

A dialetização da vida psíquica: Sartre e sua concepção dialética do vivido (vécu)

The dialectization of psychic life: Sartre and his dialectical conception of the lived (vécu)

Gustavo Fujiwara

<https://orcid.org/0000-0002-3971-9632> - E-mail: fujiwaragustavo@gmail.com

RESUMO

O presente artigo perscruta o modo dialético pelo qual Sartre, desde os anos 1960, aclimata a vida psíquica e o vivido. Para esta lida, realizaremos uma incursão investigativa sustentada por um conjunto de escritos sartreanos deste período, dando especial enfoque sobretudo ao ensaio *Questões de método* (1957) e à conferência que nosso autor profere em 1961, e cujo título, *Marxismo e subjetividade*, é revelador da sua tentativa de conciliar o existencialismo e o materialismo histórico à luz de uma dialética existencial. Na sequência, mostramos como a dialetização da vida psíquica, que pressupõe uma antinomia dialética (presença a si e ausência de si), enseja, por parte do filósofo, uma crítica pontual à psicanálise freudiana.

Palavras-chave: Dialética. Vivido. Existencialismo. Materialismo histórico. Subjetividade.

ABSTRACT

The present article traces the dialectical way in which Sartre, since the 1960s, acclimates the psychic life and the lived. For this purpose, we will conduct an investigative incursion supported by a set of Sartrean writings from this period, with special focus on the essay *Questions of method* (1957) and the conference that our author gave in 1961, which the title, *Marxism and subjectivity*, reveals his attempt to reconcile existentialism and historical materialism in the light of an existential dialectic. Subsequently, we show how the dialectic of psychic life, which

presupposes a dialectical antinomy (presence to the self and absence of the self), gives rise, on the part of the philosopher, to a specific criticism of Freudian psychoanalysis.

Keywords: Dialectics. Lived. Existentialism. Historical materialism. Subjectivity.

Sartre marxista: algumas considerações iniciais

Desde o díptico *Questões de método* (1957) e *Crítica da Razão dialética* (1960)¹, Sartre busca amalgamar a sua filosofia do sujeito ao materialismo histórico de Marx, na medida em que, para ele, o marxismo é tido como a insuperável filosofia de nossa (sua) época: “ele continua sendo, portanto, a filosofia de nosso tempo: é insuperável porque as circunstâncias que o engendraram ainda não estão ultrapassadas” (SARTRE, 1972, p. 29). Ora, se o marxismo é ainda a filosofia de nosso tempo, qual seria então o lugar do que se convencionou chamar de existencialismo, esta filosofia do sujeito *et pour cause* da subjetividade? A resposta, todavia, já está contida na questão: o existencialismo, “[...] sistema parasitário que vive à margem do Saber ao qual, de início, se opôs e ao qual, hoje, tenta integrar-se” (SARTRE, 1972, p. 18), terá como laboriosa tarefa a “regeneração” de um marxismo que, cooptado pelos burocratas da Diamat², se estagnou ao sujeitar os homens e às coisas a uma visão *a priori* e teleológica do processo de totalização da História, logo, ao fazer dos indivíduos simples efeito de um processo anônimo e apriorístico cujo resultado não pode ser senão a perda completa do que seja um homem: “[...] censuramos o marxismo contemporâneo de lançar ao lado do acaso todas as determinações concretas da vida humana e não conservar nada da totalização histórica a não ser sua ossatura abstrata de universalidade” (SARTRE, 1972, p. 58). Em resumo, Sartre rechaça um certo tipo de marxismo que institui leis *a priori* e supra-humanas ao processo de totalização da História, pois para ele, *filósofo do sujeito*, apenas os homens, enquanto *práxis*, ou seja, enquanto ultrapassagem do dado rumo ao não-dado, são capazes de fazer/totalizar a História à medida que esta, em contrapartida, os faz e os totaliza.

Desse modo, se se aceita a observação engelsiana de que “são os próprios homens que fazem a sua história, mas em determinado meio que os condiciona” (SARTRE, 1972, p. 61), não podemos, como os marxistas idealistas, interpretá-la como se o homem fosse ali um mero produto passivo ou uma soma de reflexos condicionados, pois isso seria ignorar a irreducibilidade da *práxis* humana. Os homens estão condicionados pelo meio, mas somente na medida em que tal meio é resultado de uma atividade prática humana: “o homem [...] é, a uma só vez, o produto de seu próprio produto e um agente histórico que não pode, de modo algum, passar por um produto” (SARTRE, 1972, p. 61). O diagnóstico sartreano para que o marxismo tenha se “estagnado” (e o que, nesta lida, fez com que o existencialismo permanecesse a única abordagem concreta da realidade) reside na prevalência de uma abordagem do processo histórico através de esquemas universalizantes e idealistas que solapam a apreciação do processo histórico como *totalidade singular*, isto é, como constitutivos das *práxis* dos indivíduos. Engessada e paralisada por tais esquemas, a análise marxista, de pesquisa totalizadora, transforma-se em uma “escolástica da totalidade” para a qual

¹ Doravante abreviados respectivamente como *QM* e *CRD*. Embora *QM* tenha sido reeditado como uma espécie de prefácio a *CRD*, vale notar que Sartre já o havia publicado nos anos 1957 à convite da revista polonesa *TWÓRCZO'SC* sob o título *Existentialisme et Marxisme*.

² Abreviação para materialismo dialético (*Dialektischer Materialismus*).

[...] a análise consiste unicamente em se desembaraçar do detalhe, em forçar a significação de alguns eventos, em desnaturar os fatos ou mesmo inventá-los para reencontrar, por debaixo deles, como sua substância, 'noções sintéticas' imutáveis e fetichizadas. Os conceitos abertos do marxismo fecharam-se; já não são mais *chaves*, esquemas interpretativos: colocam-se para si mesmos como saber já totalizado. Desses tipos singularizados e fetichizados, o marxismo faz, para falar como Kant, conceitos constitutivos da experiência. O conteúdo real desses conceitos típicos é sempre *Saber passado*; mas o marxista atual transforma-o em um saber eterno. Sua única preocupação, no momento da análise, será a de "encontrar lugar" para essas entidades. Quanto mais convencido estiver de que elas representam *a priori* a verdade, menos exigente será em relação à prova (SARTRE, 1972, p. 28).

