

CONHECIMENTO E IDENTIDADE HISTÓRICA EM SARTRE

Franklin LEOPOLDO E SILVA*

- RESUMO: O presente texto procura acompanhar alguns aspectos da reconstrução sartreana das relações entre indivíduo e história, tentando mostrar que a fenomenologia e o materialismo dialético comparecem nessa proposta de conhecimento e que é a convergência das duas perspectivas que permite, contemplando adequadamente a universalidade e a singularidade, descrever e compreender dialeticamente o modo histórico de produção da identidade individual.
- PALAVRAS-CHAVE: Dialética; identificação; individualidade; universalidade; história.

Um dos grandes problemas que incidem na compreensão da liberdade em Sartre refere-se à condição peculiar do para-si, que podemos definir de maneira bastante simplificada como o sujeito separado de si mesmo. Essa separação é constitutiva e o para-si a vive como uma diáspora. Com essa expressão Sartre quer indicar que o para-si é a sua própria separação, fazendo-se a si mesmo por via da separação que mantém de si. Tudo isso já está implicado na expressão *para-si*: o *para* não significa apenas a direção do fazer-se sujeito, própria de um ser que tem o seu ser fora de si. Além do movimento para si, o *para* indica também a separação implícita nesse movimento. O sujeito, separado de si, vai em direção a si mesmo: esse movimento, por ser constitutivo, jamais será completado; conseqüentemente não há uma distinção real entre a busca de si e a separação de si. Pois é claro que, se o sujeito *fosse si mesmo* e não um *ser para si mesmo*, ele não se

* Professor do Departamento de Filosofia da USP.

buscaria, apenas gozaria sua identidade na plena positividade. Então, temos que admitir que a possibilidade de identificar-se é inseparável da própria condição de diáspora. Mas como pode ser pensada a identidade na separação? Como o para-si pode viver sua condição subjetiva numa situação permanente de diáspora, pois a separação não pode ser superada a não ser por uma coagulação do para-si numa representação de si mesmo vista como em-si e portanto vivida no regime da má-fé? Se admitirmos que a identidade do para-si é a sua verdade, o conhecimento dessa verdade tem de enfrentar os problemas derivados dessa constituição da identidade na separação, ou do si-mesmo na diferença pela qual a ipseidade se constrói. Diante do caráter processual dessa ipseidade, que como vimos não significa apenas movimento (de constituição do processo) mas também separação (dos "elementos" integrantes do processo), como falar ainda de identidade, no sentido habitual de caracterização objetiva da subjetividade, ou mesmo de consciência de si na aceção de posse vivencial e intelectual de si mesmo? É essa a questão que tentaremos examinar, ao menos em alguns de seus aspectos.

O primeiro deles é o do *projeto* como *conhecimento de si*. Relaciona-se com a questão da identidade do para-si como a sua verdade. Sabemos que o para-si é o ser que tem o seu ser fora de si, que é o que não é e não é o que é. Essa constituição dialética do sujeito está expressa na noção de projeto: o para-si é o que projeta ser exatamente porque o modo de ser no futuro coincide dialeticamente com o não-ser no presente. O projeto é aquilo que o para si está para-ser – e ele vive o seu ser na expectativa implicada no projeto de ser. Conseqüentemente o projeto é uma maneira pela qual o para-si vem a saber de si, isto é, um modo de o sujeito compreender-se na sua condição de ser-para. Desde logo se pode notar então que a possibilidade do conhecimento de si repousa na consciência que o sujeito tem de si mesmo como possibilidade. Não sendo o para-si uma entidade *realizada*, definindo-se antes pela possibilidade, tudo que ele puder conhecer acerca de si mesmo estará comprometido com essa *possibilitação*, ou seja, com essa transição do projeto à sua realização, processo nunca completado, uma vez que nunca será *totalizado*. Isso significa que a própria possibilidade não pode ser definida como o trânsito do projeto à sua realização, pois, sendo o projeto elemento definidor do para-si, ele se define realmente pela possibilidade. Por mais paradoxal que possa parecer, o que o para-si tem de *real* refere-se muito mais ao *possível* do que ao *realizado*. Ora, o possível é aquilo que ainda não é real: e o

conhecimento do para-si refere-se ao que não é real na medida mesma em que a condição humana de diáspora faz com que a *realidade humana* esteja exatamente ali onde não a encontramos: na possibilidade de sua realização. Isso mostra que o conhecimento da condição humana exige uma relação entre verdade e possibilidade que foge à lógica tradicional: pois a verdade não está na realidade entendida como o real acabado, *feito*, mas na efetuação das possibilidades enquanto projetar-se, ser-para. Isso requer que pensemos na vida do para-si como a *efetuação* de possibilidades mais do que como *realização* de possibilidades. A diferença é que o para-si vive de seus projetos não apenas no sentido de alimentar-se deles para a sua sustentação existencial, mas sobretudo no sentido de viver o processo de efetuação ou efetivação das possibilidades como um processo de totalização nunca totalizado. É como se a *efetividade* se referisse mais ao possível do que ao real.

A dimensão da possibilidade adquire esse alcance e esse significado porque a primeira de todas as possibilidades, ou a possibilidade de todos os possíveis, é a liberdade originária. O que quer que possamos atingir de real, o que isso tem de intrinsecamente mais importante é que livremente o escolhemos como uma possibilidade a realizar, e de certa forma vivemos o futuro antes que ele venha a ser real ao projetarmos nosso ser a partir da escolha dessa possibilidade. Assim, aquele enunciado: o que é possível ainda não é real, que para uma lógica criticista possui tanta relevância, adquire em nosso contexto um outro significado. Pois o primeiro compromisso que assumimos é com a possibilidade, e nela nos lançamos, nos projetamos: nós a vivemos e não apenas a calculamos probabilisticamente, porque, como já dissemos, a efetividade do processo pelo qual o para-si vem a reconhecer-se é o da efetuação das possibilidades. Ora, a verdade do para-si está pois nesse processo, portanto nesse projeto. Pois é no projeto que encontramos o processo de busca da identidade, e se há uma reciprocidade entre verdade e identidade do para-si, só a compreenderemos nesse percurso de efetuação de possibilidades.

