

ALTERIDADE E FINITUDE EM SARTRE

Marcelo Prates

Universidade Estadual do Centro-Oeste*

Resumo: Este artigo tem por objetivo analisar o problema da alteridade em Sartre em sua relação com a finitude. Esta relação possibilita escapar ao círculo vicioso que resulta do conflito ontológico como estrutura originária da relação com o outro na medida em que aponta a condição de enriquecimento que as relações concretas podem tecer. Seguindo essa linha, ao mesmo tempo em que tentamos legitimá-la, procuramos ressaltar as condições positivas da relação com o outro. Num segundo momento desenvolvemos a análise sobre o grupo de forma a corroborar nossa hipótese. Por fim, apontamos como a singularidade e a finitude do projeto existencial requerem a mesma condição para o outro, fazendo, assim, que tal enriquecimento seja o mote próprio de análise das relações concretas com o outro enquanto imagem singular e histórica da liberdade.

Palavras-chave: Ontologia, dialética, alteridade, finitude, grupo.

Abstract: This article aims to analyze the problem of alterity in Sartre in its relation with finitude. This relation makes it possible to escape the vicious circle that results from the ontological conflict as the original structure of the relationship with the other, insofar as it points to the condition of enrichment that the concrete relations can weave. Following this line, while trying to legitimize it, we try to highlight the positive conditions of the relationship with the other. In a second moment we developed the analysis of the group in order to corroborate our hypothesis. Finally, we point out how the singularity and finitude of the existential project require the same condition for the other. Thus, this enrichment is the proper motto of analysis of the concrete relations with the other as the singular and historical image of freedom.

Keywords: Ontology, dialectic, alterity, finitude, group.

Em *O ser e o nada* Sartre dedica grande parte da obra à análise do outro, ou na sua terminologia, ao para-outro. Seu objetivo era explicitar a partir do *cogito* fenômenos que manifestavam uma estrutura ontológica radicalmente diversa daquela da descrição reflexiva. Tais fenômenos, antes que remetessem à consciência reflexiva, como no primeiro exemplo por ele apontado, a saber, a vergonha, aludiam à existência imediata do outro. A partir dessa particularidade Sartre empreende uma longa investigação acerca desse tipo de fenômeno. A tese maior era a de que, embora a tomada do outro não se desse primeiramente tal como a de um objeto (SARTRE, 2007, p. 307), nem sua objetividade fosse algo dado e que, portanto, o que o cogito deveria nos

* Professor Colaborador.

revelar não era um objeto-outro (*Idem*, p. 291), tal objetivação se tornava inevitável, pois ela aparecia como “uma defesa de meu ser, que me [liberava] precisamente de meu ser para outro, conferindo ao outro um ser para mim” (*Idem*, p. 308). Essa “parte do diabo” como aspecto não desejado por mim que o outro me entregava (*Idem*, p. 305) e que me escapava por princípio, posto que é *para outro*, demarcava o outro como alienação e solidificação das minhas possibilidades (*Idem*, p. 302) e sua existência como *meu* “pecado original” (*Ibid.*). Assim, na ordem da relação, “eu reconheço sua transcendência, mas a reconhecço não como transcendência transcendente, mas como transcendência transcendida” (*Idem*, p. 331). Essa impossibilidade de tomar o outro enquanto subjetividade e reciprocamente, fazia da relação um “círculo vicioso” (*Idem*, p. 403) cujo sentido originário era o conflito: “O conflito é o sentido originário do ser-para-outro” (*Idem*, p. 404).

Tal sentido, embora nos quadros de uma fenomenologia, aludia à questão metafísica da totalidade de tal relação, pois tais análises indicavam que a aparição do outro surgia como um escândalo, um “acontecimento real e metafísico” na medida em que ele aparecia sobretudo como “terceiro processo de nadificação” (*Idem*, p. 196), ou “terceira ek-stase¹” (*Idem*, p. 337), que ora procurava responder à questão da totalidade, onde Sartre apontava que “minha ipseidade e a do outro são estruturas de uma só totalidade de ser” (*Idem*, p. 338); ora à multiplicidade como fragmentação da cisão do ser em múltiplas consciências, o que Sartre chama de “o cisma do para-outro, onde esta divisão dicotômica repetir-se-ia ao infinito para constituir *as* consciências como fragmentos de uma explosão radical” (*Idem*, p. 339). Por fim, Sartre postularia a própria aparição do outro como um possível esforço do ser em se fundamentar como totalidade (*Ibid.*) e que, todavia, permaneceria impossível pela condição de conflito (*Idem*, p. 470), dada a impossibilidade de síntese entre as consciências e sua subsequente separação radical².

¹ O que não quer dizer que o ser-para-outro seja uma estrutura ontológica do para-si (SARTRE, 2007, p. 321), pois não deriva do para-si, mas é simplesmente uma constatação de fato.

² Convém observar que a separação ontológica possui um peso muito mais epistemológico do que prático, se se diz aqui que a ontologia de Sartre é orientada rumo à prática (JEANSON, 1947, p. 146). Pois, embora a ênfase sempre recaia na impossibilidade de união absoluta com o *outro*, o que se demarca é que “nenhum conhecimento universal pode ser tirado das relações entre as consciências. É o que denominaremos sua separação ontológica” (SARTRE, 2007, p. 282). Deste modo, mais que a impossibilidade de conhecimento do outro ou da universalidade do ser, o que se radica com essa condição é a própria finitude. Além do mais, a integração do ser do outro nada mais faria que estabelecer a dissolução do outro, da alteridade (*Idem*, p. 403).

Assim, o aspecto *negativo* da relação cuja tradução apontava ao inevitável conflito se daria mais pela impossibilidade de síntese ontológica³, pois, em suma, esta nada mais é que a impossibilidade de fundamentação, onde a própria totalidade aparece como a impossibilidade desse Ser-fundamento-fundamentado e a multiplicidade, estrutura condizente à solidão existencial, é compreendida tendo esse Ser impossível como pano de fundo das relações concretas. Em outras palavras, não há solução ontológica para a totalidade das consciências e, disso, sua consequente unidade ou *comunidade*. Porquanto, tal separação não ocorre devido a alguma condição de substancialidade, algo descartado pela natureza da consciência, nem de objetividade, pois esta não era dada, mas constituída a partir da própria relação. Com isso, a relação aludia à radicalidade da finitude de minha transcendência onde, por fim, embora o outro apresentasse também essa condição de transcendência, seu processo transcendental, isto é, sua escolha original de ser, era-me inacessível na sua imediaticidade, embora as relações humanas se constituíssem tendo essa tentativa por mote.

Por isso, era impossível pensar uma dialética do Espírito que suplantasse tais relações e as conduzisse, pela guinada do próprio Espírito, a uma elevação ou síntese dialética destas relações. A conclusão permanecia negativa: “Assim, não há dialética de minhas relações com o outro, mas círculo vicioso – *embora cada tentativa se enriqueça com o fracasso da outra*” (*Idem*, p. 403 – itálico meu). Ora, frente ao exposto, é justamente essa última parte da conclusão que aqui nos interessa. Com ela queremos apontar não uma saída positiva para a compreensão das relações ou mesmo uma positividade em tal conflito, mas o mote próprio em que as *relações concretas* devem ser *medidas*, isto é, não na tomada do círculo vicioso, que faria com que tais relações concretas permanecessem na nulidade abstrata onde qualquer análise chegaria nas mesmas conclusões dispensando, assim, a História, mas a tomada concreta de tais relações sem precisar, para isso, depender da supressão do conflito. É em tal ponto que nosso artigo pretende discorrer. Todavia, não faremos isso apontando uma condição de como as relações concretas devem ser tomadas. Nossa ênfase afere à própria finitude e, portanto, à condição ontológica de tal relação. Com isso, tal círculo não se distancia da condição concreta das relações, mas justamente as exige enquanto condição de sua inteligibilidade total e concreta.

³ Não obstante, isso não significa que a multiplicidade não é uma totalidade mas sim uma coleção, embora o será apenas na medida em que “cada outro encontra seu ser no outro [...] Além disso, esta totalidade – como a do para-si – é totalidade destotalizada, pois, sendo a existência-para-outro negação radical do outro, não é possível qualquer síntese totalitária e unificadora” (*Idem*, p. 291).

No início de suas investigações Sartre aponta, para além do problema do solipsismo, pseudoproblema segundo ele, que sua busca se firma em erigir “uma teoria positiva da existência do outro” (*Idem*, p. 271) de modo a evitar o solipsismo e prescindir do recurso a Deus como quintessência que me une ao outro. Tal positividade não deve ser pensada apenas como uma tentativa malograda da síntese, mas na constituição que o outro traz a esta *minha* experiência enquanto fato, isto é, na medida em que não o constituo, mas *encontro-o* (*Idem*, 289). Isso conduz, precisamente, à possibilidade de não se pôr em dúvida o que é o outro, ou a angustiar-se metafisicamente sobre por que há outros, mas, sobretudo, de *afirmar* a existência do outro. Concretamente e facticamente não há problema do para-outro, de forma que o que Sartre procura é, justamente, explicitar o fundamento desta certeza (*Idem*, p. 290).