Contra tal escolástica da totalidade que opera segundo um Saber absoluto e *a priori*, o existencialismo busca a reinserção do homem como agente de totalização do processo histórico, o que significa não fazer dele um simples objeto regido por leis causais/deterministas que lhe seriam impostas do exterior, mas, bem ao contrário, um *agente prático que faz e é feito pelo processo de totalização-em-curso da História*. Regidos exclusivamente pela realidade econômica, os marxistas limitam o movimento dialético, ou seja, ignoram o singular/particular em detrimento do universal: ainda que busquem mediações que permitem engendrar o "concreto singular" (a vida, a luta real e datada, a pessoa), este permanece "refém" das condições gerais das forças produtivas e das relações de produção.

Diremos, na perspectiva do parágrafo acima, que o marxismo, para Sartre, é de fato um sistema capaz de analisar o processo histórico em sua totalidade, mas não é capaz, no entanto, de chegar à subjetividade humana que em *QM/CRD* é definida como *práxis constituinte*, como atividade que faz a História através de um movimento de ultrapassagem do dado concreto. Para tanto, deveremos "promover uma racionalidade da história no nível do singular e do particular e não somente no nível do geral, ou seja, no nível das ações dos indivíduos" (HUGLO, 2005, p. 27). Este ponto é realmente fundamental aqui: opondo o singular ao geral, Sartre recusa imediatamente o dogma econômico, que a toque de caixa reduz tudo às superestruturas e a leis supra-humanas. Trata-se, em suma, de mostrar como as abstrações gerais (no nível da superestrutura) são transformadas em abstrações singulares a partir do processo de interiorização e (re)exteriorização realizado pelo agente histórico. O duplo processo de interiorização e de (re)exteriorização diz respeito ao modo como um agente prático interioriza e (re)exterioriza uma situação objetiva e faz dela a sua situação singular a partir de seus projetos, pois "[...] o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela ultrapassagem de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele [...]" (SARTRE, 1972, p. 63).

Pois bem, se marxismo contemporâneo permanece prisioneiro de uma análise que privilegiava apenas uma universalidade apreendida através de esquemas apriorísticos, o existencialismo, operando através de sua concepção de *práxis*, não se contentará com nenhuma "ossatura abstrata" e buscará, de maneira oposta, realizar um esforço de totalização do singular e do universal a partir de uma *antropologia concreta* que irá se confundir com a totalização histórica. Trata-se, nesse esteio, de "reintegrar o *Cogito* no movimento dialético", quer dizer, de mostrar como a subjetividade é, mesmo em estado de alienação, ativa e constituinte ao processo de vir a ser da História; daí, por exemplo, a seguinte observação sartreana quando da "Conferência de Araraquara":

É preciso que compreendamos – e é aí que o *cogito* explode em dialética – que se a história [...] é verdadeiramente uma significação que se totaliza ou a totalização em marcha de significações, se a história é verdadeiramente isso, então qualquer um é sempre a totalidade da história, tomada de um ponto de vista singular, é a singularização de uma totalidade (SARTRE, 2005, p. 102).

A assertiva segundo a qual “qualquer um é sempre a totalidade da história, tomada de um ponto de vista singular” rechaça, se nos colocamos na perspectiva da dialética sartreana, a coisificação ou até mesmo a supressão do homem no processo histórico: ao contrário dos marxistas que dizem que Napoleão, por exemplo, não era senão figura acidental no curso da História, e que o importante era a ditadura militar como regime de liquidação da Revolução Francesa, o marxismo humanista de Sartre mostra que esse Napoleão era necessário, pois o desenvolvimento da Revolução forjou, ao mesmo tempo, a necessidade da ditadura e a personalidade inteira daquele que deveria exercê-la; “é também que o processo histórico entregou ao general Bonaparte, em pessoa, poderes prévios e ocasiões que lhe permitiram - e somente a ele — apressar tal liquidação” (SARTRE, 1972, p. 58). Daí a necessidade, sempre em nome das *práxis* como processo de totalização da História, de “considerar em cada caso o papel do indivíduo no evento histórico” (SARTRE, 1972, p. 84, grifo nosso).

No complexo jogo dialético do universal-singular, o indivíduo forja³, através de múltiplas mediações e níveis, a época, na exata medida em que por ela é forjada. Ao reintroduzir o *cogito* no processo dialético de totalização histórica, Sartre retoma as determinações concretas da vida humana, desnudando a complexidade nem um pouco apriorística da realidade, em suma, reconquista “o homem no interior do marxismo” (SARTRE, 1972, p. 59). A relação subjetividade-objetividade, interioridade-exterioridade, individual-social, singular-universal, ganha, pela aproximação do existencialismo com o materialismo histórico, uma dimensão na qual o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e supera em direção a uma nova objetividade, “e essa nova objetividade, enquanto *objetivação*, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada”, relação que significa, continua Sartre, que “a verdade objetiva do subjetivo objetivado deve ser considerada como a única verdade do subjetivo” (SARTRE, 1972, p. 67). “Subjetividade objetivada”, “verdade objetiva do subjetivo objetivado”, indicam a existência de um meio (social, econômico, político, cultural, familiar etc.) que condiciona os homens, mas que não é, de modo algum, uma força anônima que os manipularia como se fossem autômatos, pois a subjetividade como *práxis* é sobrepujamento da objetividade através do processo de sua interiorização e (re)exteriorização. Dito de outro modo, o indivíduo interioriza a objetividade sócio-histórica e a (re)exterioriza à luz de seus próprios possíveis. Nesta lida, a ilusão do determinismo é deveras rechaçada e as possibilidades de uma antropologia estrutural e histórica são vislumbradas uma vez que a realidade-humana é, frisemos, *práxis* que se define por seus fins e não somente pelas condições materiais anteriores; em suma, o homem é sempre movimento de transcendência-ultrapassagem ou, se quisermos, ele é sempre capaz de fazer algo como aquilo que fizeram dele. Mas qual seria então o estatuto dessa subjetividade objetivada inaugurada pela equalização do existencialismo ao marxismo? Melhor: se a subjetividade objetivada é interiorização e (re)exteriorização do exterior interiorizado, ou seja, duplo movimento de conservação (interiorização) e de ultrapassagem (exteriorização) da objetividade, não estaríamos lidando, precisamente, como uma supressão dialética (*Aufhebung*)? Sim e é precisamente este o tema a ser tratado na próxima seção do presente artigo; senão vejamos.