É a isso que denominamos *existência*: ex-sistência, ek-sistência, ou o ente que tem o seu ser fora de si, o ente que caminha na direção de sua *entidade*, sempre separado dela e sempre tendendo para ela sem nunca alcançá-la. O ente que existe sem ser, no sentido de viver a ausência de sua plenitude, de sua positividade, de sua quiddidade. A precedência da existência em relação à essência não é apenas uma inversão: tem o sentido da separação constitutiva do sujeito de si

mesmo, da projeção totalizadora como processo inacabável – o que possui profundas conseqüências gnosiológicas e éticas. Assim chegamos à relação entre três termos: verdade, identidade e existência. Será preciso articulá-los para compreender tudo que está implicado na livre escolha e na efetuação das possibilidades: a verdade como *verificação* e a identidade como *identificação*. O caráter processual (fenomenológico e dialético) se depreende naturalmente desses termos: a verificação como produção da verdade e identificação como processo de produção da identidade. São dois aspectos de um mesmo processo que basicamente é o de *existir*, e em cuja origem está a liberdade. Assim, o terceiro termo da articulação, a existência, somente fará sentido em relação aos anteriores se *existência* puder significar *liberdade*. É importante entender essa significação como mediada pelo *poder*: pois que a existência venha a significar liberdade é algo que depende do projeto concreto do existente quanto à realização de suas próprias possibilidades. A descrição ontofenomenológica da existência não comporta apenas o projeto existencial como uma projeção do para-si em direção ao seu ser, pois o projeto não é uma vivência *a priori* de possibilidades subjetivas, mas uma *antecipação* no processo de temporalização do para-si. Essa antecipação, longe de ser abstrata (a mera contração do tempo futuro no tempo presente) possui um conteúdo bem concreto que faz da história de cada indivíduo uma objetivação singular da história vivida no regime da reciprocidade de determinações, articulação que faz da existência histórica ao mesmo tempo a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade. Esse processo pelo qual a consciência se encarna nas coisas, fora dela, tem que ser descrito por uma ontologia cujo eixo seja a intencionalidade e não a substancialidade. E como essa encarnação complexa, enquanto projeção concreta da consciência, constitui o existir como processo histórico, a descrição ontofenomenológica atinge o âmbito da História, e se transfigura em análise das determinações histórico-materiais. É nesse sentido que se deve entender em Sartre a busca de um método em que a ontologia fenomenológica do para-si na sua relação com o em-si seja superada e conservada na abordagem materialista histórica do regime de reciprocidade de determinações a partir do qual tornem-se compreensíveis as relações entre a liberdade originária do para-si e o exercício histórico dessa liberdade pelo indivíduo concretamente inserido num tempo histórico, isto é, num comple-

xo de condições sob as quais ocorre a sua *ação*. Em suma, a fenomenologia e o materialismo histórico constituem o modo peculiar da interrogação sartreana porque essa associação metodológica aparece como adequada para dar conta da articulação entre conduta existencial da subjetividade, experiência histórica da liberdade e práxis individual/coletiva. É o que François Noudelmann denomina “realismo filosófico” em Sartre.¹

Há um texto de Sartre que devemos privilegiar no acompanhamento dessa articulação: *Verdade e Existência*, escrito em 1948, num momento em que se vão tornando mais concretas as implicações históricas da ontologia de *O Ser e o Nada*, desenvolvidas em ensaios da época e depois explicitadas na *Crítica da Razão Dialética*. O para-si como negação do em-si assinala um distanciamento que está presente no conhecimento. É por isso que a noção de verdade não pode ser tratada de forma exclusivamente objetiva nem exclusivamente subjetiva. Para colocarmos a objetividade plena no domínio do em-si seria preciso que coincidíssemos com ele para realizá-la: seria preciso que o para-si viesse a se tornar em-si. Também não podemos conferir à verdade um caráter totalmente subjetivo porque o ser do para-si, caracterizando-se pela negação, não seria suporte adequado para uma verdade objetiva – para uma concepção “realista” da verdade. O lugar da verdade não é nem o em-si nem o para-si, mas a própria distância entre ambos. A realidade com a qual o ser humano se relaciona, as coisas e si mesmo, se constitui nessa distância e o conhecimento é uma das formas que ela assume.

Portanto não há muito sentido em dizer que o homem está afastado da verdade ou que haveria uma distância entre o sujeito e a verdade do objeto. Temos de abandonar essa concepção de sujeito e objeto como coisas ou substâncias que se contrapõem com densidade de ser equivalentes, e que têm de se comunicar ou se corresponder para que disso resulte a verdade. Para a consciência intencional, que nada é em si mesma senão a projeção transcendente para as coisas, consciência

1 “Fidèle à son ambition d’un réalisme philosophique, Sartre cherche à définir l’homme dans sa réalité matérielle. Avec la phénoménologie, l’auteur de *L’Être et le Néant* a trouvé la voie d’une philosophie qui part du concret; avec le matérialisme historique, l’auteur de *Critique de la Raison Dialectique* saisit l’action humaine au sein des déterminations économiques. L’interrogation ontologique de l’Être devient une définition critique de la matière.” (Noudelmann, F., s. d., p.81).

das coisas, a verdade é originalmente *haver* alguma coisa, todas as coisas que aparecem em seu ser.

O que nos faz crer que a verdade se identifica com o Ser é que, com efeito, tudo que é para a realidade humana é na forma da verdade (essas árvores, essas mesas, essas janelas, esses livros que me rodeiam são verdades) porque tudo que é para o homem surgiu na forma desse 'há'. *O mundo é verdadeiro*. Vivo no verdadeiro e no falso. Os seres que se manifestam diante de mim se oferecem como verdadeiros, e às vezes, depois, se revelam como falsos. O para-sí vive na verdade como o peixe na água. (Sartre, 1996, p.52)

Que tipo de relação entre o homem e a verdade está suposta nessas asserções aparentemente tão otimistas e, dir-se-ia, epistemologicamente ingênuas? Nada que nos faça atribuir ao sujeito uma função contemplativa, a partir da qual a verdade lhe seria *dada*, como uma oferta do Ser ou dos deuses. A verdade é o *elemento* do homem, como a água do peixe, porque *na* verdade o homem se move numa constante tarefa de revelação, que inclui tanto o que posso revelar claramente a mim mesmo quanto o que, revelado de modo obscuro, mostra-se depois um engano. Mas todas as aparições são verdadeiras no sentido originário de um desvelamento, processo de sucessão, de afirmação, de reiteração, de correção de todas essas aparições, que manifestam sempre esse *haver*, ou esse contato primário com o Ser. Por ser processo, é história. Já no plano da identificação das coisas a verdade é inseparável da história, está incorporada no modo como a realidade humana se faz histórica. "Assim, a verdade não é uma organização lógica e universal de 'verdades' abstratas: é a totalidade do Ser na medida em que se manifesta como um *há* na historialização da realidade humana." (Idem, p.55) Esse acontecer histórico de toda e qualquer verdade é que faz com que o homem viva *historicamente* na verdade como peixe na água. *Historicamente* significa: num processo constante de desvelamento daquilo que pode *acontecer* na relação distanciada entre o em-si e o para-si.