Ela alude, assim, não à revelação de “uma estrutura *a priori* de mim mesmo que me remetesse a um outro igualmente *a priori*, e sim descobrindo a presença concreta e indubitável de *tal* ou *qual* outro concreto” (*Ibid.*). Note-se que com tal *afirmação do encontro* somos remetidos de imediato à *facticidade da relação*, isto é, não à forma *a priori*, mas o que pode acontecer *nesta* relação. Assim, não é à vergonha que somos remetidos, para ficar no exemplo do próprio Sartre, mas a *esta* ocorrência, a uma vergonha concreta e real. Por isso que não é ao para-outro que devemos interrogar acerca do enriquecimento, mas à finitude concreta por ele expressa. Pois mesmo em sua face objetiva, modo pelo qual este é afirmado no campo de minha experiência, ele só pode *ser* para nós “na medida em que “interessa” a nosso ser, e isso não enquanto contribuisse *a priori* para constituí-lo, mas enquanto interessa concreta e “onticamente” nas circunstâncias empíricas de nossa facticidade” (*Idem*, p. 291). Nesse caso, o que *decide* a relação é a sua própria finitude em sua configuração que ocorre em seu próprio desdobramento:

O que decide em cada caso, o tipo de objetivação do outro e de suas qualidades é, ao mesmo tempo, minha situação no mundo e a dele, isto é, os complexos utensílios que cada um organiza e os diferentes *istos* que aparecem a um e a outro sobre o fundo do mundo. Tudo isto nos remete naturalmente à facticidade. É minha facticidade e a facticidade do outro que decidem se o outro pode me *ver* e se eu posso ver *este* outro (*Idem*, p. 335).

Ora, se não há transcendência sem facticidade e a transcendência se desenha a partir da facticidade como sua negação⁴, então a relação com o outro, embora cada um escape em sua subjetividade, não implica que não se *resolva* tal relação no seu desenrolar. Pois é nesse movimento, e somente neste, que o outro pode me interessar enquanto outro, haja vista que nosso próprio projeto pode nos escapar totalmente em sua realização dada a adversidade do mundo. Deste modo, a *resolução* é o próprio enriquecimento e não a síntese, pois são as condições concretas e, portanto, a possibilidade de enriquecimento no que concerne ao *interesse*, o *status real* de tal relação. Nessas condições, “o que é duvidoso não é a existência do outro em si mesmo, mas o *ser-aí* do outro, ou seja, este acontecimento histórico e concreto que podemos exprimir pelas palavras: “Há alguém neste quarto?” (*Idem*, p. 317).

Certamente, a existência do outro é *mal-estar*: “meu eu-objeto não é nem conhecimento nem unidade de conhecimento, mas mal-estar, desprendimento vivido da unidade ek-stática do para-si, limite que eu não posso alcançar e, todavia, sou” (*Idem*, p. 314). Isso denota que o outro não apenas é liberdade, como por ele tal liberdade me aparece na sua total *estranheza* (*Ibid.*), uma vez que foge ao domínio da minha liberdade. Daí seu caráter de eminente *perigo* (*Ibid.*) e que faz com que minha situação seja desarmada e meu mundo “desintegrado, (*Idem*, p. 294), “desmundanizado (*Idem*, p. 311). Nesse caso, se o simples *estar-aí* da facticidade já denota uma adversidade ao para-si, essa condição é reforçada pelo outro. Assim, o outro se faz absolutamente outro na medida em que faz que meu mundo, ou minha situação, *me escape* (*Ibid.*). Por isso, essa mesma relação não é uma “relação de exterioridade no interior do mundo” (*Idem*, p. 309), mas, ao contrário, “a prova concreta que há um além do mundo. O outro está presente a mim sem qualquer intermediário, como uma transcendência *que não é a minha*” (*Ibid.*). Portanto, o mal-estar *deste* outro é esse deslizamento centrípeto que ele provoca em meu mundo *forçando* meu próprio projetar, minha própria transcendência.

Ora, tomando tal *relação* temos, em sua totalidade, não uma síntese impossível, mas “dois deslizamentos centrífugos e divergentes no âmago do mesmo mundo” constituindo uma relação de reciprocidade que “transcende minha própria percepção” (SARTRE, 2002, p. 216). Assim, o outro aparece não apenas como fenômeno que se ilumina pelo sujeito, mas como um centro de desestruturação disso que eu traço na situação; estes outros que não são a

⁴ Vale lembrar que o corpo do outro não é sua objetividade (*Idem*, p. 391). A objetividade do outro é sua transcendência enquanto transcendida. O corpo é a facticidade dessa transcendência.

princípio mais que “centros de escoamento de realidades” (*Idem*, p. 215), sendo, portanto, fator de mudança e variação do mundo. Por isso, não é apenas facticamente que o outro é condição de meu ser, relação afirmada e *a parte do diabo*. O é também como transcendência, enquanto confere não apenas a objetividade do meu ser, mas a “pura desintegração das relações que apreendo entre os objetos de meu universo” (SARTRE, 2007, p. 294) de forma a me forçar nas minhas relações e a me forçar eu mesmo como relação e comprometimento com minha situação. O outro perante mim me angústia pelo movimento mesmo que ele reforça no mundo, alocando-o para além do meu bel-prazer, radicalizando a angústia e o desamparo, pois ele intensifica essa independência do mundo para além daquilo que eu postulo na situação como significação. Como transcendência transcendida que sou para o *outro*, resulta que, ante isso, o mundo *me força* a agir ou a sucumbir ante o outro pelo fator de diferença ou estagnação que ele mesmo traz, isto é, não apenas exige que eu me invente pela minha própria condição de existência, mas *força* essa invenção pela relação direta com o outro.

Na medida em que a relação afere a sua finitude e ela passa a ser compreendida nela mesma, essa experiência com seu peso positivo passa a denotar não mais a condição negativa do *ser-todo*, mas o *enriquecimento* que o *outro* pode trazer à vida inteira do indivíduo. Por isso, como bem observa Silva (2004, p. 185), “Temos de encontrar no para-si um traço estrutural pelo qual ele se constitui também pela realidade do outro, não enquanto representação subjetiva, mas enquanto facticidade irreduzível”. É essa irreduzibilidade do outro pela singularidade de seu próprio empreendimento que *me* enriquece ao me relacionar com um mundo *estranho*.

Isso porque estar diante do *outro* não é estar prostrado ante uma estrutura abstrata, mas ante *este outro*, ou seja, uma *pessoa* singular que interiorizou e re-exterioriza todos os universais perpassados na sua existência e singularizados mediante sua escolha original. É nesse ponto que a concretude da *pessoa* se sobressai, sobretudo como fator positivo da compreensão do *outro*, com relação ao aspecto ontológico do conflito. Assim, para que haja *minha* experiência é preciso que haja *pessoas* isto é, subjetividades concretas e singulares na relação de minha situação singular, cujo fator, como já visto, não é uma circularidade desesperadora (de que ora eu transcendo, ora sou transcendo), mas o enriquecimento mútuo dessas singularidades. Na comunidade da facticidade as transcendências redesenham suas singularidades *na presença do outro* enquanto *pessoa* singular, ao mesmo passo em que, compondo a relação, inventam a si próprias. Sartre é cuidadoso, já na preparação do terreno da análise, em não se deixar cair no erro kantiano de

estabelecer as leis universais da subjetividade, focando no erro do mesmo, isto é, no fato dele não abordar *as pessoas* (SARTRE, 2007, p. 263). Negando, assim, a subjetividade como essência comum das pessoas⁵, o outro aparecerá como uma “estrutura ontológica nova” (*Idem*, p. 259), estrutura desintegrante de meu mundo, é certo, mas que não coloca uma condição hierárquica do outro como estrutura submissa à minha. Ele “apenas acentua a liberdade metafisicamente inalienável, tanto a nossa quanto a do outro. Só se pode tratar os homens como fins, e não como meios” (DANTO, 1993, p. 99). Nesse caso, e invertendo o sentido da tese geral, *o conflito ontológico é o próprio aporte para a impossibilidade de uma alienação total sobre o ser do outro*, permitindo que a pessoa se mantenha na sua singularidade, isto é, na sua liberdade, e possibilite, assim, que haja relações não devido uma estrutura *a priori*, mas pela liberdade concreta de cada indivíduo.

Frente a isso, se o outro não é apenas meu flagelo, minha ameaça esmagadora, e nem é preciso que o seja (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 85), seu aspecto positivo deve ser sobressaltado na condição de que ele “colabora conosco na produção desse Eu que nos escapa” (SARTRE, 2007, p. 321) e que se torna *uma outra* imagem de mim, antes que somente o padecimento pela objetividade dessa mesma imagem, isto é, torna-se *mais* um elemento na situação total de minha vida e é englobado nela. Se a relação originária é o conflito, a *qualidade* da relação singular não é medida senão pela experiência mesma, por seu possível enriquecimento, pois se eu sou singularização por

⁵ Isso nos coloca ante a ambivalência da subjetividade. Como bem o observa Silva (2004, p. 190), a subjetividade “significa o que subjaz como fundamento de todas as suas ações, e nesse caso indica autonomia; mas significa também aquele que é assujeitado, submetido, que existe em função do outro que domina”. Esse domínio do outro é a força que a heterogeneidade impulsiona para ser assumida. A *força* das coisas é intensificada, diferenciada, revogada ante o *outro*. E isso não é apenas um limite à minha subjetividade, mas é constitutiva sua, já que só posso me singularizar pela minha condição de finitude, e só posso me *finitizar* pela radicalidade em que ela se opera, cujo outro aparece como fator dessa radicalidade. Há sempre um *medo* à espreita do *outro* pelo seu fator alienante. Mas essa alienação, como não sucumbe à transcendência do para-si, só pode, tal como na alienação do em-si, ser intensificação daquilo que desde antemão já foi decidido como minha perda e como intensificação dessa, mas nunca numa alienação total. Esta só seria possível caso a minha alteridade fosse diluída no outro, mas isso é absurdo e contraditório porque fere a possibilidade mesma do *ser-outro*, dissimula a liberdade e cria a condição de submissão do eu sobre o outro ou do outro sobre mim. Por isso, mais que fator negativo, o outro é constituinte da minha finitude. Destarte, reiteramos: “Assim, meu eu-objeto não é conhecimento nem unidade de conhecimento, mas mal-estar, desprendimento vívida da unidade ekstática do para-si, limite que não posso alcançar e, todavia, sou” (SARTRE, 2007, p. 314). Tal mal-estar é a nostalgia da finitude. Não que a alienação concreta não aconteça e o outro mesmo não se mostre como fator de opressão e conflito real, o que enfatizamos é que a relação enquanto fundamentada no conflito ontológico não possui apenas o aspecto negativo dessa impossibilidade da totalidade, mas, antes, se reflete como aspecto positivo na relação concreta ao menos enquanto possibilidade, o que muda todo o horizonte da questão das relações *concretas* com o outro.

