



# GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

## DO SINGULAR AO UNIVERSAL: TOTALIZAÇÃO, PLURALIDADE E LIBERDADE NA IDEIA DE HISTÓRIA EM SARTRE

MARCELO PRATES<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo analisar a relação entre totalização sincrônica e diacrônica. Essa relação possibilita a tomada do objeto histórico em sua profundidade, bem como mostra a condição múltipla desse objeto. A partir disso é possível compreender a História como um processo de totalização de singularidades, cujos tempos próprios formam o movimento e transformação da História. Ademais, ela permite visualizar esse processo na relação própria entre liberdade e alienação. Por fim, tal análise permite legitimar a tarefa do filósofo de situar e totalizar nosso tempo, de modo a explicitar o campo dos possíveis em nosso tempo e nos dar a imagem histórica e dialética do homem deste tempo.

**Palavras-Chave:** Dialética. História. Liberdade. Singularidade. Finitude.

---

1. Professor do Departamento de Filosofia da UNICENTRO. E-mail: marceloprates1@gmail.com

# FROM SINGULAR TO UNIVERSAL: TOTALIZATION, PLURALITY AND FREEDOM IN THE IDEA OF HISTORY IN SARTRE.

**Abstract:** This article aims to analyze the relation between synchronic and diachronic totalization. This relation makes it possible to take the historical object in its profundity, as well as shows the multiple condition of that object. From this it is possible to understand History as a process of totalizing singularities, whose own times form the movement and transformation of History. Moreover, it allows us to visualize this process in the own relation between freedom and alienation. Finally, this analysis allows us to legitimize the philosopher's task of situating and totalizing our time, so explain the field of possibilities in our time and give us the historical and dialectical image of the man in this time.

**Keywords:** Dialectics, History, Freedom, Singularity, Finitude.

Nos últimos anos do desenvolvimento de seu pensamento, passada a década de 60 com a publicação da *Crítica da razão dialética* e *O idiota da família* em 1971, Sartre centraliza suas análises na figura do que ele chamou de *universal singular*. Embora ainda mantivesse a linha epistemológica elaborada desde os escritos fenomenológicos, de modo que esse elemento tem suas raízes na sua ontologia, é nesse momento de seu pensamento que se torna mais explícito o *modus operandi* que sua filosofia gera, a partir da análise dialética, de investigação do real. Com isso sua filosofia toma a forma de uma crítica do presente enquanto determinação do “lugar do homem em seu contexto” (CRD I, p. 103). Trata-se, como em *O ser e o nada*, de *situar*, mas, a partir da *Crítica*, também de *totalizar*. Deste modo, essa filosofia se expressa “como movimento da história e como esforço teórico e prático para “situar” um acontecimento, um grupo ou um homem” (*Idem*, p. 87) envolvendo não apenas o entorno fáctico, mas resgatando a profundidade do objeto histórico. Em outras palavras, *situar e totalizar* o presente é recobrar toda a dimensão de acontecimento temporal e histórico que lhe é própria.

Doravante, sua filosofia interiorizará a necessidade de que o conceito, ou o universal, seja tomado a partir da sua concretude ou singularidade. Isso quer dizer que não há universais ou conceitos gerais per se, mas somente conceitos temporalmente constituídos. É por isso que o universal singular alude não a um

conceito enquanto universal abstrato, mas ao que Sartre chamou de *noção*<sup>2</sup>: “por noção entendo a compreensão global, mas estruturada, de uma realidade humana que faça a temporalização – como devir orientado – entrar na apercepção sintética que ela queira ter de seu objeto e, ao mesmo tempo, de si mesma” (IF II, p. 1821). E se seu pensamento é visto como uma antropologia existencial (MÉSZÁROS, 2012, p. 147) ou um humanismo, como sempre reconheceu, é porque o homem, ou a realidade humana como prefere chamar, é o objeto central de análise. E sendo esse objeto não um conceito ou natureza, mas uma realidade que carrega seu tempo próprio, ele só pode ser tomado por esta temporalidade em suas condições e relações próprias. Por isso que se torna análogo perguntar quem é Gustave Flaubert à questão sobre o que se pode saber de um home *hoje*. Nesse sentido, a totalização traça o campo horizontal da existência ao mesmo tempo que demarca que não há uma natureza humana, pois tal como a amizade no tempo de Sócrates não é a mesma hoje (CRD I, p. 173), a escolha que um indivíduo pode fazer de si mesmo é diferente de época para época, de lugar para lugar, de família para família. Assim, é essa diferença no tempo, ou liberdade, o escopo da análise do universal singular.

A questão é saber o *como* dessa diferença, que caminhos da liberdade ela criou por *sua* própria existência, pelo fato de ser o próprio indivíduo essa variação e só podendo *existir como* essa variação. São esses indivíduos que dão a imagem e as escalas do tempo, que figuram desde a escolha mais geral à mais singular a condição do humano, tanto na sua condição geral quanto em seus desvios singulares. Por isso, a expressão de um tempo que carrega sempre na sua constituição uma diferença existencial é a condição para expressarmos tanto uma sociedade e a História, quanto o indivíduo em sua irreducibilidade. Nesse sentido, totalizar e situar deve confluir com a elucidação da finitude do finito. Finitude que não é uma condição separada do próprio finito em sua irreducibilidade. Por isso, embora se exija esse irreducível, essa singularidade nova que nenhum universal pode diluir, ele não é um princípio transcendente àquilo que ele expressa. Sem esse irreducível a análise se perderia numa totalização vazia e genérica. Porém, sem uma totalização o indivíduo se reduz ao absurdo e à contingência. Portanto, é preciso seguir os dois *ao mesmo tempo*.

