeitado, já que ele permanece presença a si, mas também não algo mecânico, teleológico e fatalista, já que ele é também ausência a si. Assim, “o vivido é sempre, simultaneamente, presença a si e ausência a si” (SARTRE, 1972, p. 112), e justamente por trazer essas características que ele é objeto de compreensão e não de um conhecimento ou conceito (Sit, IX, p. 112). Isso parte já das insuficiências apontadas na *Crítica* sobre o método analítico e a necessidade do método dialético, uma vez que aquele findava numa pluralidade heterogênea. A heurística entre progressão e regressão, todavia, não exige que se passe primeiro pela análise para buscar recuperar o que ela perde, mas exige a simultaneidade das duas (SARTRE, 2002, p. 116), pois nos coloca ante uma forma de objeto que depende da dialética para sua apreensão porque ele mesmo é dialético:

Eu faço aqui uma distinção entre compreensão e intelecção: pode haver intelecção de uma conduta prática, mas de uma paixão somente pode haver compreensão. O que eu chamo de vivido é precisamente o conjunto do processo dialético da vida psíquica, um processo que permanece necessariamente opaco a si mesmo, pois ele é uma constante totalização, e uma totalização não pode ser consciente do que ela é. Com efeito, podemos ser conscientes de uma totalização exterior, mas não de uma totalização que totaliza igualmente a consciência. Nesse sentido, o vivido é sempre suscetível de com-

“Quando eu mostro como Flaubert não se conhece por ele mesmo e como ao mesmo tempo ele se compreende admiravelmente, eu indico o que eu chamo de vivido, isto é, a vida em compreensão consigo mesma, sem que seja indicado um conhecimento, uma consciência tética. Essa noção de vivido é uma ferramenta que eu me sirvo mais que eu ainda não teorizei. Eu o farei em breve. Se vocês querem, em Flaubert, o vivido é quando ele fala das iluminações que ele tem e que o deixam em seguida na sombra sem que ele possa reencontrar os caminhos. De uma parte, ele está na sombra antes e na sombra depois, mas, de outra parte, há o momento onde ele vê ou compreende alguma coisa sobre si mesmo.” (SARTRE, 1976, p. 111).

preensão, jamais de conhecimento (SARTRE, 1972, p.111).

Assim, a compreensão é sempre parcial porque a vida é sempre parcial, sendo que isto se deve ao fato de que só pode ser totalidade-destotalizada, que só pode ser totalização, na medida em que esse passado mesmo é compreendido e esquecido mediante as condições presentes, de modo que toda a sua tessitura depende desse projeto totalizador que reorganiza o totalizado como condição fáctica do projeto, ou seja, a compreensão denota não uma essência ou algo estático, uma identidade, mas o movimento próprio da existência compreendido segundo as ek-stases temporais, seu lançar-se fora como projeto de si. Portanto, a compreensão enquanto forma de conhecimento “é simplesmente o movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal a partir de suas condições de partida” (SARTRE, 2002, p. 115). E se se implica não apenas a consideração da partida, mas desta enquanto condição passiva constituída por esta dialética mesma, então o caráter de realização deve pressupor uma forma de concretização, de forma que já na *Crítica* ele aparece como “objetivação” (SARTRE, 2002, p. 81, nota 32).

Nesse caso, a negação não é corte absoluto, negatividade aniquiladora, mas conservação e sobreposição: “o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e supera em direção a uma nova objetividade; e essa nova objetividade, em sua qualidade de *objetivação*, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada” (SARTRE, 2002, p 81). Daí a necessidade de relegar ao irracional e ao opaco muitas dessas condições sobre a qual ocorre o processo de interiorização da exterioridade e exteriorização da interiori-

dade como denotação singular do indivíduo, pois todas as condições são assumidas, mas não tematizadas, pois não há tematização da totalidade, embora “a exigência totalizadora implica que o indivíduo se reencontre inteiro em *todas* as suas manifestações” (SARTRE, 2002, p. 106). Aqui a multiplicidade da condição fáctica é tomada na unidade de sua singularidade, cujo resultado é a pessoa mesma do indivíduo em sua finitude, isto é, como *único*. Se a realização é objetivação, a selação da matéria como prático-inerte denota a modificação parcial do mundo e o movimento de historicidade, “o que quer dizer, *a uma só vez*, que o vivido como tal encontra seu lugar no resultado e que o sentido projetado da ação aparece na realidade do mundo para tomar sua verdade no processo de totalização” (SARTRE, 2002, p. 81). Tal resultado como objetivação demarca as linhas da *práxis* de modo que é o contorno mesmo da minha vida, cujo traçamento é a própria totalização:

o vivido se unifica numa retotalização incessante daquilo que a atividade tende a destotalizar, engendrando, assim, novas objetivações (condutas, pensamentos, afetos, práticas) cujos efeitos serão, por sua vez, reinteriorizados. Esta dialética, onde a totalidade sempre dada é colocada em questão (EN, p. 645), onde uma unidade orgânica se edifica a partir de aquisições sedimentadas, define a **personalização individual** (656) (MOUILLIE, 2000, p. 66 e 67 – negrito meu)

Deste modo a vivência é a constituição dessa personalidade que expressa a finitude do indivíduo que, como visto, engloba a consciência e sua heteronomia psíquica, a *práxis* e sua *éxis*, o corpo e seu meio circundante. Nesse caso, interiorização e exteriorização significam o movimento de retotalização constante daquilo que sou ao modo da abertura do novo projeto pela questão de si mesmo, onde a vivên-

cia se constitui como totalizações de totalizações, de forma que “este projeto tem *um sentido* que não é a simples negatividade¹³, a fuga: por ele, o homem visa a produção de si mesmo no mundo como uma certa totalidade objetiva” (SARTRE, 2002, p. 112). A objetivação do homem e do mundo denota a realização do indivíduo como personalidade de uma Época, movimento dela, e singularização dos seus modos de vida possíveis realizados. Sendo *práxis*, a consciência objetiva o mundo, sendo vivência, ela objetiva a si mesma como condição da objetivação do mundo. A totalização do mundo é o refluxo da totalização de si mesmo, embora ele compreenda uma dinâmica maior pela existência dos outros indivíduos.

Ora, a partir disso a complexidade entra na vida do indivíduo no lugar daquele centro opaco do qual não se podia inventariar todo o seu conteúdo. É certo que a complexidade aparece ante a *práxis* enquanto ela requer a complexidade sincrônica e diacrônica do mundo. Mas agora ela subsume a própria consciência uma vez que a vivência a engloba. Por isso que ao se falar em totalizações de totalizações é preciso aferir *níveis de vivências*. De modo que o ato mesmo é constituído mediante *diferentes níveis*: “todo ato e toda palavra têm uma multiplicidade hierarquizada de significações. Nessa pirâmide, a significação inferior e mais geral serve de enquadramento à significação superior e mais concreta” (SARTRE, 2002, p. 84). Esses diferentes níveis

¹³ Isso não significa que essa negatividade seja anulada, pelo contrário, ela é sempre a condição primordial, por isso “é verdadeiro que, de nadificação em nadificação, o si se enriquece de um passado individual de mais a mais longo e de mais a mais rico, mas a “consciência” não é este passado que sob esse modo negativo de não ser mais” (BERNET, 2002, p. 33).

denotam diferentes totalizações que são hierarquizadas pelo projeto do indivíduo como singular universal, onde as determinações universais são condições gerais que serão singularizadas pelos indivíduos como modo de vivê-las, e isso mediante a hierarquização correspondente a cada indivíduo como formas vividas na particularidade (SARTRE, 2002, p. 80). Daí que o ego “não é uma montagem para a pessoa, é uma unidade estruturada de forma que nos traços mais diversos eles podem parecer “exprimir em diferentes dialéticas a mesma totalidade” (IF, p. 386)” (MOUILLIE, 2000, p. 67).