meu próprio projeto ou escolha existencial e toda relação é consoante primeiramente a isso e não à existência do outro, esta experiência do outro só pode ser figurada pela relação a essa forma singularizante que sou para mim. Por isso que, com relação ao conflito, “Na realidade as relações jamais se estabelecem nesse nível. Pois o mundo onde se produz o encontro não é um campo virgem *dominado por* minha contemplação e minha atividade, *em presença do qual* eu descobriria o Outro” (AUDRY *apud* SILVA, 2010, p. 322). As relações concretas com o outro são enraizadas num mundo e condizente à situação. É por isso que, contrário às reflexões iniciais de Merleau-Ponty (2003, p. 67 e 68), de que “não há graus de nada” e que “a intervenção do outro nada me pode ensinar a respeito de meu nada, de que eu fosse absolutamente ignorante”, cada singularização tem sua condição de liberdade própria. E assim como a experiência do outro não se dá sobre um campo virgem, é essa mesma liberdade que dará a forma que o outro entra em minha experiência, mas sempre fazendo desse *outro* algo a mais desse mesmo campo e que, portanto, o *enriquece*, e não como seu princípio ou sua fatalidade. Assim, não é por ser tratado como princípio que o outro me é constituinte, mas porque na condição fáctica *faço-me com este* outro. Assim, poderíamos atribuir à forma da relação aquilo mesmo que Merleau-ponty requeria, onde tomaríamos, portanto, não mais o ser puro, mas “o sistema de perspectivas que me introduzem nele”:

na interseção de minhas visões e na interseção delas com as dos outros, na interseção de meus atos e na interseção dos meus atos e os dos outros, que o mundo sensível e o mundo histórico sejam sempre intermundos, pois são o que, além de nossas vistas, as tornam solidárias entre elas e solidárias com as dos outros, instâncias a que nos dirigimos desde que vivemos, registros onde se inscrevem o que vemos, o que fazemos, para aí vir a ser coisa, mundo, história (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 86 e 87).

Nesse sentido, desde que o mundo não é apenas uma condição existencial, mas o ser mesmo que sou, a interseção do outro intensifica essa mesma trama por ser um polo que desestrutura também esse mundo inerte e o põe em movimento. O mundo e a História não são um trabalho do Espírito ou do indivíduo isolado. A solidariedade existencial, não como o *ser-com* que fazia dessa relação apenas a *surda existência em comum*, conduz à singularização de cada para-si por si em consonância com o outro. Faço-me e faço *com* o outro enquanto instância da minha singularização, mas não posso *fazê-la sendo* o outro, pois isso seria dissimular a própria finitude do outro em prol da dissolução em *um* ser em geral, colocando em questionamento minha própria

finitude e, por isso, a concretude da relação. Em outras palavras, fazemo-nos *com*, mas não nos fazemos *em comum*. A distância e a separação aludem à finitude enquanto diferença. Por isso a separação radical com o outro é um fator necessário para a finitude na medida em que é legitimada por esta. Do contrário, caímos na aporia de que ou sou o ser e nada além ou há um ser outro, mas aí cairíamos ou na incomunicabilidade entre os seres ou na necessidade de postular uma generalidade maior que nos englobe, o caso de Deus⁶. Assim, tal como só posso *realizar* a minha situação, só posso realizar *minha* finitude. Mas se a condição para tal é a singularização, essa singularização pode ser intensificada ante a figura do outro na medida em que ele é condição de radicalização dela enquanto ele é também fator desestruturante do mundo⁷. Note-se que isso implica mais uma condição singular e prática do que uma lei geral, pois a medida do outro não é um princípio, mas um *fato* particular de

⁶ A respeito disso Sartre explicita essa necessidade da relação com o outro, em como a pluralidade implica na dimensão da finitude enquanto tangenciada pelo outro: “Nós desenvolveremos mais ainda a relação essencial da criação com o *Mitsein*: não faremos aqui senão mostrar esta estrutura e sua incidência sobre o projeto original. A relação de *uma* consciência com o mundo soçobraría na imanência e na contingência. Mas, desde que há a pluralidade das consciências o foco muda: se meu projeto de fazer o mundo necessário ao Para-si torna-se projeto de fazer o mundo necessário ao para-si do Outro, então eu me salvo da contingência, pois ela torna-se puro meio de fazer o mundo necessário para o Outro; Eu não atenuo mais minhas necessidades que para poder continuar a criar a necessidade do mundo para o Outro. O Outro, pelo reconhecimento ativo da instrumentalidade do mundo (isto é, se servindo dele) quebra o ciclo de imanência: eu sou necessário como fundamento da instrumentalidade do mundo que é necessário ao Outro. E, mais precisamente, eu me torno a instrumentalidade do mundo. Eu sou fundamento de meu ser no mundo enquanto que o Outro o apreende como sendo-para-Ele. Por sua vez, apenas o Outro pode usar a instrumentalidade do mundo para satisfazer suas necessidades, ou seja, perpetuar sua contingência. A ilusão da necessidade vem, de uma parte, de que há transcendência real e não retorno a si e de outra parte, de que há reconhecimento prático de minha necessidade por uma liberdade. Se a pluralidade das consciências fosse uma *totalidade*, a perpetuação da contingência e da imanência seria manifesta. A coletividade como totalidade perpetuaría a instrumentalidade do mundo como meio de se perpetuar como espécie. Mas como a pluralidade das consciências é totalidade destotalizada, a imanência não é imediatamente detectável: é sempre aos outros que eu sou necessário (construindo uma ponte, uma casa, uma usina de energia), e cada um é necessário a todos os outros” (SARTRE, 1983, p. 555 e 556).

⁷ Isso nos leva a uma tese contrária à de Dan Zahavi como colocada nos termos de Santos (2014, p. 97): “Nesse, sentido, reforça Dan Zahavi, a filosofia sartriana não deixa espaço para uma *“personalizing alter-ation”* no encontro original com o outro. Isso porque, embora sua aparição em meu mundo traga consigo a revelação de uma dimensão de ser que sou sem poder conhecê-la (minha dimensão de outro-objeto), ela não acrescenta nada de propriamente *novum* ao meu universo, mas apenas confirma minha facticidade, a existência de um *dehors* – como o próprio Sartre indica em diversos momentos – do qual, a bem da verdade, eu já tinha consciência, ainda que precária” (SANTOS, 2014, p. 97). Contrária porque, mediante o exposto, somos levados a aferir que o outro é ao menos *possibilidade* ao entrar na trama de minha personalização e, com isso, de constituição desta, embora não se constituam *em comum*, mas cada qual na sua singularidade. Daí a assimetria que isso pode denotar sem, no entanto, negar tal possibilidade.

uma vida particular, isto é, na possibilidade do enriquecimento real em suas relações, mesmo em seu fracasso. Porquanto, a magnitude do para-outro é a existência concreta e histórica *de um* indivíduo e não uma lei *a priori*, como estamos tentando apontar. Por isso que, embora dialeticamente não haja ascensão, há enriquecimento e é ele que interessa ao projeto existencial enquanto consolidação e realização de si enquanto liberdade. Assim, de um lado fato concreto, de outro, condição de finitude, na interseção pela constituição da minha singularidade e assegurando a sua, *me faço guardião da sua finitude*:

O Ser puro não é *amável* na sua total exterioridade de indiferença. Mas o corpo do Outro é amável enquanto ele é a liberdade na dimensão do Ser. E amar significa aqui absolutamente outra coisa que desejo de apropriar. É, a princípio, desvelamento-criador: aqui, também, na pura generosidade eu me assumo como perdendo-me para que a fragilidade e a finitude do Outro exista absolutamente como reveladas no mundo. [...] *Mas eu não me limito a dar-lhe uma outra dimensão de ser: em outras palavras, eu me faço o guardião da sua finitude* (SARTRE, 1983, p. 523 – itálico meu).

O aspecto da finitude se sobressai, assim, ao aspecto do conflito na medida em que alude não mais à impossível totalidade, mas a condição destotalizante dessa totalidade. Isso significa que esse *outro* pode aparecer tanto como fator de intensificação de alienação quanto intensificação da liberdade. Em todo caso, na relação eu me resguardo em minha finitude, cuja singularização é meu ser próprio, e o outro aparece como fator interseccional desse processo, na medida mesma em que me devolve a condição dessa finitude, isto é, de que *eu me faço* e, portanto, *faço-me diferente* dele tanto quanto ele de mim. Por isso, mesmo que Merleau-Ponty aponte que na filosofia de Sartre a existência do outro em nada altera a minha existência, que ela nada me acrescenta sobre meu conhecimento de *men nada*, podemos dizer que o outro adquire um papel na vivência antes que sobre o este *nada* na medida em que essa nadificação não é distinta do projeto existencial, tal como esse *outro* é expressão mesma desse mundo histórico que *vivemos*:

Não se pode esquecer, no entanto, que desde *A Insurreição de Paris*, passando por *Genet* e por *A questão judaica*, Sartre busca mostrar que esse outro que olha não se resume a um indivíduo, como quer Garaudy, mas *o indivíduo que olha* é ao mesmo tempo *a multidão* e, no limite, *a sociedade como um todo* (SILVA, 2010, p. 313).