Historicamente possui ainda um outro significado. A conduta desveladora da verdade, que Sartre chamará de *comportamento verificante*, por ser histórica, se dá na esfera da intersubjetividade. Descobrir a verdade significa apontá-la a outros, apresentá-la para que a incorporem como o já desvelado, assim como eu mesmo incorporo uma verdade ao vê-la pela visão do outro que a aponta para mim. É nesse jogo de objetivação do subjetivo, seja no que se refere à minha visão, seja no que diz respeito à visão do outro, que ocorrem o conhe-

cimento e a verdade. A intersubjetividade é assim essencial à objetivação da verdade. Podemos mesmo dizer que o juízo pelo qual manifesto a verdade visa sempre ao outro, pretende sempre comunicá-la ao outro. A cada um basta a *visão*; se a enuncio judicativamente é porque desejo passá-la a outro, quero que ele veja através da minha visão, e mesmo já foi para isso que exercitei primeiramente a minha própria visão: na intenção do outro, e na intenção da reciprocidade em que, relacionando-nos todos a um mundo comum, apontamos uns aos outros aspectos desse mundo. Assim, o mais freqüente não é propriamente a *descoberta* da verdade; é a sua visão por intermédio da visão do outro, é ver o já visto. Sartre procura agregar à análise heideggeriana do desvelamento da verdade esse elemento intersubjetivo em que o procedimento acontece: o desvelamento é sempre também *para-outro*.

O ato que precede essa doação da verdade ao outro é manifestação de liberdade: não sendo a verdade fruto da contemplação, é na atividade humana que ela se produz. Na origem está ligada a um ato absoluto: assim ela é manifestada pela primeira vez, com o total empenho do sujeito, como a rotação da Terra para Galileu, que nisso jogou sua vida. E por isso era uma verdade viva, que depois de assimilada e cristalizada num conjunto de crenças "objetivas" tornou-se verdade morta, simples enunciação do óbvio. É preciso remontar a esses instantes originários da verdade como ato para aquilatar a sua relação com a liberdade. O fundamento da verdade é a liberdade. Isto significa que, sendo a verdade referida ao ato subjetivo, entendido como algo que emana da liberdade originária do sujeito, e levando em conta que todo ato se inscreve num projeto pelo qual o sujeito antecipa a si mesmo na sua condição de ser-para, a verdade relaciona-se com a liberdade através do projeto. Toda verdade tem o mesmo caráter antecipador do projeto, e é a partir dessa antecipação que devemos entender o processo de revelação do Ser. Ora, na conduta interrogante ou comportamento verificante, o que mais originariamente se antecipa e se mantém é a *questão*. Dito de outro modo, a interrogação e a verificação são os elementos que mais importam para a conduta cuja finalidade é a busca da verdade. Nesse sentido, a ignorância é o fundo sobre o qual se constrói essa busca. Trata-se no entanto de uma ignorância que *se sabe tal* e que por isso cultiva a questão ou a interrogação. É a ignorância a partir da qual se pode constituir todo saber.

Quando Sócrates diz 'só sei que nada sei', essa modéstia é ao mesmo tempo a afirmação mais radical do homem, pois supõe que *tudo* está por

saber. Assim, a ignorância não provém de uma recusa por parte do mundo, que me ocultaria seus segredos: pelo contrário, todo o Ser está presente a mim desde minha aparição..." (Idem, p.79)

Todo o Ser está presente à minha liberdade: o conhecimento da verdade não apenas remete ao ato livre mas também ao risco nele implicado. Esta é mais uma razão pela qual a verdade não é contemplação de abstrações e sim um projeto comprometido, isto é, uma ação. Pois a liberdade como fundamento da verdade implica que posso abster-me do compromisso com o conhecimento. Posso permanecer em dúvida ou desinteressado. Ao decidir conhecer, decido agir. E como o faço a partir da ignorância, tenho de estar de alguma forma *ciente* de que tudo está por saber e de que esse projeto de saber é inseparável da expectativa do risco. Tomemos, por ex., a possibilidade do erro: trata-se de um risco constitutivo do próprio saber. Sem a possibilidade do erro a verdade não seria possível e sim necessária. Não seria, portanto, um projeto vinculado à minha liberdade. Esse é o risco de Sócrates, e é o risco do conhecimento entendido como projeto existencial de busca da verdade. Nesse sentido, a verdade supõe a conduta que a interroga interrogando o Ser; o comportamento que a verifica a cada passo. Que esse percurso seja pontuado pelos erros não deve surpreender-nos: a verificação da verdade supõe a possibilidade do erro para um ser finito e contingente. Superar o erro e reiterar a verdade é o próprio teor da experiência histórica. Ou seja, o Ser está presente a nós para que superemos a ignorância pela liberdade de projetar o conhecimento. Sendo essa a função do para-si, nada mais contraditório do que nos acomodarmos na não-verdade ou na ilusão de alguma imagem coagulada de nós mesmos. Podemos fazê-lo porque podemos decidir não saber. Já que a liberdade é o fundamento da verdade, está em nossa liberdade a possibilidade de instaurar a não-verdade. A má-fé, se a definimos como adoção alienada de uma imagem de si hetero-determinada, é um tipo de instauração livre da não-verdade. Por isso não se trata simplesmente de uma mentira, e não apenas porque o enganador e o enganado coincidem na mesma pessoa, mas principalmente porque na origem da fixação de uma imagem de si, tida como inelutavelmente determinada, está a livre decisão tomada pelo sujeito de *determinar-se* de forma análoga àquela em que *um outro* o determinaria. Isto não significa que não haja determinação externa. O mais importante a notar aqui é a possibilidade de que o sujeito venha a exercer a liberdade no sentido de anulá-la: para que isto faça sentido é preciso que o ato livre seja sentido como deter-