Estudar os dois ao mesmo tempo, descobrir o destino social e o irreducível que o arrasta a uma transformação, denota a forma com que a História é entendida

---

2. “Não é por acaso, aliás, que para Sartre se impõe distinguir entre conceito e noção. O conceito, que integra o domínio do conhecimento, se pretende atemporal e objetivo; ele toma por trans-histórico e põe como algo que lhe é exterior o objeto que define. Examinar como os conceitos se engendram uns aos outros em nada altera essa sua condição; pois, o tempo e, por conseguinte, a história não podem ser objeto de um conceito e tampouco de uma análise conceitual. Já a noção, fazendo-se desde a interioridade, compreende em si mesma o tempo do desenvolvimento de seu objeto e, com suas contradições e superações sucessivas, o tempo de seu próprio desenvolvimento” (MARTON, 2007, p. 18).

por Sartre. Uma História que não pode ser mais a de um progresso e nem aquela cujo foco central seria a continuidade. Nem mesmo uma História fechada, pois não há nem estrutura atemporal, nem movimento que se fecha. Por isso que Sartre não dissocia na realidade, embora na análise possam ser distintos, os movimentos sincrônicos e diacrônicos do objeto analisado que, nesse caso, só pode ser uma situação. Nosso objetivo nesse texto é analisar e demonstrar essa relação sintética entre totalização sincrônica e diacrônica, de modo a explicitar a necessidade do uso das noções, ao mesmo passo em que ela revela a tarefa do filósofo e seu posicionamento frente à História ou filosofia da História. Para isso ressaltamos, primeiramente, a condição plural da dialética. Por ela é possível compreender o tecido da História. Ao revelar tal condição, podemos observar como a fórmula simplificada do binômio liberdade-alienação exige sua relação sintética e complexa. Frente a isso, não só a totalização e a situação como análise do real implicam esses dois movimentos, horizontal e vertical, como também a relação necessária entre liberdade e alienação. Situar e totalizar, assim, é a forma como o homem passa a *se compreender*, desvelando não uma natureza humana, mas nossa condição concreta e temporal, bem como seus horizontes limites e, com isso, a possibilidade de liberação do campo dos possíveis. Tal é o que as noções e o desvelamento do universal singular devem possibilitar às análises do homem *hoje*.

Seguindo Kierkegaard, Sartre toma a ideia de que em nosso tempo, embora haja variação com relação ao passado, não há uma continuidade ou progresso, uma suprassunção dos momentos históricos, mas uma *contemporaneidade* (US, p. 185): “nós somos todos contemporâneos” (*Idem*, p. 154). Ainda que Sartre explicita melhor essa questão na conferência sobre Kierkegaard, intitulada de *O Universal Singular*, em 1966, com a noção de trans-historicidade, é sobretudo na *Crítica* com as noções de totalização sincrônica e diacrônica que ele aponta, durante a análise do grupo, a condição plural e dinâmica das relações temporais que constituem *nosso* tempo: “De fato, existem várias temporalizações; e, aqui, estou falando das multiplicidades diacrônicas que são as gerações” (CRD I, 743). Por ela Sartre mostra não a continuidade e as discontinuidades pela vida objetiva dos sujeitos que nascem e morrem, mas a dinâmica temporal com as conservações e transformações no campo social a partir da própria vida dos indivíduos, isto é, dos seus tempos próprios enquanto expressão das suas liberdades.

Porque as gerações? Porque, como ele explicitará, ainda que seja o grupo o motor próprio da História é a dialética constituinte, isto é, a ação individual, o seu motor. Quando Sartre apela ao singular ele está sugerindo – veremos melhor até o fim do artigo – não um individualismo, mas a necessidade de resguardar a singularidade dos agentes e não as dissolver na homogeneidade. Por isso não se trata, no grupo,

nunca de uma homogeneidade serial como será com o coletivo. O grupo, ao contrário, é uma totalização orgânica que se ergue contra o coletivo. Por isso:

O grupo sincrônico é trabalho de unificação das multiplicidades simultâneas em vista de um objetivo comum. Os grupos diacrônicos são o resultado da unificação retro-anterógrada das temporalizações: assim, a temporalidade de uma nação por exemplo, como unidade forjada e dialética constituída, é em relação à temporalização viva dos indivíduos de uma geração o que a práxis comum é em relação à livre prática orgânica (*Ibid.*)

Os grupos não devem ser tomados apenas como realidades organizadas e estabelecidas, mas qualquer relação orgânica sem determinação prévia<sup>3</sup> que, pela própria relação, vise superar alguma situação, pois, no limite, “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, negrito meu). Ora, essas relações, por serem totalização, não se prendem somente ao imediato do meio circundante, mas aludem também a toda uma distensão que entra em jogo na relação, seja com relação ao passado, seja com o futuro que se abre. E isso faz dessas composições também elas singulares. Por isso não se trata de tomar o indivíduo como um particular de uma classe, pois as “relações são **moleculares** porque **só existem indivíduos e relações singulares entre eles**” (*Idem*, p. 121, negrito eu). Nesse caso, todas as relações são singulares e o universal não é senão o reflexo abstrato dessa teia. É nessas relações e por elas que o universal varia de um tempo para outro, de relação para relação. Por isso que é a *práxis* constituinte a razão do movimento na medida que exige a pluralidade dos agentes, isto é, que sejam considerados como singularidades, pois não existe o proletário, mas “*vários* proletariados. Simplesmente porque existem grupos de produção nacionais que tiveram desenvolvimento diferenciado” (*Idem*, p. 76). Ora, a razão dessa diferenciação não é outra que a singularidade dos agentes, o *modo* como cada um, por si próprio, mas não sem considerar a situação, a transforma. É só aqui que encontramos a origem da novidade, da transformação do real na História. Sem essas singularidades, apenas tomando o universal, elas seriam ou apagadas ou impossíveis de serem explicadas sem recorrer a leis exteriores à realidade humana.

Ademais, sem recorrer a essa pluralidade fica difícil compreender como a totalização diacrônica conflui com a sincrônica sem pensar com isso um determinismo ou uma evolução ou progresso, enfim, uma continuidade ou *télos* transcendente ao processo como seu motor. Por isso, nesse anseio de compreender quem somos nós *hoje*, se exige, na totalização, a explicitação dos vínculos de interioridade restituindo, assim, a profundidade histórica do objeto (situação) analisado. Por isso que Flaubert

3. Pois, vale lembrar, “o grupo é, antes de tudo, meio, exatamente onde o organismo é, ao mesmo tempo, agente, fim e meio” (CRD I, p. 506).