Assim, ao mesmo tempo que a finitude afere a essa possibilidade de enriquecimento, pois sendo dois processos distintos, mas históricos, ela abre campo à multiplicidade das relações e das formas no processo que ultrapassa tanto a totalidade fechada da comunidade quanto a indiferença da existência *deste* outro. Deste modo, a pluralidade das consciências, a multiplicidade dos outros, não é uma totalidade ou uma processão *comum*, mas uma quebra dessa imanência enquanto alude a outra transcendência ou a um “para-além” do mundo e, por isso mesmo, fator radicalizante da minha finitude. Por isso, tal finitude não condiz mais com a solidão existencial, senão àquele mesmo que *vive* sua finitude historicamente. Perceba-se que na medida em que a História ganha discussão nas reflexões de Sartre, ele se aproxima mais da sociedade pela multiplicidade (multidão, como sugere Silva (2010)) do que se prende à noção de *nós* tal como desenvolvida em *O Ser e o Nada*.

Ali, mesmo que se assegurasse que acima de tudo o *nós* era um fenômeno experimentado por uma consciência particular (SARTRE, 2007, p. 454), ainda havia a sombra da totalidade para se pensar as relações com o outro e a intersubjetividade como um todo que, como se viu na nota anterior, foi se superando desde o *Cahiers*. Em todo caso, essa unidade sempre prefigura como uma sombra metafísica (*Idem*, p. 463) onde, no limite fenomenológico, o *nós* é sempre pensado dentro do binômio da relação sujeito-objeto, o que faz que mesmo que ele configure a experiência do outro “em comunidade” (*Idem*, p. 453) e “envolva uma pluralidade de subjetividades que se reconhecem umas às outras como subjetividades” (*Ibid.* p. 453), ele permaneça fadado à forma de relação em que ora domino, ora sou dominado pelo outro. Por isso, nela o perigo iminente é sempre a queda na alienação e na serialidade numérica, um *nós* cuja realidade é determinada pela matéria e para o qual o conjunto de indivíduos se modula por ela, tal como o trabalho numa fábrica, isto é, as relações tornam-se funções e se unificam por elas. O objeto manufaturado transforma a *minha* transcendência em “uma transcendência qualquer” (*Idem*, p. 464), faz com que ela se torne impessoal e, na realidade imediata, faz com que a “diferença individual de meu ser” seja diluída na coletividade impessoal do fim imediato, tal como pegar o mesmo metrô. Nesse caso, se me defino pelos meus fins últimos, então é preciso recobrar uma singularidade de existência a fim de capturar sua densidade diferencial enquanto indivíduo.

Em todo caso, o que ocorre em tal fenômeno é a confluência num fim mundano, cuja unidade da matéria não demarca o fim da diferença, mas a possibilidade de um fim comum e de uma proximidade, pois, como observado, ontologicamente essa diferença permanece inextinguível. Mas, essa transcendência comum que anula a diferença e demarca o indivíduo não como

singularidade, mas como “particularização efêmera” (*Idem*, 465), subjugada por um “ritmo comum”, nasce mais do comprometimento dessa confluência dos corpos ordenados pela matéria do que pela experiência imediata da transcendência do outro enquanto tal. Nessa experiência o fim da coletividade é o fim do “se”, de modo que a inserção nesse ritmo, o envolvimento com o outro, é apreendido “lateralmente”, na medida em que “verto minha transcendência em sua transcendência” (*Idem*, p. 466), o que faz com que o nós-sujeito seja traduzido em “nosso ritmo”. Mas isso “não realiza qualquer *mitsein*”, é uma experiência psicológica e subjetiva da consciência singular. “Trata-se apenas de uma maneira de sentir-me no meio dos outros⁸” (*Ibid.*); daí que “algumas situações parecem assim empiricamente mais favoráveis ao surgimento do nós” (*Idem*, p. 460). Mas, é apenas uma maneira a mais das tantas outras experiências que posso ter com o outro, que pode sim ser uma demarcação de diminuição da diferença, seja pela igualdade horizontal, seja pela repetição no vértice do tempo, mas que de modo algum se trata de um confinamento ontológico pelo outro, sendo mais uma determinação histórica e fáctica que se sobressai na vida de um conjunto de indivíduos, como por exemplo, naquele tipo de sociedade em que o ônibus é meio de transporte mais usual para o trabalho, e assim por diante. Por isso, mesmo que o nós seja uma “modalidade mais complexa” do para outro (*Idem*, p. 462), e um fenômeno constante na realidade-humana, há a possibilidade uma enriquecimento fáctico da experiência que o outro pode trazer, pois tal experiência não é uma danação a uma totalidade, uma vez que tal fenômeno permanece em suspenso no nada, possibilitando sua abertura pelo fato mesmo de se fazer fenômeno.

Assim sendo, mais que aferir a relação binômica do para-si e calcá-la num nós abstrato ou impessoal, é preciso reconhecer a pluralidade das relações, que nada mais é que o reconhecimento da alteridade múltipla, isto é, à pluralidade dos outros é preciso aferir à pluralidade dos modos como o outro pode se dar e se dará, não como exemplar de uma forma universal, mas com a intensidade própria de sua singularidade, sua pessoa em seu projeto existencial.

⁸ Não queremos aqui anular o peso negativo que essa experiência possa trazer, mas apenas ressaltar que, empiricamente, facticamente, o peso é sobre a finitude e não sobre a condição ontológica do conflito, como se por ele as relações fossem impossibilitadas. Por isso, mesmo que o mundo diminuisse essa diferença e causasse a impessoalidade, na medida em que “há no mundo uma multidão de formações que indicam-me como um *qualquer*” (SARTRE, 2007, p. 466); mesmo que ele me transforme em indivíduo anônimo cujo ser é reflexo das *funções do mundo* (“cada fachada de loja, cada vitrine devolve-me minha imagem como transcendência indiferenciada” (*Ibid.*)), tudo isso é ainda uma forma possível de viver, forma que se traduz na dinâmica singular com que cada indivíduo *vive* tal conflito.

Por fim, é porque a categoria do nós não é pensada sob o prisma da multiplicidade que ela ora figura uma unidade metafísica impossível, ora uma comunidade alienada sob o signo da impessoalidade. Os dois extremos, de perda da pessoalidade e o da unidade do Espírito destituem o outro da condição própria da finitude, da sua singularização. É por isso que o reconhecimento do fator da finitude e da possibilidade de enriquecimento muda o peso mesmo da finitude na medida mesma em que esta alude a essa alteridade múltipla, porque mostra o outro, antes de tudo, como singularidade concreta, ainda que as determinações mundanas, seriais, impliquem a impessoalidade, como o caso do metrô ou do ônibus que Sartre sempre se refere. Ora, nesses meios não se encontra apenas indivíduos anônimos ou “sem rosto”, como acusa Merleau-Ponty, pois eles me provocam com sua singularidade, bem como denunciam a condição social e histórica atual. É nesse sentido que reclama Merleau-Ponty de uma inversão da análise do outro: não mais como forma abstrata, mas multiplicidade concreta:

Uns para os outros, e não somente um para o outro. O problema de outrem é sempre colocado pelas filosofias do negativo sob a forma do problema *do* outro, como se toda a dificuldade consistisse em passar de *um* ao *outro*. Isso é significativo: é que o outro não é *um* outro, é o não eu em geral, juiz que me condena ou absolve, e a quem nem mesmo penso em opor outros juízes [...] Talvez fosse mesmo necessário *inverter a ordem costumeira* das filosofias do negativo e dizer que *o problema do outro é um caso particular do problema dos outros, a relação com alguém é sempre mediaticizada pela relação com terceiros*, e que estes tem relações que comandam as *do* um e as *do* outro, e isso por mais que se remonte às origens da vida, uma vez que a situação edipiana é ainda triangular. Ora, não se trata aqui somente de psicologia, mas de filosofia – dos conteúdos da relação com outrem, mas também da sua forma e da sua essência: se o acesso a outrem entrou numa constelação dos outros (onde, naturalmente, existem estrelas de várias grandezas), *é difícil sustentar que o outro seja, sem mais, a negação absoluta de mim mesmo, porque negação absoluta só existe uma, e absorve em si mesma toda negação rival.* Mesmo que tenhamos um *outro principal*, de que derivam muitos outros secundários em nossa vida, o simples fato de *ele não ser outro único obriga a compreendê-lo não como negação absoluta mas como negação modelizada*, quer dizer, no fim das contas, não como aquilo que contesta minha vida mas como o que a forma, não como outro universo onde eu existiria alienado mas como a variante preferida de uma vida que nunca foi simplesmente a minha. Mesmo que cada um de nós possua seu arquétipo do outro, o próprio fato de que ele seja participável, que seja uma espécie de cifra ou símbolo do outro, obriga a pôr o problema não como o do

acesso a uma outra nadificação, mas como o da iniciação a uma simbólica e a uma típica dos outro cujo *ser para si* e *ser para outrem* são *variantes reflexivas e não as formas essenciais* (MERLEAU-PONTY, 2003, p.84 e 85, nota 10, itálico meu).