Trata-se, assim, do *mesmo* sendo expressado pelo múltiplo, sendo que a negatividade translúcida e espontânea da consciência ao se complexificar em vivência, denota não a negatividade imanente, mas esta como condição da riqueza, da diferença, que se expressa nessas dialéticas múltiplas que formam a totalidade-destotalizada do indivíduo. Ele é, então, “uma psique serrilhada, organizada, dinâmica: maleável e permeável em suas camadas mais antigas” (MOUILLIE, 2000, p. 67). Essa interpenetração do complexo como modificação da facticidade e forma que a transcendência assume como condição da sua diferenciação faz do vivido não um estado passivo, mas uma aflição (*détresse*), um “vivido dinâmico”, isto é, um vivido que se atira à mudança (BERNET, 2002, p. 34). Esse dinamismo das vivências processadas por dialéticas múltiplas compõe essa opacidade não tematizada, mas compreensível, que constitui a singularidade do indivíduo, fazendo do seu tempo uma espiral crescente, portanto, sempre aberta. Assim, se a consciência é o *mesmo*, encontramos no seu coração não somente o *nada*

a irromper todo e qualquer ser ou *maneira de ser* anulando-o ora pelo fracasso ora pela angústia, mas essa *maneira de ser* se constituindo e se complexificando como singularidade personalizada nas vivências do indivíduo.

Assim, se o ser do homem é puro fazer, dada a sua condição de finitude, então o homem não é apenas finitude, mas *processo de finição*. A finitude se aprofunda a uma irreduzibilidade tal que se torna impossível integrá-la numa generalidade de ser, senão de que todo ser é finitude, portanto, diferença. Essa que nada mais é que o resultado objetivo dessa multiplicidade singularizada. Por isso, a pessoa é o próprio projeto fundamental, a paixão livremente constituída como *ser tal*. Se parece haver uma ambiguidade na expressão *ser livre* visto que a liberdade implica o *nada*, a paixão da liberdade, essa necessidade de queda ao ser, então ela é mais bem compreendida pela dialética de constituição do indivíduo como sua forma singular de assumir-se no mundo, do que pelo desesperador círculo de liberdade e alienação: é Sísifo (*este Sísifo*) junto ao seu rochedo que nos interessam. Ademais, se Marton (2007, p. 10) afere que “no limite, só se deveria falar do sujeito enquanto pluralidade”, por nossa vez dizemos que só se deveria falar do sujeito enquanto singularidade. Ela é o que *restou* do perdedor.

Abstract: The aim of this article is to show how in Sartre's philosophy the process of personalization coincides with the process of singularization. For this we explore the thesis of ego transcendence and the idea of identity in Sartre's philosophy, based on the discussion of freedom and alienation. Then shows how by the notion of experience it was possible to reinterpret such a game. Finally, it refers to the singularization as the status of the free subject.

Keywords: Sartre, Identity, Subject, Person, Freedom.

REFERÊNCIAS

BERNET, Rudolf. *La 'conscience' selon Sartre comme pulsion et désir*. In *Alter – revue de phénoménologie – Sartre phénoménologue*. N° 10/2002 – editions ALTER.

BARBARAS, R. *Investigações fenomenológicas – em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

BORNHEIM, G. *O Idiota e o Espírito Objetivo*. Rio de Janeiro: UAPÊ e SEAF, 1998.

CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo*. Lisboa: Edição livros do Brasil, 1970.

FRETZ, Leo. *Individuality in Sartre's philosophy*. In: *Cambridge Companions of Sartre*. Cambridge University Press, 2006.

MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre – conscience, ego et psyché*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

MARTON, Scarlett. *Sartre: ontologia e historicidade*. In: *O que nos faz pensar*, n. 21, 2007.

RIZK, H. *L'action comme assomption de la contingence*. In: BARBARAS, R. *Sartre - Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.

SARTRE, J-P. *A transcendência do ego. Seguido de Consciência de si e conhecimento de si*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *Crítica da Razão Dialética – Tomo I: Teoria dos*

conjuntos práticos, precedido por Questão de método. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. *Cahiers por une morale.* France: Gallimard, 1983.

_____. *Esboço para uma teoria das emoções.* Porto Alegre: L&PM, 2007 (a).

_____. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique.* France: Gallimard, 2007 (b).

_____. *Situações I: críticas literárias.* Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. *Situations IX, mélanges.* Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Situations X.* Gallimard, Paris, 1976.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Conhecimento e identidade histórica em Sartre.* In: *Trans/form/Ação*, São Paulo, 26(2): 43-64, 2003.

SOUZA, Luiz Henrique Alves. *O estatuto da reflexão em Sartre.* 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) - São Carlos: UFSCAR, 2009.