minação externa. A má-fé repousa também nessa possibilidade de viver o processo de auto-identificação como extraposto. É precisamente esse jogo, no caso perverso, entre interioridade e exterioridade, que liga a dimensão subjetiva da conduta de má-fé às condições sociais e históricas que objetivamente a sustentam, e até mesmo a exigem. Isto significa que se trata de uma conduta indissolúvelmente subjetiva e histórica, na medida inclusive em que a má-fé é uma maneira de o sujeito objetivar-se diante de si e diante dos outros. A má-fé, como toda conduta, é *significante* porque opera, age na construção de uma significação do sujeito. O modo como me conduzo constitui o meu processo de ser para mim e para os outros, e a parte "íntima" desse processo é apenas o reverso do seu lado histórico. Quando pensamos sobre a intersubjetividade na sua dimensão histórica, esse compromisso com a verdade como encarnação da liberdade de cada sujeito produz o conflito. Em cada processo singular de totalização, o sujeito projeta sua liberdade. Nessa dinâmica de historialização da individualidade ocorre o choque das liberdades, já que o campo prático aparece para cada um e para todos como o meio em que se exercerá a liberdade. As diversas projeções da liberdade limitam-se reciprocamente e este é o motivo pelo qual o empreendimento *comum*, um projeto político-revolucionário, por ex., corre sempre o risco de se esfacelar no próprio curso de sua realização – ou então tende para o controle hegemônico de individualidades que se impõem circunstancial e provisoriamente. A identificação livre com a história de que participa produz, em cada indivíduo, visões diversas de si e dessa história, que ele no entanto constrói em comum com os outros. A alteridade histórica é ocasião de dramatização concreta das relações humanas.

Aqui encontramos a ligação profunda entre conhecimento e ética. Posso renunciar ao conhecimento, posso rejeitar a verdade sem que isso signifique necessariamente professar o erro. Basta que não queira saber, isto é, que não queira assumir a responsabilidade pela verdade, pelo desvelamento. Assim, permaneço na ignorância *do que há para saber*, o que é bem diferente de permanecer na ignorância pura e simplesmente. Estamos no mundo e, como o elemento verdade em que vivemos, ele é sempre *já cognoscível*. Ignorar significa *saber que tudo está por saber*, e isto nos faz responsável pela nossa ignorância, como os interlocutores de Sócrates são responsáveis pela pseudoverdade em que desejam permanecer. Toda ignorância é socrática ou: nunca se ignora a própria ignorância. Ora, só permanece na ignorância aquele que a ignora como tal. Nosso desconhecimento

pode ser muito grande, mas a ninguém é dado desconhecer a própria ignorância, isto é, não procurar saber. Mas posso, pela estratégia da má-fé, deter-me no não-saber, o que é o mesmo que desejar não saber. E o faço por medo da verdade, que é no fundo o medo da liberdade. Assim procede, por ex., aquele que tem os sintomas suficientes para suspeitar da doença, mas se recusa, por via de mil estratagemas, a saber que está doente, adiando indefinidamente o diagnóstico médico, por ex. Não se trata de uma ignorância total, porque se conhece a possibilidade. Mas enquanto estiver restrita à possibilidade, a doença não precisará ser enfrentada, não precisarei decidir como me conduzirei diante dela. Na relação entre o medo da verdade e o medo da liberdade não está em jogo uma ligação entre duas dimensões vinculadas extrinsecamente, como o conhecimento e a moral. Há uma *atitude* que prevalece quando, recusando a verdade, recuso também a consequência de ter que me assumir conforme a verdade conhecida. Não se trata sequer de uma relação entre conhecimento e modo de vida, como quando dizemos que alguém pode viver ou não de acordo com as virtudes que apregoa. Sendo o conhecimento já uma ação, estando a verdade vinculada ao ato de instaurá-la ou de desvelá-la, não se trata de conhecer a verdade e (depois) agir de acordo com ela, como uma prática se segue a uma teoria. Ao me conhecer me conduzo e ao me conduzir me conheço. Sou o que faço e faço o que sou. Afinal, é por isso que todo conhecimento é histórico. A verdade é inseparável de uma certa conduta interrogadora e verificante: se é assim no que se refere às coisas, muito mais o será no que concerne a mim.

A dificuldade presente nessa relação entre verdade e liberdade, ou entre conhecimento e responsabilidade, é que não me sinto, e de fato não sou originariamente responsável pelo que é. Não criei o mundo nem o desejei assim como é; por que me sentiria responsável? E no entanto carrego esse fardo. Apesar de não ter dado origem a nada do que é, é como se tudo fosse para mim, porque não há um só dos meus gestos que não me revele algo do mundo. Assim, ao querer me colocar como estranho, acabo por me sentir omissor. Talvez seja essa a contrapartida ética da intencionalidade. Todas as coisas são para mim a partir da consciência que delas tenho, e o modo de ser de minha consciência, portanto de minha subjetividade, consiste nessa transcendência em relação às coisas. Se tudo que sou consiste nisso, como poderia ignorar as coisas e o mundo? Como poderia ignorar a história? Aquela árvore existe para mim porque, estando lá fora, minha consciência é puro gesto de transcender-se em direção a ela. As-

sim também a opressão, a injustiça, a guerra, existindo lá fora, minha consciência se transcende na direção do mal, mas tento interromper essa trajetória, tento ignorar, porque aquilo de que não tenho consciência não existe. Assim, simplesmente, não *quero* saber. Se não sei, não tenho responsabilidades, nem tenho que tomar posição a respeito. O problema é que vivemos na verdade histórica como o peixe vive na água. E assim como o peixe não pode ignorar a realidade do seu elemento, assim também não podemos ignorar a realidade histórica e a verdade histórica que nos é dado viver. A ninguém é dado ser inocente, por mais que a inocência tenha sido proclamada como ideal de conhecimento, desde que Adão e Eva deram início ao sofrimento humano ao comerem da árvore do bem e do mal, o que os fez perder a inocência, isto é, desde que não podemos mais alegar o *desconhecimento* do bem e do mal, que seria o *conhecimento* inocente, aquele da verdade alheia ao bem e ao mal.