Deste modo, é possível responder às exigências de Merleau-Ponty sem relegar a teoria sartriana, mas somete mudando a ordem das razões. Nesse sentido, o enriquecimento passa a ser fator de explicitação da própria finitude histórica, antes que sua análise sobre o viés de uma comunidade impossível. Todavia, isso poderia ser apenas uma condição lateral e poderiam nos acusar de *forçar* uma imagem em detrimento daquela mesma que Sartre enfatiza, haja visto que *O Ser e o nada* trabalha apenas no âmbito da reflexão impura, realizando, antes, uma *eidética da má-fé*. Não obstante, o longo percurso que Silva (2010) aponta desde o ensaio ontológico até a *Crítica* e o desdobramento da ontologia na dialética, já nos mostra que Sartre talvez não se enquadre naquela *má dialética* que Merleau-Ponty também critica. Por isso, aferimos que, à esteira de Merleau-Ponty, a partir da *Crítica* o fator da multiplicidade adquire um peso que não possuía em *O Ser e o Nada*. Não que isso implique um corte epistemológico, mas, ao contrário, encontramos não apenas as condições críticas que aferem à alienação e a liberdade, mas aquela possibilidade do enriquecimento pelas relações concretadas da liberdade e da alienação histórica. Porquanto, na medida em que não há *o Outro*, mas *outros*, como alteridades e negações modalizadas, *universais singularizados*, no sentido de que todas expressam *tal* Outro, porém em sua singularidade irredutível, é preciso aferir que a multiplicidade, seja como determinação do mundo pela malha da História, seja pela alteridade ou mesmo pelas dialéticas internas à vivência, implicam uma intensificação para a singularidade e para a História, pois “se a *práxis* do indivíduo é dialética, sua relação com o outro é também dialética” (SARTRE, 2002, p. 211).

Assim, é essa condição que possibilitará uma modificação das relações para além da bilateralidade de um para-si com o outro: “a relação humana existe, realmente, entre todos os homens e que ela nada mais é do que a relação da *práxis* consigo mesma. A complicação que faz nascer essas relações novas não tem outra origem além da *pluralidade*, isto é, a multiplicidade dos organismos atuantes” (*Idem*, p. 232). Se as relações são dialéticas, não o são à dinâmica do senhor e do escravo, mas numa configuração complexa onde a multiplicidade traz uma nova forma às relações. A dialética se liberta, assim, do jogo do senhor e do escravo dando conta da *riqueza* da História, sua condição polivalente. Sendo a dialética consoante à multiplicidade, os universais que expressam a Época e a sociedade não devem ser considerados abstrações, nem

ideias e essências eternas, pois só podem *ser* como uma pluralidade de modos que os outros mesmo se expressam ante minha experiência que, justamente porque vem pelo outro, só pode vir por sua singularidade mesma⁹, o que implica não uma condição geral, mas múltipla, uma vez que “o indivíduo totaliza pela própria maneira como os vive” (*Idem*, p. 172). Assim, os universais da dialética são “universais singularizados” (*Idem*, p. 167), cuja multiplicidade de maneiras constitui a constelação que é a História. Em outras palavras, na História só encontramos singularizações constantes em seu desenrolar, ainda que em variações mínimas, mas que jamais podem ser tomadas e diluídas num todo ou num universal qualquer.

Por isso a noção do *nós* será insuficiente para dar conta das relações recíprocas e enquanto dialeticamente compreendidas. Tal noção estará presente ainda na *Crítica*, mas não será mais a condição geral das relações humanas, senão daquelas que Sartre atribui ao *coletivo*¹⁰, qual seja, aquelas tecidas pela não-reciprocidade e estaticidade das relações humanas. Embora Sartre considere essa forma como “o ser da própria sociabilidade, no nível do campo prático-inerte” (*Idem*, p. 407), isto é, como a forma de relação mais comum entre os indivíduos, essas relações são constituídas não pela liberdade, mas pelo vínculo externo do prático-inerte que outorga aos indivíduos o estatuto do *qualquer um*, *unidades seriais* (*Idem*, p. 373) de uma série indefinida e hipoteticamente infinita, constituída de indivíduos impessoais, cuja *práxis* serial denota uma síntese passiva das relações. Ora, mesmo que os coletivos possam trazer “em um novo momento da espiral, os mesmos termos enriquecidos por suas totalizações parciais e seus condicionamentos recíprocos” (*Idem*, p. 361), eles são fatores de alienação porque se constituem como “seres-no-mundo-fora-de-si na medida em que ele estrutura suas relações de organismos práticos segundo a nova regra da série” (*Ibid.*), não sendo, portanto, propriamente uma relação, mas “uma pluralidade de solidões”¹¹ (*Idem*, p. 362), ainda que seja, cada qual, uma “solidão polivalente (com milhões de facetas)” (*Idem*, p. 363), mas já desfigurada pelo campo prático que a envolve.

⁹ Isso significa que se “a dialética é atividade totalizadora” (SARTRE, 2002, p. 165), então “essa totalização não pode ser senão uma aventura singular em condições singulares e do ponto de vista epistemológico, ela produz os universais que a iluminam e ela os singulariza, interiorizando-os (com efeito, dessa forma todos os conceitos forjados pela História, incluindo o de Homem, são universais singularizados e não têm qualquer sentido fora dessa aventura singular)” (*Idem*, p. 167 – itálico meu).

¹⁰ Observe-se: “Dou o nome de *coletivo* à relação com duplo sentido de um objeto material, inorgânico e trabalhado com uma multiplicidade que encontra nele sua unidade de exterioridade” (*Idem*, p. 374).

¹¹ Isso porque “as práticas materializadas, vazadas na exterioridade das coisas, impõem um destino comum aos homens que se ignoram e, ao mesmo tempo, refletem e reforçam por seu próprio ser a separação dos indivíduos” (*Idem*, p. 289 – itálico meu).

Deste modo, sendo o coletivo constituído como serialidade ante o campo do prático-inerte, ele condiciona os indivíduos à uniformidade não só social, mas também existencial, em detrimento das suas singularidades. Por isso que ele, embora compreenda uma pluralidade de indivíduos, não explicita em si esta multiplicidade requisitada, diluindo as dimensões da minha própria finitude ao comum com o outro. O coletivo compreende uma ordem numérica cuja posição funcional torna nula qualquer singularidade, como se cada pessoa fosse apenas um motor informe a fazer funcionar uma estrutura x , mas completamente substituível por outro. Por conta disso é que essa forma é associada ao fenômeno da alienação, uma vez que se refere a uma quantidade substituível e não a uma qualidade singular, tal como requeremos tanto para o indivíduo quanto para as relações singulares entre eles. Naquela “o tempo visado não é uma temporalização prática, mas o meio homogêneo de repetição: cada um – ao tomar um número de ordem, desde a sua chegada – faz o que o Outro faz; realiza uma exigência prático-inerte do conjunto” (*Idem*, p. 366).

Ora, na serialidade o outro como *qualquer um* não denota nada além da materialidade e da externalidade própria do prático-inerte, cujo afogamento conjunto também me atinge. Daí que “a *qualidade afetiva de minha percepção* depende, ao mesmo tempo, de minha atitude social e política e dos acontecimentos contemporâneos” (*Idem*, p. 215 – *italico meu*). Por isso a percepção do outro nunca é a visada a um sujeito *qualquer* ou, por meio dele, a uma ideia ou essência geral. Essa percepção, que decorre da experiência crítica¹² do indivíduo, é o passo essencial ao reconhecimento do outro enquanto *este* outro. Esse reconhecimento do outro se dá pelos seus fins ao contrapô-los aos meus. Para vê-los como *homens*

devo projetar-me, através deles, para diante de seus fins, realizo-me como membro de uma sociedade definida que decide as possibilidades e objetivos de cada um; para além de sua atividade presente, redescubro sua própria vida, a

¹² Essa experiência “apreende por reflexão o movimento singular: isto quer dizer que ela é o momento singular em que o ato se dá a estrutura reflexiva” (*Idem*, p. 167). Daí que a experiência crítica aconteça “no interior da totalização e não pode ser uma apreensão contemplativa do movimento totalizador”, ela “também não pode ser uma totalização singular e autônoma da totalização conhecida, mas é um momento real da totalização em andamento, enquanto esta encarna-se em todas as suas partes e se realiza como conhecimento sintético de si mesma pela mediação de algumas delas. Praticamente, isso significa que a experiência crítica pode e deve ser a experiência reflexiva de qualquer um” (*Idem*, p. 166).

relação das necessidades com o salário, e, para além de tudo, os dilaceramentos sociais, as lutas de classe (*Idem*, p. 214 e 215).

Eis o porquê de a singularidade ter um peso para a alteridade. Na *Crítica*, com o reconhecimento do entorno social, já não é mais possível pensar num *outro* abstrato (*Idem*, p. 214). O Outro, grande mal que me aliena, não é a alteridade latente, senão ela mesma já sucumbida ao prático-inerte. Por isso, não são *dois homens* frente a mim, *um homem*¹³, pois “o conceito de homem é uma abstração que nunca se revela na intuição concreta, mas apreendo-me, por exemplo, como um ‘veranista’ diante de um jardineiro e de um cantoneiro; e, fazendo-me o que sou, descubro-os tais como eles se fazem, isto é, tais como seu trabalho os produz” (*Ibid.*). Não é por uma instância ontológica que o outro me aliena, senão por condições concretas e determinadas historicamente. Assim, o requerimento da singularidade é a transgressão da percepção imediata, é a visão das dialéticas subjacentes da situação atual, fazendo com que minha percepção presente figure “a título de meio em um processo complexo que é a *expressão de minha vida inteira*”¹⁴ (*Ibid.* – itálico meu). Se esta expressão escapa à percepção é porque quando diluído no coletivo esse *Outro* assume um papel estruturante e alienante porque faz da *práxis* pura *éxis*, atividade passiva do Outro que obsidia o para-si a tal ponto de o metamorfosear neste Outro, diluindo as singularidades e as relações na inércia comum.