³ Este processo no qual o indivíduo faz a História e é feito por ela, princípio nuclear da definição de Sartre do agente prático como um universal-singular, é ritmado por uma totalização em curso (a História sendo totalizada pela multiplicidade das *práxis* e estas sendo totalizada pela História) através da qual o agente prático não pode temporalizar uma evidência inteligível a não ser na medida em que, situado no interior desta totalização, ele é totalizante e totalizado. Pelo fato de estar “situado no interior” da totalização, o indivíduo é ao mesmo tempo um agente e um “paciente” dessa totalização.

A dialetização da vida psíquica

Um ano depois da publicação de *QM/CRD*, Sartre proferirá uma palestra à convite do Instituto Gramsci ligado ao Partido Comunista Italiano. Sob o título *Marxismo e Subjetividade*, publicada em *O que é a subjetividade?*, o filósofo deverá auscultar o problema da subjetividade nos quadros da filosofia marxista, “no sentido em que se trata precisamente de ver se, a partir dos princípios e das verdades que constituem o marxismo, a subjetividade existe, apresenta um interesse [...]” (SARTRE, 2013, p. 29). Nessa palestra, a subjetividade será definida sob a rubrica do não-saber e do ter de ser, duas características que fazem dela uma consciência não tética de si (consciência-em-situação⁴) e uma totalização que se destotaliza e se retotaliza incessantemente no seio do processo ininterrupto da totalização da História. O não-saber de si está pressuposto pela translucidez posta da *práxis-em-situação*, o que indica que o agente prático é *existência (de) si que tem de ser seu ser*, ou seja, ele é um constante processo dialético de totalização, destotalização e retotalização *deste e neste* espaço-tempo preciso.

Estamos lidando aqui com um ser cuja definição da interioridade é a ter de ser o seu ser sob forma de uma presença a si imediata, mas ao mesmo tempo com uma leve, a mais ligeira possível, *distância* sob a forma de uma totalidade regida e autorregulada, ao mesmo tempo presente em toda parte e presença de toda parte nela; é que o todo é, na realidade, uma lei de interiorização e de perpétua reorganização, ou, se preferirem, o organismo é primeiro uma totalização e não um todo. O todo sendo uma espécie de autorregulação diretriz, mas que traz perpetuamente essa interiorização como totalização. Totalização que se dá pela integração do exterior, que perturba, que muda (SARTRE, 2013, p. 53, grifo nosso).

O que o fragmento em tela desnuda é bem o movimento dialético da vida psíquica enquanto interiorização e (re)exteriorização pelo qual a consciência é consciência da situação sem estar posicionalmente consciente de si: daí que a presença a si imediata, presença *posta* (pois se trata do meu ser enquanto tenho de sê-lo), *pressupõe* uma distância, “a mais ligeira possível”, de mim em relação a mim, quer dizer, de mim como consciência refletida/posicional, como conhecimento de mim mesmo quando realizo um gesto ou uma ação qualquer (ou, no vocabulário da presente conferência, no momento em que eu interiorizo o exterior e o (re)exteriorizo como exterior singularizado). Insistamos, a subjetividade pura – ou o vivido em profundidade –, no momento do gesto ou da ação, está tencionada para fora de si mesma como consciência do gesto/ação e não como consciência consciente de si mesma (ela está consciente de si mesma, mas irrefletidamente, não teticamente), como totalização-em-curso e não como totalidade acaba. Se quisermos, a atividade intencional da consciência, no momento da ação, está voltada para o objeto e não para si mesma.

Tomemos o cuidado de acentuar que nesta conferência, tal como em *CRD*, o homem é compreendido como um organismo biológico prático ou “unidade psicossomática” que deve responder à exigência marxista do homem total, homem definido por uma dialética de três termos – necessidade, trabalho e prazer:

Ora, se nós considerarmos esses três elementos, constatamos que todos eles definem uma rigorosa ligação do homem real com uma sociedade real e com o ser material circundante,

⁴ Adiantemos o seguinte: uma consciência não tética significa que a consciência está consciente de si irrefletidamente, pois sua atividade está voltada para o objeto transcendente.

com a realidade que não é ele. Trata-se, portanto, de uma ligação sintética do homem com o mundo material e, nessa e por essa ligação, de uma relação mediada dos homens entre si. [...] A primeira ligação que Marx coloca em evidência por esses três termos é uma ligação com o ser de fora, isto é, uma ligação que nós chamamos de *transcendência*. Estas três características produzem, pois, uma espécie de 'explosão de si mesmo para...', ao mesmo tempo que um retorno a si, uma retomada a si (SARTRE, 2013, p. 34).

Como *marxista humanista* (leia-se como marxista que repõe a atividade do sujeito como constituinte ao processo de totalização histórica), Sartre concebe o sujeito como um organismo prático que falta de... para..., quer dizer, como um organismo que tem necessidade da matéria inorgânica que o circunda (pensemos, por exemplo, na necessidade humana de se alimentar regularmente). No entanto, além do reconhecimento de nosso estatuto orgânico, faz-se necessário convir que também somos definidos por um estatuto inorgânico, pois, como lembra o filósofo, um organismo humano "contém de 80% a 90% de água, nesse momento consideramos-nos no plano inorgânico, ou então, na medida em que somos objeto de forças mecânicas, nós mesmos somos inorgânicos e estamos situados no mundo inorgânico" (SARTRE, 2013, p. 37). Essa observação é sumamente importante para que possamos vislumbrar a materialidade (por estarmos em um terreno arado pelo materialismo histórico) por detrás da ideia de interiorização e de (re)exteriorização: ora, na medida em que o orgânico é ou se faz inorgânico, isso significa que ele é um estatuto particular de certos conjuntos inorgânicos a partir da interiorização do exterior e de sua (re)exteriorização singularizada. Expliquemo-nos. Enquanto interiorização do exterior (seja a interiorização do inorgânico – o alimento, por exemplo – ou a interiorização de costumes, normas, padrões sociais etc.), lidamos com um organismo prático que vive sob a forma de uma relação de interioridade com aquilo que é-lhe exterior. Entretanto, como somos um movimento de transcendência rumo à exterioridade, podemos falar aqui em *dois tipos de exterioridade*: a da consciência como transcendência e a exterioridade "que corresponde ao que esse organismo, para manter sua característica de organismo, encontra em face de si como objeto de trabalho, como meio da necessidade e da satisfação" (SARTRE, 2013, p. 38). Em suma, estamos diante de uma subjetividade que, sendo falta de... para..., é movimento de transcendência para fora de si rumo à exterioridade circundante (o mundo material) que, depois de interiorizá-la à luz de seus próprios projetos ou faltas, a (re)exterioriza de maneira singular, de tal modo que, mais uma vez, encontramos aqui a assertiva de *QM/CRD* segundo a qual "a verdade objetiva do subjetivo objetivado deve ser considerada como a única verdade do subjetivo". Como podemos notar, trata-se de uma dialética pautada em três movimentos: I) transcendência da subjetividade rumo à objetividade; II) interiorização-conservação da objetividade; III) (re)exteriorização-ultrapassagem da objetividade a partir de meus próprios fins/faltas. O filósofo novamente:

Temos, portanto, e convém não perder de vista, uma dialética com três termos: o que obriga a descrever a interiorização do exterior pelo organismo a fim de compreender sua capacidade de (re)exteriorizar o ser transcendente, ocasião de um ato de trabalho ou de uma determinação da necessidade. Há, por isso, um só momento que se chama *interioridade*, o qual é uma espécie de mediação, mediação entre dois momentos do ser transcendente. Mas não convém pensar que esses dois momentos são necessariamente distintos em si, isto é, distintos não por razões de temporalidade ou de distribuição de setor. No fundo, é o mesmo ser, o mesmo ser em exterioridade, que procede a uma mediação com ele mesmo, que é a interioridade. Como essa mediação define o lugar em que há a unidade de dois tipos de exterioridade, ela é necessariamente imediata para si, no sentido em que não contém seu próprio saber (SARTRE, 2013, p. 38).

Chegamos ao ponto que nos interessa, a saber, a subjetividade como *mediação que não é mediada*, ou seja, como uma mediação-em-curso (ou totalização-em-curso) entre a interiorização e a (re)exteriorização da exterioridade. A tradução desta ideia em linguagem fenomenológica seria a seguinte: a consciência, no ato de apreensão do X qualquer, é consciência desse X enquanto consciência não-tética de si, ela está voltada para o objeto sem, necessariamente, estar posicionalmente consciente de si, ela é imediata para si (presente a si), mas está ausente de si, pois está, frisemos, intencionada ao objeto. Ademais, caso a subjetividade tome a si mesma como objeto, haverá passagem da subjetividade pura (mediação não mediada sob a forma de uma presença imediata a si) à subjetividade-objeto: quando quero apreendê-la como interiorização do exterior e “transformação de um sistema de exteriorização em um sistema de interiorização, ela é deformada, torna-se para mim um objeto exterior, eu a mantenho a distância” (SARTRE, 2013, p. 46). Esta última assertiva é fundamental para que compreendemos a estrutura peculiar da subjetividade-em-situação: pelo fato de que eu tenho que ser meu ser sob a forma de uma presença imediata a si, quer dizer, como mediação não mediada entre dois momentos do ser transcendente (a interiorização e a (re)exteriorização), eu existo meu ser como *presença a si* (pois tenho de ser o meu ser como *práxis*/atividade que se transcende rumo ao dado, interioriza e (re)exterioriza-o a partir de seus fins) e não como *conhecimento de si*. N’outras palavras, em situação, a subjetividade está toda ela voltada para a ação/objeto e não para si mesma, embora seja consciência não-posicional ou não-tética de si.

A presença a si *posta* (afinal, a consciência sempre é consciência de si, mesmo que irrefletidamente) pressupõe indelevelmente um não-saber de si, destarte, uma ausência de si ou a total adesão a si (sob a forma de ter de ser meu ser) pressupõe uma distância, “a mais ligeira possível”, de mim em relação a mim como consciência tética de existir ou de ter de ser meu ser. Aliás, se eu somente existisse o meu ser sob a forma reflexiva de ter de sê-lo, como presença reflexiva de mim mesmo a mim mesmo, isso não poderia senão perturbar a ação e fazer da subjetividade um objeto (auto)visado que coagularia a mediação dos dois momentos do ser. Por exemplo, se ao descer uma escada “você tem consciência do que está fazendo e se a consciência aparece em certo momento para determinar o que você faz, para agir de certo modo sobre essa ação, então você tropeça, porque a ação não tem a característica que deveria ter” (SARTRE, 2013, p. 36). Dito de outro modo, a ação, estando voltada para o mundo e seus objetos, é deturpada ou desviada quando o agente se volta reflexivamente para si e, conseqüentemente, toma a si mesmo como objeto imanente que vem ocupar o lugar do objeto transcendente (a escada e a ação de descê-la, por exemplo)⁵. No momento da ação, estou presente e

⁵ A concepção sartreana segundo a qual consciência, enquanto ação no mundo, é não-saber de si ou esquecimento de si já estava presente em *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) quando o filósofo mobilizava ali o exemplo do ato de escrever para demonstrar que uma consciência, mesmo em ação, não deixa de estar ou ser consciência não-posicional de si. No momento da escrita, não temos consciência posicional de escrever (eu não escrevo estando refletidamente consciente de que escrevo) e a explicação pelo hábito também não seria válida porque posso estar habituado com a escrita, mas não haveria hábito ao escrever tais palavras em tal ordem precisa. Antes de ser inconsciente, o ato de escrever é irrefletido, uma estrutura atual de minha consciência não posicional. O referido exemplo ater-se-á na demonstração da ação como constituidora da camada de objetos em um mundo provável no qual *o sujeito não tem necessidade alguma de estar consciente de si como agente para agir*. Recuperemos a explicação sartreana em sua inteireza, pois ela é deveras elucidativa em relação ao problema em tela: “Escrever é ter consciência ativa *das palavras* enquanto elas surgem de minha pena. Não das palavras enquanto são escritas *por mim*: apreendo intuitivamente as palavras enquanto possuem essa qualidade de estrutura de surgirem *ex nihilo* e, não obstante, de não serem criadoras por si mesmas, de serem passivamente criadas. No momento mesmo no qual eu traço uma das palavras, não presto atenção isoladamente em cada uma das pernas das letras que minha mão forma: eu estou em um estado especial de espera, a espera criadora, eu espero que a palavra – que sei de antemão – sirva-se da mão que escreve e das pernas das letras que ela traça para realizar-se. E, com certeza, não estou consciente das palavras da mesma forma que quando leio o que uma pessoa escreve, olhando por cima de seu ombro. Mas isso não quer dizer que eu esteja consciente de mim como escrevente. As diferenças essenciais são essas: primeiramente, minha apreensão intuitiva do que meu vizinho escreve é do tipo “evidência provável”. Mas quando, lendo “indep...” percebo intuitivamente “independente”, a palavra “independente” se dá como uma realidade provável (à maneira da mesa ou da

ausente de mim, ou seja, estou *presente* a mim (pois não posso não ser consciência de mim sob a forma da consciência (de) si⁶) mas *ausente* de mim (como consciência refletida), pois estou voltado para o objeto/exterioridade.