Inocência = ausência de responsabilidades. Um inocente é aquele que não é responsável por esse crime, por aquela falta. Alguns seres são mantidos artificialmente num estado de não-responsabilidade relativamente ao mundo. Assim, esses seres são a imagem viva do que o homem desejaria ser. Manifestam a possibilidade de não se ter nenhum vínculo com o mundo. (Idem, p.129)

Esse desejo manifesta uma opção moral pela ignorância, como se a sabedoria consistisse principalmente em ignorar. Deixemos o saber para Deus que cria e conhece inseparavelmente, e assim deveria ser verdadeiramente o único responsável por tudo. O ideal contemplativo não aspira a outra coisa: contemplar numa instância longínqua o saber e a responsabilidade, igualmente distanciados de mim e de minha liberdade. No ideal contemplativo, a verdade teria a ver com a passividade daquele que a contempla, nunca com sua ação e com sua liberdade. A verdade deixa de ser uma responsabilidade porque deixa de ser uma tarefa. O conhecimento se separa da responsabilidade moral.

A insistência com que uma certa tradição procura separar conhecimento e moral certamente tem a ver com a configuração da responsabilidade. Quando suponho que as práticas humanas governam-se por critérios que não podem ser conhecidos *teoricamente*, o que está em jogo é tanto a separação entre objetividade e responsabilidade quanto a associação desta a critérios de discernimento que acentuam o caráter flutuante e relativo da responsabilidade moral. Sartre pretende mostrar o vício inerente a essa demarcação que no limite é entre intelectualismo e voluntarismo, indicando que a *ação* é o âmbito

em que ocorrem os atos de conhecimento e os atos morais. O modo de estar no mundo representado pela conduta cognitiva não pode separar-se da conduta moral porque o processo de existir consiste na unificação subjetiva dos vários modos de conduta. Dito de outro modo, a identidade é *sintética*. Essa produção de síntese decorre do caráter dialético da existência histórica. O sujeito não é, ele se faz, e isto significa que ele *atua* na unificação sintética de si mesmo. É necessário então redefinir a identidade como o modo pelo qual o sujeito se produz. Não há identidade; ela é o si do para-si no processo do fazer-se, já que o *para-si* é esse constante chegar a si mesmo, que nunca se completa. Dito de outro modo, o conhecimento da identidade é o conhecimento dos meios de sua produção histórica, pois é na trama histórica concreta que se efetiva a historicidade como possibilidade ontológica. Temporalização e historização formam afinal o mesmo processo no fazer-se do indivíduo histórico. Assim, essa indissolubilidade de fato entre indivíduo e história não permite que o conhecimento do indivíduo e da história seja separado da ação, pois todo indivíduo é *agente histórico* e a história é sempre o âmbito da *ação*.

É curioso notar que, embora a ciência moderna tenha se constituído contra o ideal contemplativo tal como era definido na Antiguidade e na Idade Média, a ideologia objetivista e a neutralidade científica derivadas da racionalidade técnica também encorajam a separação entre conhecimento e responsabilidade moral. O cientista é responsável pela verdade enquanto circunscrita ao âmbito teórico e científico, como se tudo que ultrapassasse esses limites não dissesse mais respeito à verdade, ou pelo menos àquela verdade estritamente técnico-racional. O objetivismo cientificista se coloca nesse sentido como uma atitude decididamente anti-histórica, qualquer que seja o peso da referência ao progresso histórico na formação da ideologia cientificista. Com isto fica inviabilizada qualquer reflexão acerca da ética do conhecimento. Ora, nunca se enfatizará suficientemente como essas duas dimensões – ética e conhecimento – estão unidas em Sartre. É a separação indevida que faz aparecer "um tipo de homem que *escolhe ser abstrato*, isto é, *saber* o verdadeiro segundo sua estrita forma de instrumentalidade e sem desvelamento. (...) O [homem] abstrato *raciocina*, não porque não veja, mas *para não ver*. (...) Assim pode *conhecer* tudo, ignorando *tudo*" (idem, p.135). O homem abstrato, mesmo se refinadamente teórico, está inteiramente afastado da verdade como projeto existencialmente escolhido e historicamente definido. É essa a diferença que Sartre quer ressaltar com a oposição entre *raciocinar* e

ver. O raciocínio nesse caso seria a sistematização abstrata de verdades já vistas, aquelas que foram em algum momento vivas, mas que morreram e foram jogadas na vala comum das crenças tornadas triviais ou ideologicamente inquestionadas. O caráter revelador que outrora eventualmente possuíram congelou-se em mera instrumentalidade. Aquele que apenas raciocina, portanto, nem sequer vê pelos olhos do outro. Incapaz de visão, apenas usa o já visto, serve-se mecanicamente daquilo que não é capaz de compreender. Assim se constitui o *conhecimento* no seu sentido mais degradado: um quadro mecânico-instrumental de idéias mortas.

Ora, assim como se pode degradar o conhecimento das coisas a esse ponto, da mesma forma se pode degradar o conhecimento de si. Ainda mais se levamos em conta que a consciência, antes de ser conhecimento, é existência. Entenda-se por isto que somente se pode tematizar a consciência surpreendendo-a como consciência temática das coisas nos modos intencionais. Ou seja, somente de maneira indireta pode-se apreender a consciência. E essa focalização oblíqua somente apreende algo quando se orienta pelo fazer-se sujeito do indivíduo concreto através do projeto fundamental do para-si que é tornar-se esse *si para* o qual se dirige. É claro que o tornar-se totalmente si mesmo do para-si implicaria deixar de ser *para si* e transformar-se em em-si, ou em em-si-para-si. Esse anelo de sedimentação ontológica não pode ser alcançado, e o desejo de aproximar-se dessa situação definitiva é causa de grandes problemas éticos. O para-si não pode totalizar-se sem deixar de ser para-si. Assim como a história não pode totalizar-se sem deixar de ser história como *de vir* e tornar-se puro *ser*, assim também o para-si não pode realizar-se no seu si para o qual ele tende sem perder o movimento que o define como projeto e temporalização. É portanto em relação ao conhecimento de si mesmo que a verdade como projeto da liberdade aparece com traços ainda mais nítidos do que no plano do conhecimento das coisas. Até porque esse projeto da verdade de si mesmo está obrigatoriamente presente em todo desvelamento da verdade viva das coisas. Há de se encontrar um modo de inteligibilidade em que a fenomenologia das descrições objetivas e a dialética do compromisso entre sujeito e objeto venham a convergir, superando duas posições reducionistas: o objetivismo naturalista e o idealismo conceitualista.