Isso faz com que Sartre compreenda o prático-inerte não como um momento da dialética universal, “mas a pura e simples negação *das* dialéticas, pela exterioridade e pela pluralidade” (*Idem*, p. 442 – itálico meu) sendo, portanto, a “antidialética” (*Idem*, p. 423). Da ação individual¹⁵ ao prático-inerte, do coletivo ao grupo-em-fusão, Sartre estabelece duas negatividades ante essa

¹³ Pois “o homem só existe para o homem em determinadas circunstâncias e condições sociais, portanto, toda relação humana é histórica. Mas essas relações históricas são humanas na medida em que se apresentam, *em todo tempo*, como a *consequência dialética imediata da práxis, isto é da pluralidade das atividades no interior do mesmo campo prático*” (*Idem*, p. 211 – itálico meu).

¹⁴ “Na medida em que seus universais singulares são perpetuamente suscitados – tanto na minha vida imediata, como na minha vida reflexiva – e, do profundo passado em que se atualizaram, fornecem as chaves ou regras de minhas condutas, devemos poder, em nossa experiência regressiva, utilizar *todo o saber atual* (pelo menos, em princípio), para iluminar esta ou aquela empresa, tal conjunto social, tal avatar da práxis.” (*Idem*, p. 172)

¹⁵ Isso porque “a única realidade prática e dialética, o motor de tudo, *é a ação individual*. Quando um campo de escassez determina o enfrentamento dos agentes reais, um novo estatuto é dado à *Coisa trabalhada* pelas atividades que se enfrentam. No campo prático de cada um (na medida em que é de todos), ela assume significações secretas e múltiplas que indicam os caminhos de suas fugas em direção aos Outros” (*Idem*, p. 425).

positividade inerte, traçando a dinâmica dialética da História. O coletivo não é o motor da História porque ele tende a manter a vida estruturada e estagnada, cuja ação, negação primeira, já se torna insuficiente ante a serialidade que avassala a situação e a conjuntura social, e que denota essa *práxis* primeira na sua estagnação. O que moverá a História será, então, o *grupo*, cuja condição é de fusão das liberdades ante a reciprocidade das relações, unidade interior de uma finalidade prática, sendo esta estruturação das relações sob a base ternária que permitirá a Sartre, na *Crítica*, “formar uma outra concepção do nós-sujeito” (SIMONT, 1998, p. 149).

A principal característica do grupo é a fusão das liberdades. Fusão que não significa uma totalização ontológica, mas simplesmente a formulação de uma *práxis comum* cuja finalidade não é outra que a liberdade mesma. Já não se trata, para Sartre, de uma imposição do prático-inerte, mas da deliberação conjunta da necessidade de ruptura com a estrutura inerte como perigo latente:

Mas, contra o perigo comum, a liberdade escapa da alienação e afirma-se como eficácia comum. Ora, é precisamente essa característica da liberdade que faz surgir em cada terceiro a apreensão do Outro (do antigo Outro) como *o mesmo: a liberdade é, ao mesmo tempo, minha singularidade e minha ubiquidade. No outro, que age comigo, minha liberdade não pode ser reconhecida a não ser como a mesma*” (SARTRE, 2002, p. 223 – itálico meu)

Em outras palavras, no grupo, e por ele, a percepção do outro não é caracterizada pela separação dos fins, cuja unidade é exterior, mas sim interior, num fim que unifica a própria ação, fazendo, dessa forma, que a relação seja estabelecida ante a mediação de um ao outro não mais pelo objeto exterior, mas pela *práxis* do outro (*Idem*, p. 476). Na fusão do grupo, cada um é mediado pelo outro e se torna mediador pelos demais porque a ação não é configurada senão pelo fim único proposto entre todos¹⁶. É essa reciprocidade que dá a ubiquidade ao grupo, pois ela faz com que ninguém represente o papel objetivador, mas somente mediador, de uma *práxis* a outra, e de todos como *práxis comum*. “Na *práxis* do grupo em fusão cada um realiza tudo, individualmente, por todos; isso quer dizer que cada ato, ainda que realizado por um indivíduo, vale para todos do grupo” (SILVA, 2010, p. 224). É por esse motivo que a

¹⁶ Assim, “já não sou o Outro que vem aos Outros servindo-se de sua simples presença material; sou a minha própria ação na *práxis* do grupo enquanto sua objetivação pertence-me como resultado comum. Resultado *comum*: ele é novo, mas é meu enquanto é múltiplo de *minha ação multiplicada por toda parte* e por toda parte *a mesma*; ao mesmo tempo, essa ação multiplicada é uma só *práxis* que transborda em todos e em um resultado totalizante” (*Idem*, p. 478).

quantidade serial se transmuta em *qualidade* no grupo, isto é, o fim interiorizado por todos se sobrepõe a numeralidade de todos; isso faz com que cada um possa assumir-se, mesmo nas suas funções, como mediador dos outros, substituindo a relação binária pela terciária, onde cada um reconhece a liberdade dos outros e vice-versa: “o terceiro resolve a “insuficiência de ser” da relação diádica, estruturalmente conflituosa, estabelecendo um compromisso” (REIMÃO, 2005, p. 362). A insuficiência, cujo denominador é a separação com o outro, é desvirtuada por um compromisso maior e que não altera essa estrutura conflituosa, já que tal relação se desvanece com o desfecho do grupo, mas a sobrepõe porque a intensidade do movimento se torna mais manifesta. Assim, da separação ontológica de mim com o outro, na dispersão orgânica dos corpos, encontra-se dialeticamente com o outro o “vínculo histórico de unidade” (SARTRE, 2002, p. 213).

Há no grupo uma intensificação que permite a reciprocidade e ao mesmo tempo a dissolução da serialidade que anula a singularidade do integrante. Sartre, sobretudo em *Questões de método*, sempre enfatiza a singularidade do agente histórico. Não pode ele, assim, perder também essa singularidade nessa forma de relação, isso seria fechar o indivíduo ante a alteridade, fazê-lo ou um ser completamente estranho, e aí não se reconheceria o vínculo, ou nulo e indiferente, e aí se recai na forma do coletivo. Por certo, o grupo é um movimento em vistas a um fim, daí que sua “ubiquidade é *prática*, não é a de um ser ou estado, mas de um ato em andamento” (*Idem*, p. 498). Mas esse *movimento* deve resguardar a singularidade do seu agente, porque é singularmente que ele a vive, sendo que essa forma específica com que ele integra o grupo deve trazer uma dimensão significativa ao grupo, da mesma forma que o grupo pode se dispersar ou se intensificar mediante os membros que o compõe. No grupo “o indivíduo trava a luta *como múltiplo*, ou seja, a multiplicidade já está em sua ação como meio integrada por uma livre *práxis*” (*Idem*, p. 491).

Por certo, esse tipo de análise, do singular no grupo, representa uma ausência de análise maior na obra de Sartre, ao menos nas obras críticas, o ensaio de ontologia e a *Crítica*, cuja ênfase recai sempre nas estruturas ontológicas ou nas condições da dialética. Mas não são estranhas a ela e em vários momentos é possível inferi-las, sobretudo em *Questões de método* quando Sartre analisa o papel da irredutibilidade do indivíduo na História e a necessidade de tomar o homem em seu projeto e sua concretude histórica, sendo este o eixo principal das críticas ao marxismo: “Valéry é um intelectual pequeno-burguês, eis o que não suscita qualquer dúvida. Mas nem todo

intelectual pequeno-burguês é Valéry. A insuficiência heurística do marxismo contemporâneo está contida nessas duas frases” (*Idem*, p. 54).

Ora, é por uma consequência necessária, ao se sobressaltar a singularidade, que a intensidade do grupo dependa da intensidade singular de seus agentes, pois do contrário seria atribuir a ubiquidade do grupo à estrutura serial do coletivo, o que é contraditório porque o grupo já nasce justamente contra essa homogeneização serial. Por isso: “não se trata, de modo algum, de uma transformação radical da liberdade como *práxis* individual, uma vez que o estatuto dessa liberdade consiste em viver a própria totalidade do grupo como uma dimensão prática a ser *realizada pela e na sua singularidade*” (*Idem*, p. 499 – *italico meu*). Essa vivência do grupo *na e pela* minha singularidade não é outra que *o enriquecimento pela própria alteridade, resguardando a própria singularidade desta alteridade*, pois, no fundo, são essas variações singulares no seio do universal que farão vibrar o universal segundo a concretude histórica.