(para ficar no trabalho de maior fôlego de Sartre), não sendo um homem atual como foi Genet para Sartre, era ainda capaz de expressar a profundidade do homem atual. Também por isso não se trata de retomar os clássicos por um conhecimento objetivo e atemporal, algo sempre repudiado por Sartre, sobretudo em *Que é a literatura?*, mas, como o fará na conferência sobre Kierkegaard, colocar a questão em que medida Flaubert, ou Kierkegaard, permanecem *vivos* em *nosso* tempo, ao mesmo passo em que nos levam, por suas vidas e suas singularidades, a pôr *em questão* o nosso próprio ser histórico e existencial (US, p. 159). Com isso, é possível não apenas apreender a totalização, mas as variações históricas e nelas a real situação, isto é, *que* homem *hoje* é possível. Embora esse possível apareça sempre como passado superado, este passado *faz* parte da *práxis* presente como sua profundidade diacrônica (CRD I, p. 173). Não que isso leve a um termo ou esgotamento (e por isso também que não se trata de superação, mas de contemporaneidade), antes, é uma “tarefa infinita” (CRD II, p. 309), pelo fato que o homem é constante e absolutamente questão sobre seu ser. Questão essa que é ofuscada pela má-fé ou pela alienação social, enfim, pela alienação na História. Por isso, não há fechamento ou resolução, o estabelecimento de uma verdade concluída. Ao contrário, é sempre um processo em construção, e só nesse sentido que ela é infinita, pois é infinita sobre si mesma.

Isso conflui à tarefa do filósofo porque, e Sartre é enfático neste ponto, não se trata de uma reescrita da narrativa humana, mas sim “de fazer a **experiência crítica dos vínculos de interioridade**” (*Idem*, 173, negrito meu). Esses vínculos que denotam a totalização em andamento sugerem que os organismos práticos interiorizam *todo* o meio, mas sempre na sua singularidade, já que o que totaliza é interiorizado, isto é, tomando por uma finitude, cuja dimensão singular que ela exige redesenha a situação. Daí que todo indivíduo faça de uma situação sempre *única*. Entenda-se, a situação se *faz* única por essa singularidade que conflui e arrasta todo o campo prático, fazendo com que esse varie ao mesmo tempo em que o arrasta na sua totalidade e com toda a sua profundidade. É só nesse nível que não há repetição e destino social. Nesse sentido, esse *todo* é marcado pelas relações sincrônicas enquanto tangenciadas pela profundidade diacrônica pela própria vida dos indivíduos que a vivem:

As relações entre a totalização individual e a totalização histórica, seja como sincronia, seja como diacrônica, são estabelecidas por condicionamentos e determinações de sentido, cujo fundo comum é a finitude. Há finitude de um período histórico tanto quanto de uma totalização individual, de maneira que esta pode incarnar a finitude daquela. Cada indivíduo se relaciona à totalização histórica como um significante-significado ou como um significado-significante, na medida em que eles fazem parte da época e que esta é presente em cada um (CASTRO, 2011, p. 13).

Sartre compreende que a totalização se opera por toda parte (CRD II, p. 26) onde ocorre uma *encarnação* como “forma singular da totalização” (*Idem*, p. 36) dessas condições universais, que vai desde as estruturas mais gerais às mais específicas, como da violência às lutas, destas às formas de luta, às categorias, estilos, períodos, sociedades, localidade etc., por exemplo. Sendo único, o indivíduo só pode encarnar singularizando o todo, e nesse caso, pela encarnação, cada totalização se faz individualizada (*Idem*, p. 37) e subsume nesse processo todas as camadas significantes da Época (RIZK, 2011, p. 233). No segundo tomo da *Crítica* Sartre usa o exemplo de uma luta de boxe, de como ela na singularidade datada do acontecimento implica toda encarnação da época: “Assim, a luta é um processo singular fundado sobre as singularidades dos boxeadores e que se produz como singularização dialética da violência fundamental pela encarnação contraditória e simultânea das diferentes formas que a sociedade presente impõe a ela” (CRD II, p. 57). Isso nos coloca na perspectiva de que a cultura não é apenas o conjunto presente, mas exige todo passado totalizado como condição de possibilidade *deste acontecimento* atual, uma vez que esse acontecimento, mesmo implodindo uma novidade, alude a um condicionamento dialético daquilo que nem sempre é objeto de saber imediato, de forma que “o que sei deve ser condicionado dialeticamente pelo que ignoro” (CRD I, p. 170). Essa virtualidade requer que a encarnação seja sempre sobre o todo, ainda que não tematizada, e que o indivíduo seja definido justamente por essa pressão cultural que lhe escapa, pois “*minha* cultura não pode se dar como o amontoado subjetivo ‘no meu espírito’ de conhecimentos e métodos” (*Idem*, p. 171), ela deve ser dialeticamente condicionada pela cultura objetiva:

Sendo assim, encontro-me condicionado dialeticamente pelo passado totalizado e totalizante da aventura humana: como homem de cultura (expressão que designa todo homem, seja qual for sua cultura, inclusive um iletrado), eu me totalizo a partir de uma história milenar e na medida de minha cultura, eu totalizo essa experiência. Isso significa que a minha própria vida é milenar, uma vez que os esquemas que me permitem compreender, modificar e totalizar minhas empresas práticas (e o conjunto de determinações que as acompanham) **passaram para o atual** (presentes por sua eficácia e passados por sua história devinda). Nesse sentido, a **evolução diacrônica é atual enquanto passada** – e, veremos isso mais tarde, enquanto futura) **na totalização sincrônica; os vínculos entre ambas são de interioridade** e, na medida em que a experiência crítica é possível, **a profundidade temporal da aventura totalizante revela-se desde o momento em que interpreto reflexivamente as operações de minha vida singular**. Aqui, com toda certeza o indivíduo não é senão o ponto de partida metodológico e a sua curta vida **dilui-se no conjunto humano e pluridimensional que temporaliza sua totalização e totaliza sua temporalidade** (*Ibid*, negrito meu)