A liberdade está na origem do projeto de si do para-si. Mas nesse caso, qual seria essa verdade da qual a liberdade é fundamento? Pelo que vimos, não pode ser nenhuma cristalização objetiva do si do

para-si. Essa verdade portanto só pode estar no movimento do para-si para tornar-se si-mesmo. É um movimento governado pela liberdade, entendendo-se que a liberdade nega os sucessivos estágios em que o para-si se deteria em seu movimento para consolidar-se em-si. A liberdade portanto, embora originária, não é um estado ou um predicado, mas sim um movimento. É o próprio movimento indicado no *para* do para-si. Como esse movimento constitui o ser do para-si de modo a que ele nunca *seja* constituído, o próprio para-si se define pelo movimento que o faz ser. Esse movimento é a ação da liberdade ou o agir da consciência livre na história. A liberdade é o fundamento da verdade do para-si enquanto essa verdade se constitui na história. A esse projeto de ser que se constitui para realizar-se na história Sartre chama *historialidade* ou *historialização*. "Chamarei historialidade o projeto do para-si a respeito de si mesmo na história."⁷ Esse projeto pelo qual o para-si se historializa, está sempre em relação de tensão com a historicização do mesmo projeto, isto é, com a maneira pela qual ele se tornará objetivo quando inserido no processo histórico. É como se a dimensão "objetiva" da história traduzisse a decisão subjetiva nos termos da estrutura maior do "espírito objetivo". Isto quer dizer não apenas que a liberdade da consciência deve haver-se com a adversidade própria da facticidade, como também que ela corre o risco de ser subtraída a si mesma e traída na esfera das determinações objetivas. Essa ausência de saber que faça a ponte entre o projeto subjetivo e a historicização desse projeto constitui o fundo de ignorância do para-si acerca de si mesmo, e a partir da qual *tudo está por se saber*. Implica também o risco inerente ao projeto que o para-si faz para si mesmo tanto a partir do que sabe de si quanto a partir do que ignora acerca de si mesmo. Não há possibilidade de qualquer testemunho onisciente de si acerca de si. O projeto, ou a sucessão dos projetos, forma o processo de revelação que constitui a dimensão histórica da consciência que o sujeito tem de si mesmo. Sua verdade e sua identidade. Assim, a verdade do sujeito brota diretamente da liberdade pela qual ele se institui como tal ao constituir seus projetos, ao escolher-se como aquilo que virá a ser e que já é no modo de não-sê-lo ainda. E que de fato nem sabe se será. A responsabilidade pela verdade de si não corresponde um poder de conduzir-se segundo o rigor de um projeto.

⁷ Idem, p.159. Historialidade distingue-se de *historização*, que é "a passagem da historialização à objetividade" (p.160). Historialização é a dimensão subjetiva do projeto; historicização é a inserção desse projeto nas condições objetivas da época.

Este tem muito de um lançar-se, e pouco de um dirigir-se linearmente numa direção preestabelecida. Como já vimos, o *para* do para-si indica direção, mas indica igualmente separação, de modo que há uma distância avassaladoramente contingente na travessia das mediações que levam o sujeito ao encontro de si mesmo, ou à realização do seu si. A liberdade histórica defronta-se com a adversidade e a opacidade do mundo. Daí a enorme complexidade inerente ao projeto de verdade do para-si: à sua identificação como construção concreta da identidade. Sabemos que o processo de identificação e de verificação de si mesmo é histórico porque a história é o elemento da liberdade. Mas isso é apenas um começo modesto diante da tarefa de constituir compreensivamente essa identidade. Daí a relevância da compreensão da própria conduta interrogante como a ignorância a partir da qual se estrutura o compromisso com o saber e com a verdade, como projeto fundamental da verdade sobre si.

A *compreensão* refere-se sempre a um processo e é a antítese do saber absoluto, seja no sentido idealista do espírito absoluto, seja na acepção de uma história realizada. Desse modo, quando falamos em unificação sintética como produção da identidade histórico-individual, não se deve entender por isso que a produção de sínteses seja uma finalização do processo ou uma conciliação definitiva das oposições que constituem o movimento dialético. A unificação sintética das diferenças deve permitir pensar na totalização das oposições como algo que não se encerre numa totalidade fechada. Daí a diferença entre totalização e totalidade. Assim como a totalização não é redução do processo a uma totalidade acabada, também a unificação sintética não é a redução da multiplicidade à unidade. A inteligibilidade exige totalização e unificação; mas precisamente porque se trata de inteligibilidade de um processo dialético, esse tipo de conhecimento não pode aspirar nem à totalidade nem à unidade. De nada adianta conceber a história como dialética e postular um conhecimento histórico segundo cânones analíticos. É a própria inteligibilidade que deve tornar-se dialética para corresponder às exigências de compreensão do processo objetivo. No conhecimento da história, e no conhecimento do indivíduo na história, o que está em questão é sempre a totalidade, que no entanto somente se dá no modo da totalização. Por isso nunca se trata de agregar partes para formar um todo, mas de compreender a permanência das oposições, das diferenças e dos conflitos como elementos de uma totalidade sempre em curso de totalização. "Se a totalização é realmente um processo em curso, ela se opera por toda