Assim, a presença-ausência que atravessa a vida psíquica institui bem uma *antinomia dialética*⁷ que expressa, por sua vez, a “dialetização” da consciência enquanto *práxis*: a “translucidez da livre *práxis* individual” (SARTRE, 1972, p. 157) – translucidez *posta* –, indica a total aderência a si do agente prático que *pressupõe* um fundo de opacidade que se institui em razão mesmo desta aderência total. Em outras palavras, a presença de si do vivido pressupõe uma ausência a si (uma opacidade ou uma obscuridade) por se tratar precisamente de nossa própria existência em ato/ação. Totalmente submersos em nós mesmos (porque voltados para o mundo), somos, para nós mesmos, um “claro enigma”, um

[...] mistério em plena luz, a face obscura da lucidez. Há, com efeito, um inconsciente no centro da consciência: não se trata de nenhuma potência tenebrosa e nós sabemos que a consciência é consciência de ponta a ponta; trata-se da finitude interiorizada [...] (SARTRE, 2016, p. 89).

Este excerto, pinçado da biografia de Sartre sobre Mallarmé, estiliza com clareza, caso seja-nos permitido o trocadilho canhestro, a obscuridade (ausência) *pressuposta* da translucidez (presença) *posta* do vivido. Se a vida psíquica é atividade voltada para o exterior, uma presença-ausência de si, é necessário admitir que o indivíduo, atividade prática voltada para o mundo, é um “desconhecimento de si”, ou seja, ele é mais uma existência em situação e menos um o objeto de autoconhecimento. Tratar-se-ia de imputar ao sujeito um inconsciente tal qual aquele dos psicanalistas? Nem de longe, uma vez que este sujeito, mesmo ausente de si (atividade no mundo), é presença (de) si, ou seja, consciência irrefletida de si. A dialetização da vida psíquica – dialetização que (re)conceitualiza o vivido⁸ – está no cerne da rejeição sartreana da psicanálise de Freud, que para o filósofo é uma teoria do fato psíquico teleológico e mecânico⁹, um pensamento sincrético e não dialético, logo, um pensamento *desprovido de antinomia/contradição, de supressão e de interversão*; algo que fica claro quando o filósofo afirma o seguinte

cadeira). Ao contrário, minha percepção intuitiva das palavras que escrevo me apresenta essas palavras como certas. Trata-se de uma certeza um pouco particular: não é certo que a palavra “certeza”, que estou em vias de escrever, vá aparecer (posso ser interrompido, mudar de ideia etc.), mas é certo que, se aparecer, aparecerá desta maneira. [...] A exigência das palavras que traço é diretamente presente, sentida e pesada. [...] O que importa aqui é apenas mostrar que a ação como consciência espontânea irrefletida constitui uma certa camada existencial no mundo, e que não há necessidade de estar consciente de si como agente para agir – muito pelo contrário” (SARTRE, 1995, p. 73-76). “Muito pelo contrário”, pois, se tomo consciência de estar consciente de realizar tal ação, volto-me para mim mesmo (no sentido de que eu me tomo como objeto) e “prejudico” a “pureza” irrefletida da ação. ⁶ O (de), aqui, corresponde a um signo tipográfico com vistas a marcar uma diferença – fundamental – em relação ao conhecimento, pois “[...] o ‘de si’ desperta ainda a ideia de conhecimento” (SARTRE, 2010, p. 20). Doravante, o (de) marca que a consciência está irrefletidamente consciente de si mesma.

⁷ “[...] – o ponto de partida da dialética é sempre uma antinomia – [...]” (FAUSTO, 2015, p. 14).

⁸ “Esta concepção do vivido é o que marca a minha evolução desde *L'être et le néant*” (SARTRE, 1987, p. 112).

⁹ Grosso modo, para Sartre, Freud almeja estabelecer, à luz dos métodos das ciências naturais, o funcionamento da psique humana através de observações empíricas. Ora, dessa ambição cientificista de tentar fazer da psicanálise uma “ciência de rigor”, o psicanalista vienense “crê ter descoberto [...] uma força psicobiológica oculta que, como a gravidade ou a eletricidade, explicaria os fenômenos da vida psíquica”. A libido é concebida como uma energia, ou pulsão sexual generalizada, isto é, “como principal força interna do organismo – através do qual – Freud explica, ao mesmo tempo, o desenvolvimento e a patologia em termos de permutações e deslocamentos energéticos” (CANNON, 1993, p. 26-35). Inspirado pela teoria das forças físicas do século XIX, o psicanalista pensa a libido como uma *força condutora* que regeria internamente o aparelho psíquico. Esta referida “sanha” cientificista não deixou jamais de incomodar Sartre: “ainda hoje, eu fico chocado por uma coisa que era inevitável em Freud: seu recurso à linguagem fisiológica e biológica para expressar ideias que não eram transmissíveis sem esta mediação”, e cujo resultado faz com que sua descrição do objeto analítico “sofra de um tipo de câibra (*crampe*) mecanicista. [...] a linguagem que ele utiliza engendra uma *mitologia* do inconsciente que eu não posso aceitar. Estou inteiramente de acordo acerca dos *atos* do disfarce e da repressão enquanto fatos. Mas as *palavras* ‘repressão’, ‘censura’, ‘pulsão’ – que em um momento exprimem um tipo de finalismo e, no momento seguinte, um tipo de mecanicismo –, eu as rejeito” (SARTRE, 1987, p. 105).

em “L’Anthropologie”: “eu censuraria a psicanálise por permanecer em um plano não dialético” (SARTRE, 1987, p. 95).