Eis o porquê de não poder existir diferença total entre o homem e sua cultura, ainda que este a rejeite ou não a visualize em seu movimento total, pois qualquer mudança social só poderia ser o resultado exteriorizado daquilo que

a princípio precisou passar por todo um processo de interiorização que ocorre na imanência da vida. Por isso, ainda que algum indivíduo “genial” pareça transcender a sua época, ele a carrega como uma bandeira (CM, p. 506). Sua finitude não figura uma imanência fechada, mas simplesmente sua condição de escolha *nesta* época, e cujo querer só pode corresponder a querer *esta* época (*Ibid.*). Nesse sentido Sartre aponta também para uma finitude da Época<sup>4</sup>, pois os limites são colocados no campo total como condição atual cujo estatuto depende de toda resolução diacrônica. Se Sartre elege o indivíduo singular como medida para tanto é porque esses limites são revelados pelo processo de encarnação na medida em que “não pode haver nenhuma diferença ontológica ou lógica entre totalização e encarnação” (CRD II, p. 42). É nela, e no seu enquadramento ou inadequação, que perceberemos os universais em seus colapsos pela impossibilidade que o sujeito pode sentir de se adequar ao entorno social e histórico. Em verdade, ele surge sempre como uma superação desses quadros, e se os encarna é porque sua carne é superação deste meio pelo próprio desenrolar da sua vida. É por este motivo que a infância é o foco de análise privilegiado pela psicanálise existencial. E o peso social e as dificuldades que na infância se revelam pela vida das crianças não se devem só a pressão do presente, mas a toda conjuntura que ora facilita, ora dificulta essa guinada singularizante que para se singularizar arrasta consigo todo o conjunto fáctico histórico, seja em seu movimento sincrônico, seja em seu movimento diacrônico. Portanto, esse *todo* na medida em que é encarnado proporciona a associação entre cultura e indivíduo, pois “a encarnação é precisamente isto: o universal concreto se produzindo sem cessar como a animação e a temporalização da contingência individual”<sup>5</sup> (*Idem*, p. 50).

---

4. A História é infinita por sua condição de totalidade destotalizada, mas alude a uma circunscrição própria e datada que é o limite interiorizado pelo indivíduo e, portanto, finita, mas aprofundada na medida em que o objeto e o indivíduo ultrapassam o instante presente. Assim “a **totalização de envolvimento**, na medida em que ela é implicada e visada por todas as totalizações parciais, é a práxis ela mesma, na medida em que ela engendra a corporeidade que a sustenta e a desvia, e na medida em que ela tenta a todo momento dissolver na imanência sua própria exterioridade” (CRD II, p. 242, negrito meu).

5. Simont (2005, p. 23) explicita bem essa dialética finita do universal singular: “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, liberá-los ou sugerir-lhes um destino. Uma vez que um indivíduo exprime sua época de maneira exemplarmente significativa (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. Flaubert foi, em razão da sua neurose subjetiva, oráculo de uma neurose objetiva, tornada, anos mais tarde, o *pathos* da época. Quando esse *pathos* e essa época desaparecem na sua singularidade (com o advento da Segunda República), ele lhes sobreviverá, e se sobreviverá, imbecil, continuando a trajetória de uma temporalização desde já inútil e sem respondente. 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.”

Uma análise mais específica e concreta sobre a relação entre indivíduo e Época foi trabalhada por Sartre em *O idiota da família*. O método progressivo-regressivo possibilitou a compreensão da vida e da obra de Flaubert e o modo como Flaubert vivia sua época. Desde *Questões de método* Sartre rejeita todo objetivismo a priori que classificaria Flaubert de pequeno-burguês, e assinala a necessidade de conhecer suas razões (CRD I, p. 55). As determinações concretas que apontam para a categoria “fazer parte da burguesia”, cujo pertencimento é alocado pelo fato de ter nascido nela (*ibid*), exigem a explicitação dos modos próprios como Gustave não apenas fez o aprendizado de sua classe, mas a maneira singular tanto de encarnação como de exteriorização, pois “o indivíduo totaliza pela própria maneira como os vive” (*Idem*, p. 171, negrito meu). Sendo pertencente a tal família, sua estrutura particular foi especificada pelos padrões gerais da família burguesa, construída pelo movimento geral da História (*Idem*, p. 58), mas na opacidade de uma criança singular. Sartre toma como objetivo maior explicitar a correlação entre a neurose subjetiva de Flaubert e a neurose objetiva da época, pois “Flaubert não faz mais do que exprimir o seu tempo, e o sucesso de uma obra neurótica só pode ser explicado pela neurose do próprio tempo” (BORNHEIM, 1998, p. 97).

Do indivíduo à família, desta para a sua classe e, assim, à época, Sartre teria tentado desvelar o espírito próprio da época. É o sentido da tarefa de totalização. Não no sentido ontológico ou metafísico, pois, como aponta Rizk (2011, p. 232), “não há uma neurose objetiva no sentido de uma totalidade que é distinta dos indivíduos”. Tal objetividade revela justamente essa conjuntura totalizante na qual as individualidades se fazem, cada uma e a sua maneira, tais quais os universais<sup>6</sup>, isto é, como “o impossível que eles têm a assumir” (*Ibid.*). No caso da empreitada sobre Flaubert, da relação do escritor pós-romântico ao seu público no século XIX, essa objetividade é alcançada pelo fato de ser uma conjuntura histórica já determinada, fechada na datação do passado. Claro que o valor dela manifesta todo o reflexo do passado cultural na conjuntura presente, mas, como já mostramos, permanece insuficiente a determinação do espírito objetivo na sua atualidade pela abertura mesma do presente, fazendo com que a totalização seja sempre provisória, mas cuja finalidade nem por isso deixa de ser relevante, pois se trata, como colocamos, da determinação do campo dos possíveis como horizonte do homem<sup>7</sup> e não do

6. Como aludimos, todo objeto é, assim, fato social e por isso mesmo denota uma condição universal vivida por todos na conjuntura. Por isso, o universal é uma “categoria do ser-no-meio-do-mundo” (CM, p. 75). É justamente pela condição de conquista de “terrenos novos de existência” que o que ele conquista cai para trás de si como seu passado histórico pela condição universalizante da matéria, isto é, seus aspectos de exterioridade, repetição e inércia (*Idem*, p. 76).