parte. Isso quer dizer, ao mesmo tempo, que há um sentido dialético do conjunto prático (...) e que cada evento singular totaliza em si mesmo esse conjunto na infinita riqueza de sua singularidade." (Sartre, 1985, p.26) É preciso compreender a articulação de sentido entre a totalidade e a singularidade. Não se pode perder de vista o sentido da totalidade: isto significa, precisamente, recusar para uma totalidade um sentido absolutamente dado, já que isto equivaleria a atribuir uma significação fechada a um processo aberto. Mas se o sentido do conjunto é inseparável da forma como ele se totaliza, é preciso compreender a função que desempenham na formação do sentido totalizante as "partes" que constituem essa totalidade em curso. Ora, tais "partes" são denominadas singularidades exatamente porque são capazes de totalizar. Trata-se de algo mais do que a simples relação entre o particular e o universal. O evento singular totaliza singularmente a totalidade: isto significa que o sentido da totalidade não é independente dessas totalizações singulares, que uma visão analítica consideraria parciais, mas que numa abordagem dialética devem ser compreendidas como totalidades dentro da totalidade. É pela totalização singular que se define o sentido da totalidade, e ao mesmo tempo a produção singular de totalidades define o processo de totalização. A rigor não se pode falar, portanto, nem de *partes extraparte* nem de um todo formado de partes. Trata-se antes de uma sintetização (não de uma síntese) de dois percursos de um mesmo processo: totalizações singulares como movimentos diversos de formação da totalidade. A complexidade que afeta a descrição sartreana desse processo advém da dificuldade de se compreender a articulação das mediações entre indivíduo e totalidade sócio-histórica. Sendo um indivíduo um agente histórico, ele não pode ser considerado como uma parte; sendo a história um processo, ela não pode ser considerada um todo. No entanto, não bastaria introduzir alguma dinâmica nessa relação. É preciso considerar uma reciprocidade ativa na maneira pela qual o indivíduo produz a totalidade e a totalidade produz o indivíduo. É por essa razão que nas duas instâncias deve-se falar em totalização. Pois o indivíduo produz a si próprio ao produzir a totalidade, e a totalidade produz o indivíduo na medida em que é afetada por ele. É nesse processo que o indivíduo se identifica na sua singularidade pela totalidade na qual está inserido e que contribui para produzir, ao mesmo tempo em que essa totalidade se forma pela ação das totalizações singulares que ocorrem por diferenciação. O homem não é um império num império, mas é um processo dentro de um processo. Pois de alguma maneira se pode dizer que a

incompletude do para-si, de cada para-si, é uma representação singular da incompletude constitutiva da totalidade em curso. Isto não significa de forma alguma que o indivíduo apenas reflete necessariamente a realidade total: a singularidade individual é irreduzível. O que Sartre recusa é associar essa irreduzibilidade a uma ininteligibilidade do individual ou das relações entre o indivíduo e a totalidade. Uma inteligibilidade dialética por assim dizer plenamente consciente de seu próprio alcance, efetivamente senhora de seus próprios procedimentos, com seus poderes criticamente estabelecidos deve ser capaz de desvendar a rede de mediações que constitui a expressão singular do universal. A inteligibilidade dialética consiste "no esforço de descobrir no seio do próprio evento as interações que constituem a singularidade do processo a partir da singularização das circunstâncias. É *por via do projeto* que os condensa que os campos mediadores recebem um novo estatuto de eficácia" (idem, p.59).

Se o "realismo" de Sartre implica sobretudo nessa consideração da totalidade como totalização e do singular como singularização, é claro que esse caráter processual terá também de estar presente no conhecimento, o que afasta definitivamente qualquer pretensão de totalização teórica. É essa uma consequência da concepção de verdade como o "elemento": o saber consiste muito mais em saber que há o que saber, isto é, o que podemos vir a saber, do que na realização do conhecimento na sua presumida integralidade. Assim, quando o materialismo histórico se associa à fenomenologia na trajetória sartreana, permanece a conduta interrogativa que em *O Ser e o Nada* constituía a direção da ontologia fenomenológica. É a fenomenologia que assegurará sempre que a descrição do movimento dialético não venha a se reduzir à afirmação de uma lógica do devir. Oposições concretas, contradições concretas, e constitutivas da realidade, nos previnem contra a concepção da dialética como o itinerário direto rumo à conciliação de todos os conflitos no absoluto. Uma tal teleologia se opõe ao conhecimento real, como a prevalência do *a priori* se opõe à constituição da experiência. A conduta interrogante se faz inteligibilidade dialética exatamente porque a história nunca repousa de suas tensões. E assim as interrogações radicalmente antropológicas nunca serão substituídas por uma ciência que se constitua como um conjunto definitivamente coerente de respostas.

Para que o para-si? Para que existe o homem? Pergunta que se volta sobre si mesma porque o próprio *para que* surge no mundo através do para-si. Ou seja, o homem é o ser em quem o próprio ser está

em questão. Portanto a pergunta *para que* não pode ser feita a respeito do homem do mesmo modo que seria feita a respeito da natureza. Porque nessa pergunta já o próprio homem e o seu destino estão originariamente envolvidos. Como se poderia responder à pergunta *para que* a respeito de um ser em quem a liberdade originária indetermina por princípio aquilo *para que* ele existiria? Mas o caráter irrespondível da pergunta é, também ele, constitutivo do para-si. É o compromisso íntimo e direto que o para-si mantém consigo mesmo através de sua liberdade que impede a objetivação, isto é, impede que ele transcenda a sua totalidade e responda a partir da visão exterior de uma totalidade concluída. A impossibilidade dessa totalidade totalizada está na historicidade como dimensão concreta da existência, que devemos entender como o processo de construção da identificação histórica de si. O que quer que venhamos a conhecer desse processo – e nunca esse conhecimento será completo – já sabemos pelo menos que a liberdade é a única fonte capaz de lançar alguma luz sobre a subjetividade e sua intersecção com a história.

O homem é o ser em quem o próprio ser está em questão. O indivíduo é aquele em quem a própria individualidade constitui a mais radical de todas as questões que sobre ele se possa fazer. E isso porque há uma equivalência entre as questões: *o que é o indivíduo?* e *o que é a história?* Tal equivalência aparece, no plano ontológico, não como algo a definir, mas como algo a ser descrito fenomenologicamente como um modo originário de existir. E como a historicidade é uma dimensão intrínseca da existência, a descrição concreta deve coincidir com a encarnação histórica. Conseqüentemente a passagem da historicidade como dimensão estrutural à história na sua efetividade já está de alguma forma contida nas possibilidades da descrição fenomenológica dessa encarnação. A inteligibilidade dialética (se inteiramente constituída numa antropologia autêntica) conteria e superaria a ontofenomenologia e o materialismo histórico. Embora Sartre não tenha realizado esse projeto, não devemos perder de vista o alcance pretendido. Não se trata apenas de ultrapassar a ontologia da existência na direção de um materialismo histórico metodologicamente aprimorado. Trata-se de criar as condições para uma nova inteligibilidade da história tal como Sartre a entende: não como totalidade resultada, mas como totalização resultante de todos os projetos singulares de vida histórica, isto é, de totalizações individuais. É nessa intersecção viva entre o universal e o singular que temos de encontrar a compreensão da realização histórica do universal concreto.