Para aclarar esta censura, o filósofo, agora em “Sartre par Sartre”, se reporta à ideia psicanalítica de condensação e de complexo: a primeira seria um conceito ambivalente, designando tanto “um fenômeno de associação, como aqueles que descreviam os filósofos e psicólogos ingleses dos séculos XVIII e XIX” (SARTRE, 1987, p. 105), isto é, duas imagens agrupadas através de uma intervenção exterior para formar uma terceira imagem, quanto uma finalidade, na medida em que a fusão das duas imagens responderia (mecanicamente) a um desejo. Desta ambivalência associativa e finalista, resulta “uma estranha representação do inconsciente ao mesmo tempo como conjunto de determinações mecanicistas rigorosas, isto é, como sistema de causalidades e como misteriosa finalidade” (SARTRE, 1987, p. 106). Já a ideia de complexo, lastreada ao causalismo e ao finalismo mecanicista, é compreendida pelo filósofo como uma *interpenetração sem contradição*: o complexo de Édipo, por exemplo, é utilizado pelos psicanalistas de forma “maleável”¹⁰, os fatos psíquicos são ali organizados “para encontrar não importa o que, tanto a fixação à mãe, o amor pela mãe, quanto o ódio pela mãe [...]. Dito de outra maneira, podemos tirar tudo do complexo de Édipo, pois ele não é *estruturado*” (SARTRE, 1987, p. 106). Nesta lida, o psicanalista pode formular uma miríade de hipóteses que se contradizem entre si, pois o movimento dos vividos é de interpenetração: “um fenômeno pode ter tal significação, mas seu contrário pode também significar a mesma coisa” (SARTRE, 1987, p. 107), ou seja, o complexo de Édipo pode significar, ao mesmo tempo (mas um ao mesmo tempo não dialético, quer dizer, sem uma antinomia dialética), tanto o amor quanto o ódio ou a fixação pela mãe. Em uma lógica dialética, ao contrário do sincretismo psicanalítico,

[...] os fenômenos decorrem uns dos outros dialeticamente: há diferentes configurações da realidade dialética, e cada uma dessas configurações está rigorosamente condicionada pela precedente que ela integra e ultrapassa ao mesmo tempo. É precisamente essa ultrapassagem que é irredutível: jamais podemos reduzir uma configuração àquela que a precede (SARTRE, 1987, p. 107-108).

Numa lógica dialética da vida psíquica, cada fenômeno deve ser concebido na perspectiva de uma cadeia dialética de supressão (ultrapassagem/negação e conservação) como totalização (destotalizada) em curso, o que indica, portanto, que as partes – cada fenômeno ou configuração – integram *irredutivelmente* um todo estruturado. Logo, não se trata de refutar os complexos, mas, sim, de estruturá-los dialeticamente como fenômenos que se conservam (em sua irredutibilidade) e são ultrapassados ao mesmo tempo, *mas um ao mesmo tempo da ordem dialética da interversão, do posto/pressuposto e da supressão*.

Exemplificação da dinâmica dialética da vida psíquica

Para complementar as considerações da seção anterior, gostaríamos de exemplificar a ausência a si (ou não-saber) pressuposta na presença a si posta por meio do último exemplo – dos três – que Sartre mobiliza em sua conferência no Instituto Gramsci, qual seja, o do amigo do filósofo (que ele chamará de Paul) que, durante uma reunião em que buscava-se um nome para a revista que eles estavam em vias de fundar – *Les Temps Modernes* –, sugere como título *Le Grabuge*. Segundo Sartre, *grabuge* é uma palavra que podemos encontrar em alguns textos do

¹⁰ “A teoria psicanalítica é [...] um pensamento ‘maleável’ (*molle*). Ela não se apoia em uma lógica dialética” (SARTRE, 1987, p. 107).

século XVIII, e que significa “violência anárquica”: “essa palavra evoca ao mesmo tempo a violência, o sangue e o escândalo; algo que sobrevém bruscamente e que desfaz a ordem” (SARTRE, 2013, p. 56). Ora, para que possamos compreender como Paul, ao sugerir um tal título, está totalmente presente a si e ausente de si (enquanto presença posta/ausência pressuposta), conservado e ultrapassado em seu vivido, comecemos notando que *grabuge* recobre o sentido da violência ou do escândalo dos surrealistas: adolescente, Paul fora um surrealista e, adulto, diz não sê-lo mais. No entanto, como a vida psíquica ou o vivido é ultrapassagem-conservação, veremos que Paul-adulto repete, como presença-ausência de si, o antigo Paul-adolescente-surrealista quando vai aos bares e, propositadamente, busca por “grabuge” ao insultar homens mais fortes que terminem por deixá-lo no chão: “aqui se manifesta um comportamento repetitivo, ignorado sob esse aspecto pelo sujeito, e que corresponde a um condicionamento anterior, (re)interiorizado” (SARTRE, 2013, p. 58). Um comportamento repetitivo, pois correlato da história social de Paul como indivíduo – originário de uma família rica – que odeia a burguesia (embora ele não consiga renunciar ao conforto burguês) e o pequeno burguês que ele próprio é: ao escolher, quando jovem, a postura surrealista do *grabuge*, Paul almejava escandalizar a sociedade burguesa e, tornado adulto, busca a mesma coisa quando sugere *Le Grabuge* como título à revista. Assim, vemos uma repetição que, embora passe “sempre pelos mesmos pontos, mas em níveis diferentes de integração e de complexidade” (SARTRE, 1972, p. 71), é da ordem de uma translucidez posta (Paul tem de ser seu ser como presença a si) que pressupõe uma obscuridade (ausência de si ou não-saber) ou que é da ordem da ultrapassagem-conservação (Paul-adolescente-surrealista conservado e ultrapassado por Paul-adulto-que-se-diz-não-ser-mais-surrealista). Ao sugerir *Le Grabuge*, Paul crê, mergulhado na translucidez-obscura ou na total aderência de si, que apenas sugere um título adaptado à uma revista política de esquerda quando, na verdade, sua sugestão está arrimada a um vivido, presente e a ausente de si, que se repete sempre em níveis diferentes de integração e de complexidade, um vivido ultrapassado-conservado: as ações violentas e escandalosas de Paul-adolescente estão conservadas e são ultrapassadas quando Paul-adulto sugere o título *Le Grabuge* ou quando entra em um bar à procura de uma boa surra. Enfim, frisemos, Paul-adulto não se dá conta de que repete Paul-adolescente, pois a total aderência a si (ou não distância a si) pressupõe uma distância, “a mais ligeira possível”, a si:

Se, depois, lhe tivéssemos dito: “mas veja bem o que *grabuge* significa”, ele teria aceitado os argumentos que mostravam quão inconveniente era a sua proposta; mas, quando ele a fez, apresentou argumentos objetivos como: “isso vai atrair os leitores, mostrará o lado negativo...” e não disse de modo algum: “isso me agrada, é isso o que eu quero”. Ele não disse isso porque não sabia. *Como vocês veem, a não-objetividade, o não-saber, a não-distância a si são uma e mesma coisa* (SARTRE, 2013, p. 62, grifo nosso).