7. Para complementar: “Em outras palavras, o indivíduo é envolvente e envolvido, a história é envolvida e envolvente, sem que se possa decidir sobre a orientação dessa relação. Retomar as duas dimensões num só movimento é dizer o seguinte: não há situação senão para uma liberdade totalizante, que dela se arranca, mas não há totalização a não ser de uma situação multidimensional,

estabelecimento de uma verdade objetiva que orientaria o percurso histórico. Por isso, ela não se fecha, mas é reinterpretada na medida em que, no presente, nos tornamos questão para nós mesmos a partir da História e sua totalização.

É certo que tal limite das sínteses diacrônicas é pensado por Sartre através do fenômeno da eclosão das mortes e nascimentos, isto é, pelas *gerações*, este descontínuo no contínuo (CRD II, p. 104), de modo que a “luta das gerações” (*Idem*, p. 323), tal como ele apontava com relação ao estudo da infância, como fator de descobrimento do homem inteiro, nos proporciona o horizonte dos limites diacrônicos frente a nossa tarefa do presente. Por isso que as gerações são compreendidas e definidas sobretudo “por seu trabalho de abertura. Nesse caso, seus limites temporais são variáveis e fixados a *posteriori* pelo empreendimento” (CM, p. 142). Isso ratifica o apontamento da infância e da família como lugar privilegiado de análise sobre todo o processo histórico. Também nos mostra que são as relações entre os indivíduos que figuram o espírito objetivo, e “é somente porque estas expressões são colapsadas umas com relação as outras que elas refletem a época. Inversamente, a época se deixa pressentir através do envolvimento recíproco das totalizações singulares” (RIZK, 2011, p. 232). Assim sendo, na filosofia de Sartre a determinação do espírito objetivo atende à necessidade de passagem do abstrato para o concreto, de forma que ele é elaborado pela mediação das relações dos indivíduos e de seu meio aludindo, portanto, a “unidade das ligações dialéticas, unificação como movimento da *práxis* individual, a pluralidade, a organização da pluralidade e a pluralidade das organizações” (CRD I, p. 195).

Com isso, Sartre ratifica sempre a finitude de cada empresa, cada experiência e cada coletivo (CM, p. 437), cuja invenção é sempre radicada em “circunstâncias singulares”, donde se segue a finitude da Época e a demarcação do espírito objetivo. Ora, sobre a relação real entre a objetividade da época de Flaubert e a sua vivência, seu *modo* singular de vivê-la, Rizk (2011, p. 243) afirma que se trata “da mesma finitude, que se temporaliza segundo ritmos diferentes”. Essa arritmia com relação à época, mas que denota ao mesmo tempo uma idiorritmia com ela, se opera porque tanto a empresa subjetiva quanto a objetiva são invenções de “circunstâncias singulares”, seja a história na sua objetividade com a invenção singular do cristianismo, do marxismo, etc. (CM, p. 437), seja as empresas individuais nos seus acontecimentos, como a crise de Flaubert. Nesse sentido, como síntese desses processos finitos na envoltura dialética, como aponta Rizk (2011, p. 243) “o famoso “quem perde ganha”, próprio à escolha do imaginário, permitiu à Flaubert de viver o fracasso programando sua vida de artista como um atalho profético de toda sua época<sup>8</sup>” (*Ibid.*).

---

fibrosa (retomando um termo de Sartre), com suas inércias, seus pesos, sua sedimentação de escolhas passadas, que curva, cola e desvia a liberdade, tanto quanto a suscita.” (SIMONT, 2005, p. 20).

8. A respeito disso nos basta a síntese de Castro (2011, p. 13): “O mal-estar de 1848 produziu uma visão pessimista da história, uma renúncia à ação política e uma hibernação dos escritores. Esse pessimismo histórico é o fruto de uma época. Em certos períodos, a dimensão histórica é ignorada;

Em todo caso, Flaubert é um indivíduo de sua época, e se faz todo esse prelúdio da neurose objetiva é por sua condição de indivíduo na singularidade com quem viveu desde a infância até a revolução personalizante esse processo histórico. Esse fundo comum e finito da facticidade histórica aponta a invenção singular e finita da transcendência, fazendo dessas duas instâncias, ou o universal singular, o mesmo efeito da liberdade e da História.

Tudo se passa como se a época produzisse a neurose subjetiva, não como a simples determinação de uma totalidade já feita, mas como o meio de se totalizar se colocando na história de uma vida [...] A neurose objetiva é a neurose subjetiva, como um ultrapassamento, por sua vez, ultrapassado pela pluralidade irreduzível dos ultrapassamentos singulares (*Idem*, p. 232 e 233).

Com isso, a objetividade e a universalidade são *vividas* e não se encontram *fora* disso. O importante é notar que nunca é apenas *um* indivíduo, mas uma pluralidade. Nesse sentido, todo universal é complexo, sendo as relações que traçam sua medida, onde os elementos não são suprasumidos ou excluídos, mas singularizados. A imagem da época não é outra que as relações entre esses seres singulares sendo, assim, a forma como ela se singulariza. Se a subjetividade é ao mesmo tempo desvelamento de uma condição e situação e ultrapassamento dela, não há margem única de superação e transformação. Daí que se possa sentir numa mesma sociedade movimentos diferentes e mesmo divergentes dessa mesma totalização. Por isso, nada há de misterioso dessa *persistência* que se possa denotar de algumas condições durante todo o processo. Antes de serem algum atraso, apresentam um sintoma de uma época em seus movimentos de repetição, lentidão e fechamento, por exemplo. Assim, uma história não pode ser estudada apenas por seus *heróis* sociais, por aqueles que supostamente a transgridem e fazem mover o campo prático por sua contestação, mas também pelas condições de estagnação social, de impedimento da liberdade. Por isso o diagnóstico também é social, e uma psicanálise existencial não apenas *cura* os indivíduos dando a conhecer seus projetos existenciais, mas deve auxiliar a revelar também o espírito objetivo de uma época em sua dialética e complexidade. É, talvez, o meio mais privilegiado de expressar essa época pelo fato de que aponta, pela análise da infância, a constituição da *práxis* constituinte e da *práxis* processo. Nesse caso, antes de falar em um tempo objetivo, como era postulado em *O ser e o nada*, convém mais dizer que a História é tecida por *microtemporalizações*:

---

ou ela existe, mas sob a forma de uma determinação divina; ou, ainda, ela é vivida com otimismo. Em Flaubert, particularmente na *Madame Bovary*, a ideia implícita de um tempo engolido pela eternidade, de uma atemporalidade da natureza humana, revela o espírito objetivo da época. Mas, justamente, retirando-se as precauções e os véus, a obra flaubertiana revela sua própria neurose como um processo temporal. A arte-fracasso e o “quem perde ganha” conjugam um mesmo processo.”