Assim sendo, se tudo se realiza na e pela singularidade, a dialética deve assumir essas múltiplas singularidades que integram os diversos grupos que podem existir em determinada época. Nesse sentido, “a dialética é a lei de totalização que faz com que existam *vários* coletivos, *várias* sociedades, *uma* história, isto é, realidades que se impõem aos indivíduos; mas, ao mesmo tempo, deve ser tecida por milhões de atos individuais” (*Idem*, p. 156). Ora, essa diferença da forma da relação, da relação diádica para a ternária e do coletivo (nós) para o grupo, da separação ontológica e orgânica para a unidade e ubiquidade histórica, possibilita não apenas a compreensão do movimento da História confluyente à aventura individual como existência, como exige que a multiplicidade adquira uma relevância dialética para além da determinação serial e numeral. Por isso que “a História não se reduz, portanto, a procurar ‘motores’, mas a descobrir a dinâmica própria de cada grupo ou subgrupo na sua configuração particular” (Védrine, Hélène, *Les philosophies de l’Histoire*, Paris, 1975, p. 122)” (REIMÃO, 2005, p. 344). Por isso também que o reconhecimento não pode ser somente *da* liberdade, mas da liberdade *deste indivíduo* como comprometido na mesma situação, como disposto a enfrentar o perigo iminente: “No limite, cada um faz-se *heterogêneo por sua livre invenção enriquecedora* e, ao mesmo tempo, constitui esta no objeto como momento a superar da objetivização totalizante” (SARTRE, 2002, p. 622 – *italico meu*). E isso é importante porque a fraternidade do grupo não suprime a heterogeneidade (*Idem*, p. 561) dos agentes. Não há, assim, uma queda no homogêneo, na repetição serial.

As relações que são modificadas com vistas ao fim único são relações ternárias, onde todos se reconhecem como *o mesmo* e acabam por constituir,

então, “relações novas entre os indivíduos que não são atomizados, mas se totalizam para tecer uma resposta inédita a uma situação original” (REIMÃO, 2005, p. 339). Esse ineditismo é uma força maior a mover o campo prático e a modificá-lo, trazendo, assim, pela *práxis* dos agentes, uma modificação ao campo prático, modificação essa impossibilitada pela vida inerte da coletividade ou pela *práxis* de um indivíduo isolado. O resultado do grupo é sempre uma “novidade absoluta”, “seu caráter de novidade irredutível reflete ao grupo a novidade de sua união” (SARTRE, 2002, p. 496). É por isso que por sua amplitude a História é modificada pela ação dos grupos e não por indivíduos isolados¹⁷, ainda que seja a *práxis* individual a razão constituinte da ação do grupo. Por certo, o grupo não subsiste por si mesmo, mas pela *práxis* individual que é sempre a sua estrutura elementar. Entretanto, tudo se passa como se com o grupo a liberdade experimentasse seu grau máximo, que não é o de unidade hiperorgânica ou totalidade metafisicamente estável da consciência¹⁸, mas unidade de luta e diferenciação, cuja liberdade não pode senão se expressar no seu grau máximo como luta absoluta contra uma alienação dada, e cuja refração não tem outro fim senão a queda na individualidade mesma, mas não mais como liberdade estável, senão como diferença e enriquecimento que se deu sobre a vida dos indivíduos, interiorizado e assumido ante a singularidade de cada um:

A *práxis* do grupo consiste em efetuar, incessantemente, sua própria reorganização, ou seja, interiorizar sua totalização objetiva pelas coisas produzidas e pelos resultados alcançados, transformar tudo isso em suas *novas diferenciações e novas estruturas*, além de superar esse remanejamento em direção a novos objetivos (*Idem*, p. 483 – itálico meu).

¹⁷ Tal é o resultado de tal enriquecimento quando o indivíduo “experimenta essa *práxis* organizada como *livre projeto de uma individualidade mais ampla, mais flexível, mais poderosa, embora homogênea à sua individualidade concreta*” (*Idem*, p. 603 – itálico meu).

¹⁸ Por isso, “convém entender que não existe, aqui, uma *práxis* dialética que realize a unidade dos indivíduos; pelo contrário, existem *dialéticas individuais e constituintes que inventam e produzem por seu trabalho um aparelho dialético em que elas se fecham com seus instrumentos e que se determina em função do fim [...] Portanto, não há práxis ontologicamente comum: existem indivíduos práticos que constroem sua multiplicidade como um objeto e a partir do qual cada um cumprirá sua tarefa na livre heterogeneidade consentida (e jurada) da função comum, ou seja, objetivando-se no produto comum como detalhe necessário da totalização em andamento*” (*Idem*, p.632 e 642 – itálico meu). Além do mais, não existe qualquer coisa como um “hiperorganismo temporal” – “A Humanidade pensada como *um* Homem: eis a ilusão da dialética constituída; a dialética apresenta muito mais uma *pluralidade de processos temporalizadores*, e é de *dentro* deles que surge a temporalização.” (BORNHEIM, 2003, p.259 e 260 – itálico meu).

Assim, há uma universalidade de luta, mas não de *existência*. A multiplicidade aparece como fator ora de alienação (enquanto mera numeralidade), ora de enriquecimento (como *qualidade nova*), mas sem ela é difícil pensar a existência para além da circularidade livre-alienada, cuja passagem não representa senão o estado de homogeneização da existência, resultando na equivalência das ações humanas e, portanto, na equivalência das existências. É visando a anulação dessa uniformidade que a multiplicidade implica uma dialética com o singular, cujo resultado não é senão a diferença mesma como pessoa, enquanto *esta* passagem (enriquecimento) de uma alienação a outra, e disso sua singularização enquanto *este indivíduo singular*.

O reconhecimento da heterogeneidade, para além da alienação uniforme, seja da existência considerada em si mesma na sua individualidade, seja do campo prático como *coletividade*, implica uma multiplicidade que ao mesmo tempo em que é fator de enriquecimento e singularização, pois exige o diferente ou o outro na sua positividade, é condição para alavancar a História. Conhecendo o outro como singularização, negação modalizada como o quer Merleau-Ponty, o outro e mesmo o mundo dispõem de fatores práticos que podem ser condições favoráveis ou não à liberdade, e nos possibilitam a conquista de um fator positivo ao outro para além da alienação inevitável. A multiplicidade impede que a heterogeneidade daquilo que é outro que não a consciência se dê ela mesma de maneira monorrítmica, homogênea ou de caráter puramente alienante, fazendo da dialética essa proliferação do *outro* num movimento de superação do *mesmo*. É nesse sentido que não apenas o outro é guardião da minha finitude, tal como eu da dele, como essa consonância entre ritmos diferentes é fator fundamental da constituição da finitude, pois

Se reduzíssemos todo o processo totalizador a um todo contínuo e homogêneo ele ficaria descaracterizado, tornando-se algo indistinto. O processo é essencial não simplesmente enquanto processo, mas enquanto alcança uma determinada totalização, e assim estabelecem-se as diferenças no real, as distinções, as individualizações. Ou por outra: *pela totalização que chega a ser tal, é que a realidade se torna propriamente finita, porquanto sem esse chegar a ser tal tudo não passaria de um simples contínuo indiferenciado. Assim, as diferenças só são pelas contraposições, e a diferença contrastada é que instaura a finitude* (BORNHEIM, 1983, p. 315 – itálico meu).

Essa singularidade, requerida mais em *Questões de método* e que tem seus pontos mais fortes nas obras biográficas de Sartre, exigia que a singularidade não fosse diluída no conjunto da História, não ao menos

enquanto referente à vida mesma do indivíduo. Como quando Sartre diz que *este* Napoleão foi necessário, ou que nem todo pequeno-burguês é Valéry. Essas singularidades ficam sempre na ambiguidade do grupo anônimo e da História sem nomes, que trespassa o indivíduo, uma vez que permanece destotalizada depois do movimento, isto é, recai em novo campo prático-inerte, e dilui as subjetividades nesse conjunto mesmo, embora para a formação mesma do grupo tenha requerido que as singularidades confluem em algum momento, mas que requeiram, para além da multiplicidade serial e numeral, uma relação de reconhecimento recíproco de liberdade, que longe de ser a liberdade abstrata, só pode ser a expressão da escolha singular *deste indivíduo*:

O grupo confere seu poder e sua eficácia aos indivíduos que fez, que, em retorno, o fizeram e cuja particularidade irredutível é uma forma de viver a universalidade. Através do indivíduo, o grupo volta-se sobre si mesmo e *reencontra-se tanto na opacidade particular de uma vida quanto na universalidade de sua luta* (SARTRE, 2002, p. 101 – itálico meu).

Em outras palavras, no grupo as relações não são quantitativas, mas qualitativas, o que faz com que cada grupo tenha sua singularidade, como conjuntura de totalizações e singularidades: “não há senão homens e relações reais entre os homens; desse ponto de vista, *o grupo em certo sentido não passa de uma multiplicidade de relações e de relações entre essas relações*” (*Idem*, p. 67 – itálico meu). Relações estas que tecem a qualidade própria do grupo e por elas o enriquecimento enquanto singularização do indivíduo que *vive esta qualidade*. Essa proliferação da diferença alicerçada nas relações novas e na vida nova de cada indivíduo singular denota não mais um mundo homogêneo e de perda, amorfo, cujo ser-fundamento era a indiferença, mas uma dinâmica múltipla que faz da História uma totalização sempre aberta e cujo desfecho é sempre a diferença, isto é, *novas relações*. Isso porque “essas relações são *moleculares* porque *só existem indivíduos* e relações singulares entre eles” (*Idem*, p. 121 – itálico meu).

Assim, mesmo os grupos são singulares e os indivíduos que o interiorizam só o podem viver singularmente, segundo sua personalidade própria. Daí que “existem *vários* proletariados. Simplesmente porque existem grupos de produção nacionais que tiveram desenvolvimento diferenciado” (*Idem*, p. 76). Por isso que, como já salientamos, não se trata de buscar *motores*

para a História¹⁹, senão suas especificidades, seja do grupo, seja dos indivíduos. Assim, reiteramos que é nesse sentido e somente nesse, que “a totalização não leva a uma totalidade, e sim a *contraposições inesgotáveis*, e são estas que *resguardam a totalização em sua finitude*” (BORNHEIM, 1983, p. 316 – itálico meu). Por estas contraposições a dimensão ontológica do conflito é resguardada, mas a inteligibilidade das relações se deve à finitude das relações históricas.