Como o sujeito tem de ser o seu ser sob a forma de uma presença (não-distância/total aderência) que pressupõe uma ausência (uma distância, “a mais ligeira possível”) a si, esta necessidade ontológica da subjetividade não significaria uma simples repetição do mesmo sob a forma do mesmo? A resposta é negativa, à medida que Paul querendo escandalizar os clientes do restaurante burguês *Closerie de Lilas* em 1920 ao gritar “Viva a Alemanha!”, Paul provocando propositadamente homens mais altos e fortes que ele e Paul sugerindo *Le Grabuge* como título para a revista, são a mesma pessoa que se totaliza, destotaliza e se retotaliza constantemente a partir de seu ódio pela burguesia *sob a forma da repetição como invenção* ou, se se quer, *sob a forma de um vivido que é conservado, mas negado-ultrapassado à luz de situações diferentes*:

Paul se repete quando ocorrem circunstâncias constantemente novas, e assim ele projeta por invenção sempre o mesmo ser, mas em circunstâncias totalmente diferentes. Porque é uma invenção levar a pior em 1920, ao gritar "Viva a Alemanha!". E é uma invenção propor para a revista o título *Le Grabuge*. É uma resposta adaptada — adaptação nem sempre muito brilhante, como ocorre com todos nós —, mas adaptada a circunstâncias novas por uma invenção que é nova. A matéria — se é possível dizer — da invenção é a subjetividade. Nunca se encontrará, nunca se compreenderá o que é a invenção do homem se tomarmos a pura *práxis* fundada sobre uma consciência clara; é preciso que haja por trás disso elementos de ignorância para oferecer uma possibilidade de invenção. Assim, cabe dizer que há duas características essenciais e contraditórias da subjetividade: por elas, o homem se repete indefinidamente, e o homem não cessa de inovar pelo fato mesmo de inventar a si próprio, já que há uma reação do que ele inventou sobre ele mesmo. *Grabuge* é, ao mesmo tempo, uma repetição e uma invenção (SARTRE, 2013, p. 63-64, grifo nosso).

Essa repetição da subjetividade como sendo da ordem do mesmo como invenção (ou diferença), se quisermos, poderia ser comparada à sequência de quadros nos quais Monet pintara a mesma paisagem, mas em momentos distintos do dia: todos os quadros retratam sempre o mesmo jardim do pintor, mas cada jardim pintado é diferente em razão da incidência da luz ao longo do passar do dia. E assim também é o gesto escandaloso de Paul em 1920 no *Closerie de Lilas*, no bar à procura de uma surra ou no momento em que sugere *Le Grabuge*: trata-se sempre do mesmo gesto alimentado por seu ódio os burgueses e contra si mesmo como pequeno burguês, mas é também outro gesto como (re)invenção desse ódio a partir de circunstâncias (situações) novas. Lidamos sempre com o mesmo vivido, mas um vivido que é ultrapassado e conservado na perspectiva de um todo que é constante totalização, destotalização e (re) totalização na esteira da totalização-em-curso da História. Nessa perspectiva, a explicação que Sartre tece em "L'Écrivain et sa langue" acerca do *modus operandi* do pensamento dialético cai como uma luva para a elucidação da *dialetização da vida psíquica*:

Um pensamento dialético é inicialmente, em um mesmo movimento, o exame de uma realidade enquanto ela faz parte de um todo, enquanto nega este todo, enquanto este todo a compreende, a condiciona e a nega; enquanto que, conseqüentemente, ela é ao mesmo tempo positiva e negativa em relação ao todo, enquanto seu movimento deve ser um movimento destrutivo e conservador em relação ao todo; enquanto ela possui relações com cada uma das partes do conjunto do todo e na qual cada uma dessas partes é ao mesmo tempo uma negação do todo e compreende o todo nela; enquanto que o conjunto dessas partes, ou a soma delas, em um momento dado, nega — na medida em que cada uma contém o todo — a parte que nós consideramos, enquanto esta parte se nega, enquanto a soma das partes, tornando-se novamente o conjunto, tornam-se o conjunto das partes ligadas, isto é, o todo menos aquela, combatendo aquela, enquanto, enfim, o conjunto de tudo isso resulta, considerado cada vez como positivo e como negativo, em um movimento que vai em direção a uma reestruturação do todo (SARTRE, 1987, p. 76).

A vida psíquica, enquanto realidade dialética, é precisamente um todo que se conserva e se nega, um todo onde cada uma de suas partes é ultrapassagem e conservação, isto é, onde cada uma das partes é e não é o todo, é o todo conservado e ao mesmo tempo negado, onde as partes, à medida que contém o todo, são o todo intervertido, mas também suprimido (no sentido da conservação-ultrapassagem ou *Aufhebung*), onde as partes pressupõem o todo enquanto o todo pressupõe as partes, onde as partes são, ao mesmo tempo, postas e pressupostas pelo todo tanto quanto o todo é posto e pressuposto pelas partes. Paul (e todo sujeito humano) conserva e ultrapassa seu passado enquanto totalização que se retotaliza e se destotaliza ao longo de sua existência, afinal, o indivíduo apenas existe diante de si como possibilidade e jamais como realidade acabada. *Le Grabuge* é ao mesmo tempo uma repetição e uma

invenção, uma repetição que se inventa enquanto presença (ausente) a si, uma repetição que gera diferença a partir do não-saber de si pressuposto na não-distância a si:

[...] o essencial da subjetividade é o de só se conhecer por fora, em sua própria invenção, e nunca por dentro. Se ela se conhecer por dentro, está morta; se ela for decifrada por fora, então está plena, torna-se com efeito objeto, mas ela é objeto em seus resultados, o que nos remete a uma subjetividade que, por sua vez, não é realmente objetivável (SARTRE, 2013, p. 64)¹¹.

Esmiuçemos a afirmação segundo a qual a subjetividade, caso se conhecesse por dentro, estaria “morta”: como vimos, a subjetividade é um duplo processo de interiorização e de (re) exteriorização do exterior interiorizado, uma *práxis* voltada e tencionada para a transcendência, nesse sentido, conhecer-se a si mesma por dentro enquanto atividade prática que totaliza, des-totaliza e retotaliza o campo prático e a si mesma a partir de suas ações necessariamente a paralisaria (lembramos do exemplo da pessoa que, ao subir uma escada, toma consciência de si mesma como realizando tal ato e finda por tropeçar). Para além disso, se a subjetividade somente se conhecesse naquilo que ela é, quer dizer, como mediação ela mesma não mediada entre dois momentos do ser transcendente, tal conhecimento constante de si (algo como uma presença reflexivamente presente a si) deformaria a mediação não mediada enquanto mediação dos dois momentos do ser transcendente e tornar-se-ia apenas mediação mediada de si mesma sob a forma de uma presença reflexiva a si: no limite, se a subjetividade fosse acometida por essa espécie de “neurose reflexiva”, ela seria uma mônada encerrada sobre si mesma, algo que forçosamente deterioraria a estrutura da correlação fenomenológica segundo a qual “toda consciência é consciência (de) si na exata medida em que é consciência do objeto”...