As universalidades singulares **são fundadas sobre as mesmas significações gerais**, no sentido de condições práticas, sociais, culturais, que afetam um conjunto prático. Estas significações são, contudo, vividas em uma pluralidade de **microtemporalizações**. Isso quer dizer que estas microtemporalizações, próprias das existências singulares, **se modificam, se opõe e se complementam** (*Ibid*, negrito meu).

Ora, são nesses ritmos variados que são ditadas as continuidades e descontinuidades da História. Seja pela personalização, seja pela dissolução nos modos de vida impessoais, eles ora modificam a materialidade, ora contribuem para a sua perpetuação sem, no entanto, em momento algum conseguir desfazer o nexos descontínuo dos “ultrapassamentos singulares, dispersados e desviados em uma multiplicidade de sequências finitas” (*Idem*, p. 243). Na medida em que, seguindo a linha de Rizk, não há nem sujeito permanente nem totalidade acabada, mas “o conjunto explosivo das totalizações singulares” (*Ibid.*), certamente a personalização é um fator determinante para o processo da História, ainda que ela não seja o desfecho completo do indivíduo. Isso porque ela figura um modo *singular* de assumir a alienação, portanto, sua época.

Como já apontamos, há o fato da existência finita do indivíduo e sua singularização como determinação de sua diferença e esta como singularização e aprofundamento do processo de finição. Todavia, se a finitude é o processo mesmo de personalização à medida que *modula* toda a forma de vida do indivíduo, certamente essas microtemporalizações podem sucumbir à homogeneização do campo prático que finda por dissimular esses ritmos variados sob a insígnia de um *ritmo comum* ou forçá-los à condição serial. Daí que se justifique toda a preocupação da alienação e da autenticidade por Sartre em sua filosofia. Se trata, por certo, não de uma anulação da individualidade, o que é impossível, mas na estagnação do processo de personalização pela pressão do Outro denotando ao para-si uma existência impessoal. Por isso, não é compreendendo um tempo objetivo que compreendemos o *movimento* da História, seus ritmos e dispersões, sua lentidão e estagnação ou seus saltos. Mas é fazendo um diagnóstico do presente através daqueles que *vivem* este presente. No entanto, como vimos, esse presente não é um átomo isolado, nem o resultado determinado do passado, mas é aprofundado pela História e suas condições. Por isso, ao mesmo tempo uma vida revela os caminhos da História, bem como a análise da História exige a interpretação dos modos de vida singulares: “nas vidas singulares, cada *práxis* utiliza *toda* a cultura e se faz, ao mesmo tempo, sincrônica (no conjunto atual) e diacrônica (em sua profundidade humana)” (CRD I, p. 172). Essa profundidade exige a relação necessária de cada sujeito com seu tempo. Ora, uma vez pressuposta o imbricamento entre o campo sincrônico e o diacrônico, o objeto histórico se torna complexo, pois alude a elementos que escapam a totalização imediata. Por isso, Sartre

sempre aponta que ao mesmo tempo em que a *práxis* é translúcida, e por isso funda a dialética constituinte, em seu processo ela se depara com uma dimensão obscura, que escapa ao mesmo tempo que a determina. Daí a necessidade da experiência crítica. “Assim, a *práxis* objetivada deve, necessariamente, deixar-se modificar por uma dupla alienação (sincrônica e diacrônica)” (*Idem*, p. 743, 744). Essa objetivação que ultrapassa a alienação imediata, remete às camadas temporais que compõem o objeto histórico e dão e ele sua profundidade<sup>9</sup>. Por isso se torna impossível, ao menos no nível da experiência sintética, separar a condição livre da alienada. São duas dimensões de um mesmo processo. Isso reflete não apenas na experiência individual, mas também na relação com os demais, relações estas, como vimos também elas singulares. Por isso, “seria tão abstrato considerar o grupo sem as séries, quanto as séries sem os grupos” (*Idem*, p. 754). Há, assim, uma complexidade no campo social da qual o indivíduo singulariza, mas para singularizar ele precisa, justamente, encarnar todo esse meio e essa complexidade<sup>10</sup>. Por isso, ainda, esse processo só pode ser parcial e sempre aberto.

Com efeito, acabamos de ver que um grupo qualquer, sob qualquer forma que venha a aparecer, não poderá produzir-se sem influenciar todos os campos sociais; além disso, a própria serialidade é determinada – negativa ou positivamente – por esquemas unitários que serão retomados pelo movimento prático de reagrupamento. É essa dupla circularidade estática e dinâmica, enquanto ela se manifesta nas relações giratórias, em todos os níveis, de todas as concreções sociais, que constitui o momento terminal da experiência dialética e, ao mesmo tempo, a realidade concreta da sociabilidade (*Idem*, p. 753).

Essa possibilidade de analisar a liberdade por seus fatores também de inautenticidade e por sua alienação Sartre alude já em *O ser e o nada*, seja pelo *espírito de seriedade*, seja pela existência em série na experiência do *nós*. Tipos de experiências que pertencem à ordem psicológica (EN, p. 465), elas são uma forma

9. “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” (CRD I, p. 75). Ademais, nesse movimento dialético “apenas são alcançadas totalizações parciais e deficitárias” (SILVA, 2010, p. 216), o que implica na constante retotalização do conjunto.