É nesse sentido que totalidade, multiplicidade e indivíduo e o outro não são elementos contrapostos, mas integrantes de uma mesma dialética, cujo fim último não é a realização do Espírito ou efetuação da comunidade ou totalidade, nem a fundamentação do ser, ou mesmo a conquista sobre a alienação, senão a finitude mesma na sua *diligência*. Aqui a diferença é o critério mesmo de reconhecimento da totalidade. E se tecemos a multiplicidade como sua condição é pelo fato de se erguer pelas suas contraposições o tecido mesmo da totalização. Erguendo a finitude à dignidade antes ocupada pelo fundamento, o absoluto não será “o ponto de vista de Deus sobre a História, mas a forma com que *cada homem e cada coletividade vive sua história*” (SARTRE, 1983, p. 437, itálico meu). Com isso, o grupo, mesmo sendo a alavanca da História, não é o fim a ser perseguido, nem mesmo uma forma de relação a ser estabelecida em detrimento da outra porque, no fundo, o indivíduo se sobrepõe existencialmente a ele: “o grupo é, antes de tudo, *meio*, exatamente onde o organismo é, ao mesmo tempo, agente, fim e meio” (SARTRE, 2002, p. 506).

Sartre defende que a positividade do grupo é apenas a sua unidade primeira, vendo negativamente a estagnação do mesmo pela instituição e pela burocratização que dele decorria. Daí que para ele não importe que o grupo e a vida grupal não resistam e sucumbam à queda numa constelação de consciências individuais (DANTO, 1993, p. 102). Deslizante das mãos dos indivíduos por seu movimento próprio, fugidiza por ser feita também pelos outros, impossível de manter-se como grupo-em-fusão sem recair na passividade, a História demarca todo esse processo sem fim de alienação e libertação do homem²⁰, cujo resultado, como totalização que se destotaliza e

¹⁹ Como bem sintetiza Silva, “por isso nunca se trata de agregar partes para formar um todo, mas de compreender a permanência das oposições, das diferenças, dos conflitos, como elementos sempre em curso da totalização. (SILVA, 2003, p. 57).

²⁰ “Assim, o homem faz a História: isso quer dizer que nela se objetiva e se aliena; nesse sentido, a História, que é a obra própria de *toda* atividade de *todos* os homens, aparece-lhes como uma força estranha na medida exata em que eles não reconhecem o sentido de sua empresa (até mesmo, bem-sucedida localmente) no resultado total e objetivo” (SARTRE, 2002, p. 75). Ademais, nesse movimento

retotaliza, não é senão a liberdade mesma alcançada e expressada finitamente como diferença na história, isto é, *o real resultado das relações por seus enriquecimentos mútuos e divergentes*. Por fim a individualidade se mantém irreduzível e a arritmia das subjetividades, mesmo confluindo ante *uma* época pelo movimento de sua multiplicidade, radica na singularização da liberdade e práxis individual: a finitude reclama a singularidade *dos tempos* porque o percurso da História não recai senão no indivíduo mesmo²¹. Isso ocorre pela dinâmica própria da dialética da História, tal como explica Simont:

Inversamente, como finitude fundada sobre a finitude dos agentes históricos, ela [a dialética] possui, como temporalização mais vasta que a deles, uma singularidade a influir sobre eles, aliená-los, libertá-los ou sugerir-lhes um destino. Uma vez que um indivíduo exprime sua época de maneira exemplar e significante (como Flaubert), isso significa que a temporalização individual e a da época têm uma mesma curva. Porém, não há razão para que essas temporalizações se desenrolem ao mesmo tempo, nem no mesmo ritmo [...] Essas acelerações, esses retardos, essas não-coincidências são aquilo que faz a vida da dialética e, ao mesmo tempo, o que a impede de se constituir em instância integradora das individualidades, pois ela não é outra coisa que a inclinação de suas acelerações e de seus retardamentos. (SIMONT, 2005, p. 23)

Ante isso, não podemos mais considerar ainda a aventura ao modo como Roquentin a concebia. Ela há muito deixou de ser mera narração incomensurável a um mundo fragmentado e destituído de tempo. Toda a nossa reflexão nos coloca num horizonte que permite vislumbrar a confluência dos indivíduos onde cada um concorre, ante seu *ritmo* próprio, o ritmo comum da História e na afluência dispersiva do coletivo e recíproca dos grupos que, na singularidade do agente, conclama seu tempo próprio a convergir num só tempo, uma multiplicidade temporal a convergir num único tempo: *minha* Época. Com essa tessitura o tempo objetivo, reclamado pelo prático-inerte, tecido em conjunto com os milhões de atos individuais²², torna-se a Época

dialético "apenas são alcançadas totalizações parciais e deficitárias" (SILVA, 2010, p. 216), o que implica na constante retotalização do conjunto.

²¹ Complementando com os comentários de Simont: "Tal movimento, no entanto, é também profundamente anti-hegeliano, porque sem ultrapassagem, e da qual todas as mediações não têm por sentido, finalmente, a não ser validar a tese, aprofundando-a: o indivíduo sempre irreduzível, irrecuperável [...] Em outras palavras, será necessário produzir a inteligibilidade da história, esse monstro, para então chegar ao ponto de partida: a liberdade individual" (SIMONT, 2005, p. 23).

²² Tal é a malha da História: "Há um futuro do mundo; e este futuro é aquele na perspectiva do qual eu ordeno os meus projetos. Assim, desvelando os homens, eu desvelo o futuro do Ser. Futuro absoluto

que expressa a tessitura finita de uma sociedade histórica. O tempo individual, do grupo, do prático-inerte, na dialética própria da totalização enquanto dialética do universal singular, são a condição para que a finitude se estabeleça como diferença concreta e histórica. Daí que a aventura como temporalização finita e singular seja a expressão do processo de finição como diferença e seja, por isso mesmo, condição de elucidação da finitude do finito.

Assim, para concluir, tomando o outro não do fato de sua existência, mas a partir de sua existência concreta, a condição de enriquecimento pode se tornar o mote próprio de análise das relações, cuja dialética do universal singular e da dinâmica dos grupos corrobora tal condição. Por essa linha somos levados a pensar as relações humanas na filosofia de Sartre não segundo o emblema que se tornou o seu aporte principal de tomada do outro, a saber, a de que o *inferno são os outros*, ou ainda de uma solidão ontológica que culminava num individualismo, mas as relações concretas e singulares historicamente situadas. Veja-se que não é uma atitude de todo estranha a *O ser e o nada*, mas uma possibilidade real para a mesma. Não obstante o desenrolar da *Crítica* ainda teríamos as obras biográficas, sobretudo a de *Genet e Flaubert*, e também a própria dimensão política da obra de Sartre como o desenvolvimento concreto das relações de alteridade numa singularidade em situação históricas, estas que a aplicação cega de preceitos e estruturas gerais não conseguem encontrar, tais como aquelas daquele *marxismo preguiçoso* que Sartre denuncia na *Crítica*. A liberdade, assim, figura na imagem das relações concretas *com* o outro, imagem essa que, ao solicitar a finitude dos agentes, nos dá o horizonte da própria liberdade em sua dimensão histórica e o apelo ao seu porvir.

Referências

BORNHEIM, G. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectivas, 2003.

_____. *Dialética: teoria e práxis – ensaio para uma crítica da fundamentação ontológica da Dialética*. 2. ed. Porto Alegre: Globo, 1983.

que não é, portanto, aquele que eu lhe dou. De qualquer modo, originalmente o Ser tem *futuros* (pluralidade). Assim, o desvelamento dos outros é o desvelamento da aventura do Ser como temporalização objetiva. (Cada tempo concreto é temporalização que se temporaliza. A temporalidade *dada* (*donnée*) é simplesmente a unificação noemática das temporalidades plurais. Ela não é mais temporalidade da pessoa. Ela torna-se alienação porque minha temporalidade devém na temporalidade dada; social e alienada por ela, percebo meu próprio tempo a partir do tempo dos outros" (SARTRE, 1983, p. 521).

- DANTO, A. *As ideias de Sartre*. Tradução de James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1993.
- JEANSON, F. *Le Problème Moral et La Pensée de Sartre*. France: Myrte, 1947.
- MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e o Invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- REIMÃO, C. *Consciência, Dialética e Ética em Sartre*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.
- SANTOS, V. dos. *Alteridade e alienação: os impasses da intersubjetividade na filosofia de Sartre*. São Carlos: UFSCAR, 2014. (Tese de Doutorado).
- SARTRE, J-P. *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.
- _____. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2007.
- SILVA, F. L. e. *Ética e Literatura em Sartre – Ensaaios Introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.
- _____. *Conhecimento e identidade histórica em Sartre*. *Trans/form/Ação*, São Paulo, 26(2): 43-64, 2003.
- SILVA, L. D. da. *A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*. São Carlos – SP: Claraluz, 2010.
- SIMONT, J. *Jean-Paul Sartre : un demi-siècle de liberté*. Paris, Bruxelles : De Boeck & Larcier s.a., 1998. (imprimé en Belgique) (le point philosophique – Collection dirigée par Daniel Giovannangeli).
- _____. *Indivíduo e totalização: a dialética e seu resto*. Tradução de Francisco Cock Fontanella. *Impulso*, Piracicaba, 16(41): 17-25, 2005.

Email: marceloprates1@gmail.com

Recebido: Julho/2019

Aprovado: Maio/2019