Considerações finais

Caso a subjetividade fosse mediação mediada de si mesma, estaríamos diante de uma espécie de “narcisismo ontológico” no qual ela, a subjetividade, apenas contemplaria a si mesma, uma autocontemplação que não tardaria em petrificá-la por fazer com que deixasse de ser ação no mundo ou, se quisermos, movimento de transcendência para o mundo, ipseidade faltante de... para... Dessa maneira, a *ausência pressuposta* da *presença posta* cumpre uma função ontofenomenológica fundamental para que a atividade da subjetividade esteja toda ela voltada para o mundo e não para si mesma enquanto (auto)objeto de si. Insistamos nesse ponto: a *obscuridade pressuposta* da *translucidez posta* é o *leitmotiv* ontofenomenológico da ação do agente prático no mundo enquanto *projeção*: “[...] a invenção-repetição em dada relação, imediata, sempre transcendente ao ser de exterioridade, chama-se *projeção*” (SARTRE, 2013, p. 64). Essa *projeção*, como ação da consciência (ação como invenção-repetição ou o mesmo sob a forma do novo) no mundo, apenas pode ser dada se a consciência não estiver voltada para si mesma como presença reflexiva a si, quer dizer, se ela não for objeto para si mesma. E é precisamente através da ação de uma *práxis* no mundo que eu posso conhecer a

¹¹ Posição essa, ademais, sustentada desde *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*: “[...] se, por impossível, vocês entrassem ‘dentro’ de uma consciência, seriam tomados por um turbilhão e lançados novamente para fora, próximo da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem ‘dentro’; ela não é senão o fora dela mesma e é esta fuga absoluta, esta recusa de ser substância que a constitui como uma consciência” (SARTRE, 2003, p. 88). E novamente apresentada em *L'être et le néant*: “Em suma, a partir do momento em que quero estar a par de meu ser imediato, enquanto simplesmente é o que não é e não é o que é, sou lançado para fora dele, rumo a um sentido que se acha fora de alcance e que não poderia, de maneira alguma, ser confundido com uma representação subjetiva imanente” (SARTRE, 2010, p. 137).

subjetividade sem deformá-la: “[...] onde eu melhor reconheço a subjetividade é nos resultados do trabalho e da *práxis*, em resposta a uma situação”, descubro a subjetividade, prossegue Sartre, “por uma diferença existente entre o que a situação costuma exigir e a resposta que lhe dou” (SARTRE, 2013, p. 46).

Ao fim e ao cabo, como *marxista-existencialista*, Sartre não afirma outra coisa senão que o sujeito, *práxis* & interiorização/(re)exteriorização, apenas pode conhecer a si mesmo quando encara retrospectivamente os resultados de suas ações práticas no mundo. Nesta acepção existencial-marxista, o homem sartreano faz a História através de sua *práxis* e, simultaneamente, é feito/condicionado (aqui no sentido da interiorização do exterior e da (re)exteriorização do exterior interiorizado) por ela sem, no entanto, estar posicionalmente consciente de si. Em resumo, o vivido está sempre *presente a si* porque é o próprio sujeito enquanto maneira universal-singular de existir sendo seu movimento de transcendência, mas está igualmente *ausente de si* pelo fato de que este sujeito existe sendo uma totalização-em-curso e não uma totalidade acabada, de tal modo que a total adesão a si como consciência (de) si se interverte em ausência a si como consciência do objeto transcendente e do mundo. Eis, mais uma vez, a *antinomia dialética da vida psíquica*: por estarmos totalmente aderidos a nós mesmos como mediação entre dois momentos do ser transcendente, estamos totalmente ausente de nós mesmos como consciência posicional de si.

Ao tramar o vivido dialeticamente como presença a si (translucidez posta) e ausência de si (obscuridade pressuposta), o filósofo, nesse mesmo movimento, pretende escapar à mitologia do inconsciente freudiano e dar a ideia “de um conjunto cuja superfície é de fato consciente e no qual o resto é opaco a esta consciência e, sem ser inconsciente, está oculto do sujeito” (SARTRE, 1976, p. 111). Finalmente, diremos que “o que sei de mim é o que posso, sendo”, isto é, como existência em constante processo de totalização, destotalização e (re)totalização que se ultrapassa-conversa em uma total aderência (de) si posta que se interverte em uma ausência a si pressuposta. A subjetividade está em questão em seu ser enquanto tem de ser seu ser, o vivido é tributário de uma profundidade que não se deixa apreender pelo saber, pois é “o terreno no qual o indivíduo está constantemente submerso por ele próprio, por suas próprias riquezas [...]” (SARTRE, 1987, p. 108).

Referências

CANNON, B. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: PUF, 1993.

FAUSTO, R. *Sentido da dialética*. Marx: lógica e política. Tomo I. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.

HUGLO, P.-A. *Sartre: Questions de méthode*. Paris: L'Harmattan, 2005.

SARTRE, J.-P. *Critique de la Raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*. Tome I: Théorie des ensembles pratiques. Paris: Gallimard, 1972.

SARTRE, J.-P. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Éditions Gallimard, 1995.

SARTRE, J.-P. *Mallarmé*. La lucidité et sa face d'ombre. Paris: Éditions Gallimard, 2016.

SARTRE, J.-P. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.

SARTRE, J.-P. *L'être et le néant; Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard, 2010.

SARTRE, J.-P. *Qu'est-ce que la subjectivité?* Paris: Les Prairies ordinaires, 2013.

SARTRE, J.-P. *Sartre no Brasil*. A conferência de Araraquara. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SARTRE, J.-P. *Situations, IX*. Mélanges. Paris: Éditions Gallimard, 1987.

Sobre o autor

Gustavo Fujiwara

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo com estágio de pesquisa na Universidade Paris VIII. Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade Federal de São Carlos com período sanduíche na Universidade Bordeaux-Montaigne.

Recebido em: 18.01.2023.

Aprovado em: 23.02.2023.

Received in: 2023.01.18.

Approved in: 2023.02.23.