10. 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 significativa (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).

de “vivência indiferenciada” (*Idem*, p. 464), cujo estatuto aponta para uma *perda* da “nossa individualidade real”, o que, numa linguagem interpretativa como a nossa, resulta na dissimulação da dimensão de finitude, isto é, da pessoa e da liberdade. Na *Crítica*, quando estuda os processos materiais e a vida dos coletivos, Sartre retoma a mesma medida. Conduzida na vida cotidiana pela matéria trabalhada, a vida singular se perde na ordem imposta pelo entorno social e material, cuja serialização implica na assunção de um lugar vazio, de uma função, um gesto sem ação, que transforma a própria práxis em *antipraxis* ou melhor, em *praxis sem autor* (CRD I, p. 122 e 276) cujo sentido oculto é a contrafinalidade.

Não se trata, por certo, como aponta Sartre, de uma *reificação* do homem, como uma metamorfose, mas da imposição da matéria a uma forma de vida que não condiz com sua personalização e para a qual a sua condição e necessidade de viver insinua “uma espécie de rigidez mecânica que submete os resultados de seu ato às leis estranhas da adição totalizadora” (*Idem*, p. 286). Isso faz com que o próprio indivíduo não apenas interiorize o outro, mas seja tomado, ele mesmo, na indiferença do *Outro* (*Idem*, p. 282). O grande *Outro* como repetição indiferenciada se torna, assim, o apanágio da alienação. Nesse sentido que, ao mesmo tempo em que une, a matéria é também fator de separação, mesmo na imposição de um destino comum (*Idem*, p. 289). Por isso que o que implica, acima de tudo, não é uma alienação total, uma perda da singularidade total, mas a impossibilidade de ação singular: “não é que a matéria absorva as ações humanas e as coisifique ou as reifique: primeiramente, ela as unifica, e elas as unifica da maneira pela qual a matéria pode unificar, isto é, desindividualizando-as, dessingularizando-as, portanto, massificando-as” (FISCHBACH. In. BAROT, 2011, p. 305, apud SANTOS, p. 177).

Em *O idiota da família* Sartre reitera como essa massificação apaga a singularidade dos indivíduos, alocando o homem “no cruzamento do individual com a universalidade, destituindo-os de sua singularidade (IF I, p. 54). Assim, a pessoa se faz por seu processo de existência, mas sua *persona* pode assumir para si a total imagem do *Outro*, cuja variação mínima e a contingência darão a ela o *status* de *pessoa comum*. Com isso, a serialidade se torna realmente um fator de dessingularização, uma contrafinalidade. Todavia, Sartre, na *Crítica*, reconhece que “o mundo não é somente essa inumanidade” (CRD I, p. 294), e sendo a *praxis* humana a “instrumentalização da realidade material” (*Idem*, p. 271) é ela que implica a “condição material da história” porque sem essa inércia seria quase impossível registrar e conservar como “memória inerte” todas as formas de trabalho anterior (*Idem*, p. 235), o que comprometeria a profundidade do presente e mesmo a dificuldade de ilustrar o horizonte da liberdade. Por isso, para Sartre não há uma forma de “matéria selvagem”, pois o homem é objetivação de si pela matéria, de modo que ele “vive em um universo onde o futuro é uma coisa, onde a ideia é

um objeto, onde as violências da matéria se fazem ‘parteiras da História’” (*Idem*, p. 291). Nesse sentido, a materialidade serial aponta para um momento negativo da dialética da História, mas não para a impossibilidade da dialética. Pelo contrário, a imagem própria do homem, ainda que nunca definitiva, é dada por esse movimento. Daí que a alienação só existe “se o homem é, antes de tudo, ação; é a liberdade que fundamenta a servidão, é o vínculo direto de interioridade com o tipo original das relações humanas que fundamenta a relação humana de exterioridade” (*Ibid.*). A singularidade pode ser excedente à série, mas sem a singularidade a série só poderia ser abalada de *fora* por uma organização de grupo. De fato é o que pensa Sartre como função do grupo, mas a organização do grupo não pode ser senão pelas reações singulares vividas na imanência da série como motivo de transcendê-la, e que acontecem antes do surgimento do grupo, do contrário, o grupo seria sempre uma organização exterior (o que não impede em absoluto que não o seja) a implodir mudanças num objeto que lhe é alheio, alterando em nada a mudança serial, na medida em que substitui uma instituição por outra. Assim, estamos ao mesmo tempo na serialidade e no grupo, e vivemos um como superação do outro. Em outras palavras, a liberdade não é um estado puro, isento de alienação, não ao menos para quem a liberdade é *sua* própria vida. É nessa ponta singularizante entre liberdade e alienação, entre grupo e série, entre singularidade e massa, que reencontramos todo o peso e complexidade da História em suas dimensões sincrônicas e diacrônicas.

Além do mais, a liberdade ao subsumir a temporalização do indivíduo exige todo o prolongamento de sua vida. Prolongamento que implica uma distensão de tempo e de relações. Por isso esse trabalho de totalização e situação exige e aponta ao aprofundamento da História, pois não é só por conta da inércia do prático-inerte que o homem absorve e vive conforme suas denotações máximas, quais sejam, a repetição, a inércia, e a exterioridade, reproduzindo essas estruturas em sua vida como contrafinalidades, mas pelo tempo que leva a uma ação em sua vida e o que é preciso para engendrará-la. Isso ratifica a variação dos percursos individuais levando-nos a assentir a serialidade como uma estrutura que jamais é absolutamente determinante, ainda que alguma situação em particular possa ser *altamente* determinante. Até porque os indivíduos não *vivem* de fato cada acontecimento da mesma forma, sobretudo no decorrer de cada vida. É toda essa dinâmica dialética entre temporalidades que transcorrem e confluem em ritmos variantes que revelam tanto a profundidade da História como nosso horizonte atual de liberdade. Assim,

Cada vida individual vive e produz através da sua própria finitude a originalidade singular de sua própria totalização, tal que esta é afetada desde a infância por uma configuração, que lhe é própria, da relação à morte. Seus próprios limites, subjetivamente interiorizados, a tornam incomensurável às outras vidas: as mudanças temporais entre as encarnações particulares manifestam o processo

de temporalização geral de uma época, através da multiplicidade de percursos individuais (RIZK, 2011, p.243).

O que se mostra, assim, é que apenas as subjetividades é que *produzem* a História. Não há automatismo, nem do social, nem da natureza, nem da História. A liberdade, assim, não é um reino a ser alcançado, nem um estado ou fim a se atingir, mas um processo constante. Se podemos falar de uma filosofia da História em Sartre e da inteligibilidade que ela dá à História humana, é apenas no sentido de apresentar o homem a si mesmo em sua liberdade. Se “o intuito de Sartre é mostrar a negatividade como *produtora* (MOUTINHO, 2003, p. 115), e se tal negatividade não se constitui senão por sua forma singular, todo projeto de liberdade é projeto de transformação, ainda que mínima, do *mesmo* mundo. Por isso que o foco das análises que Sartre empreende não é explicitando o campo prático ou suas supostas leis misteriosas, mas seus ultrapassamentos singulares pela *práxis* dos indivíduos e, por ela, a construção de suas vidas singulares. Não que ele negue as significações abstratas e as atitudes impessoais, mas o que justamente as coloca em movimento são as atitudes que poderíamos chamar de “pessoais”, porque elas são condizentes ao projeto singular, e a “vivificação” desse campo prático e inerte só ocorre pela maneira como ele se projeta através delas (CRD I, p. 105). O indivíduo vive e sua vida é a medida de ultrapassamento e modificação social. Assim, o universal singular deve apontar a diferença sobre o universal, sua *medida* de mudança. É por essa perspectiva que o método heurístico deve levar em conta justamente esse “diferencial” (*Idem*, p. 107). Esse diferencial que deverá depois revelar o espírito próprio da época sob os signos das suas variações e sucumbimentos, sendo o ponto de medida da história, de modo que “nada pode ser descoberto se, antes de tudo, não chegarmos tão longe quanto nos for possível na singularidade histórica do objeto” (*Ibid.*). Assim, por um lado reencontramos a profundidade da história, por outro, que essa história é a trama de uma pluralidade de singularidades.

Se essa pluralidade e profundidade são necessárias à apreensão da totalização, é apenas porque elas mostram que a subjetividade é produtora da História, uma vez que para Sartre, em último caso, “é o projeto pessoal que delimita a instrumentalidade do mundo” (POULETTE, 2001, p. 200). Há, assim, pela passagem da interiorização à exteriorização, no seu refluxo, uma assimilação pelo mundo daquilo que era somente subjetividade. Daí que o indivíduo seja, no fundo, mediação entre o singular e o universal por ser o próprio singular. O homem em sua finitude passa a ser a base, o fundamento do real enquanto histórico. E a História ao mesmo tempo em que o dilui como *mais um*, resguarda tal subjetividade pela intensidade mesma da modificação do já dado ou da produção do novo. Assim, a História permanece em suspenso sobre a liberdade:

Em uma palavra, a individualidade não é certamente a negação da particularidade animal rumo ao universal, **mas o ultrapassamento do universal rumo à invenção pessoal. A individualidade é o para-além perpétuo do universal, é o uso singular de ferramentas universais para um fim singular** (CM, p. 76, negrito meu).

Portanto, e para concluir, posto numa condição universalizante, o indivíduo se torna princípio singular e fim singular, não podendo *realizar* esse universal senão de acordo com seu próprio ser, sua singularidade. A vivência se torna imperiosa porque toda essa passagem do universal que se singulariza implica que essa passagem seja a própria vivência e não somente uma clivagem reflexiva. Não se trata somente de *conhecer*, tematizar, embora seja o intuito próprio da psicanálise existencial e da totalização e situação, se trata, antes, como Sartre coloca na *Crítica, de trabalhar-se* (CRD I, p. 25), criar-se a si e ao mundo, eis o que deve conquistar uma crítica do presente. Desta feita, a tarefa do filósofo é totalizar e situar a História e a cultura não segundo uma narrativa, mas como uma crítica do presente, crítica esta que exige a explicitação dos vínculos de interioridade, restituindo na totalização sincrônica, a profundidade diacrônica da História. História essa não mais marcada por um progresso ou continuidade, mas pela variação e ritmo das temporalidades singulares, fazendo desse mesmo campo algo plural, dinâmico e complexo. Por fim, a liberdade figura não mais como um estado, mas como o fundamento da História.

## BIBLIOGRAFIA

BORNHEIM, Gérd Alberto. *O idiota e o espírito objetivo*. Rio de Janeiro: UAPÊ e SEAF, 1998.

CASTRO, Fabio Caprio leite de. Dialética e hermenêutica no *Idiota da Família* de Sartre. *Intuito*, Porto Alegre, Vol. 4, nº1, p. 3-14, 2011.

MARTON, Scarlett. Sartre: ontologia e historicidade. *O que nos faz pensar*, nº 21, p. 5-19, 2007.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. Negação e finitude na fenomenologia de Sartre. *Discurso*. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 33, 2003.

POULETTE, Claude. *Sartre ou les aventures du sujet – essai sur les paradoxes de l’identité dans l’oeuvre philosophique du premier Sartre*. Paris: L’Harmattan, 2001.

RIZK, H. *Comprendre Sartre*. Paris: Armand Colin, 2011.

SANTOS, Vinícios dos. *Alteridade e alienação: os impasses da intersubjetividade na filosofia de Sartre*. São Carlos: UFSCAR, 2014. (Tese de doutorado).

SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers por une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

\_\_\_\_\_. *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.

\_\_\_\_\_. *Critique de la raison dialéctique – tome II - l'intelligibilité de la histoire*. Paris : Galimard, 1985.

\_\_\_\_\_. *L'être et le néant – essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2007.

\_\_\_\_\_. *O idiota da família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. 1. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

\_\_\_\_\_. *O idiota da família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. 2. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

\_\_\_\_\_. *Que é a literatura?* São Paulo: Editora Ática, 1989.

\_\_\_\_\_. *L'Universel Singulier*. In. *Situations IX, mélanges*. Paris: Gallimard, 1972.

SILVA, Luciano Donizetti da. *A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*. São Carlos – SP: Claraluz, 2010.

SIMONT, Juliette. Indivíduo e totalização: a dialética e seu resto. *Impulso*, Piracicaba, 16(41): 17-25, 2005.