A efetividade do devir humano está em que “o processo histórico sustenta e conduz o homem que o faz” (idem, p.75). O indivíduo histórico é o ser em quem o próprio ser histórico está permanentemente em questão, a qual se manifesta na configuração das mediações entre ser *conduzido e sustentado* pela história e, ao mesmo tempo, *fazê-la*. O *ser* e o *fazer* identificam-se ontologicamente pelo primado da existência, e historicamente pela inseparabilidade entre sujeito e agente. O sujeito se constitui pelas determinações históricas que o sustentam e o conduzem; ao mesmo tempo, como o efeito concreto dessas determinações depende do modo singular como cada sujeito as interioriza e as exterioriza, é a ação desse sujeito que molda singularmente a sua própria determinação. Todo contexto histórico se define como relação entre o advento do sujeito e a facticidade que o precede objetivamente. Isto significa que há de se levar em conta tanto a precedência e a independência da facticidade quanto o modo singular pelo qual o sujeito a apreende. Não há situação histórica que não se configure pela resignificação e transcendência da facticidade, mesmo quando isso se resume apenas à reiteração do *status quo*. Ora, a apreensão singular da facticidade faz parte do processo de identificação histórica. O significado identitário do sujeito se produz na transfiguração histórico-subjetiva das determinações da facticidade. A relação entre identidade produzida historicamente e a existência como projeção da liberdade na facticidade é a práxis entendida na acepção geral de prática da subjetividade ou modos de objetivação da subjetividade, em que interagem dialeticamente os momentos constituinte e constituído – o *fazer* a história e o *ser determinado* por ela.

A consideração simultânea desses dois momentos torna inteligível a relação dialética entre a liberdade e as condições do seu exercício que prescrevem de fato os limites da transcendência em toda práxis. O caráter dialético dessa relação nos permite compreender porque a *livre* transcendência da facticidade é *limitada* pelas circunstâncias da ação concreta. A práxis inclui determinações negativas inerentes ao caráter circunstancial da ação. Por isso é que podemos sempre “reavaliar” as ações dos outros, dizendo, por ex., que tal indivíduo ou tal grupo *podariam* ter agido de outro modo – e eventualmente conseguido melhores resultados. Mas na prática concreta as possibilidades e as limitações conjugam-se nos mesmos atos dentro de um processo de totalização possível. “Assim os limites da superação são de um lado os dados superados e de outro as estruturas transcendentais do campo prático: não se supera qualquer coisa na direção de qualquer coisa;

supera-se *isso* na direção *daquilo*" (idem, p.93). Essas circunstâncias concretas da ação concreta é que definem em cada caso singular o exercício da liberdade *situada*. E a identificação histórica do sujeito é o processo pelo qual ele se ganha e se perde a partir das possibilidades livremente projetadas e que são realizadas dentro dos limites que definem as situações históricas de exercício de liberdade. Nesse sentido, o *projeto* que em *O Ser e o Nada* define o sujeito como *possibilidade* segundo uma ontologia do *processo* e não do *ser*, ganha na *Crítica da Razão Dialética* uma dimensão histórica correspondente à singularização concreta que é a liberdade na facticidade, práxis vivida como encarnação singular.

Há possibilidades "reais" de ressignificar a facticidade objetiva: a contradição entre possibilidade e realidade é superada, na sua oposição lógica, pela transcendência como processo de temporalização e historialização. Mas a transcendência histórica não é a dissolução da contradição, nem a conciliação dos opostos. Se a ação é *determinada* pelos obstáculos que ela *supera*, isso quer dizer que a história real não é constituída por oposições externas (tese e antítese em relação de completa exterioridade recíproca), mas por um processo de *alteração* do mesmo, no sentido de uma afirmação recíproca dos contrários, um necessitando do outro para consolidar sua identidade. Num mundo em que cada um existe para o outro, a afirmação da identidade se faz pelo encontro dessa identidade em outro. A identidade é *histórica* porque as relações concretas de alteridade se constituem na práxis, e é nela que o sujeito realiza o processo de auto-identificação, ou de encarnação singular num contexto de pluralidade contraditória, isto é, de conflito.

A alteridade como conflito define o conjunto das práticas humanas. "A práxis individual se integra necessariamente no conjunto das práticas humanas que ela encarna singularmente e que a encarnam incorporando-a" (Noudelmann, p.123). A relação entre a liberdade originária e os limites do seu exercício é a dialética da alteridade, se a entendemos como relação encarnada. Sendo a encarnação individual sempre uma totalização singular, a sua inserção no "conjunto das práticas humanas" é conflituosa. Isto significa que quando esse conjunto por sua vez incorpora a práxis individual como totalização, ele próprio se estabelece como diferença entre as práxis individuais. A totalidade das diferenças é processo de totalização porque é a integração dialética da diversidade. Fusões de liberdades diversas são momentos do processo, nunca conciliações definitivas e superações absolutas. Desta

forma, a mais estrita individualidade depende, na efetivação prática de si, do conjunto de práticas no qual se insere. E a sua irreduzibilidade (o fato de não ser mero reflexo da totalidade) provém de que totaliza à sua maneira esse conjunto do qual depende. Há portanto uma dialética entre autonomia e dependência que decorre simplesmente de não ser o sujeito "parte" ou "substância", mas processamento totalizador no interior de uma totalização histórica que o envolve. Essa totalização histórica que *envolve* o sujeito, longe de ser um invólucro protetor, representa antes toda a espessura da adversidade que o sujeito deve atravessar na realização da totalização. O sujeito nunca coincidirá com a totalidade que o "envolve", porque tanto a totalidade individual quanto a totalidade histórica "envolvente" são sempre algo a *realizar*. O constante transcender, o choque com a facticidade, a transfiguração das determinações mostram que o movimento de totalização é a impossibilidade da totalidade. E isso deve ser entendido não apenas como a impossibilidade da totalidade *dada* mas também como a impossibilidade de finalizar o processo. A incompletude, ou a definição do para-si como o que lhe *falta* para ser (falta ontológica constitutiva), revela aqui como que a sua face histórica, na impossibilidade historicamente constitutiva de o sujeito preencher o que lhe falta para totalizar ou totalizar-se.

Isso significa que a trajetória do para-si e o fazer-se livremente sujeito histórico são afinal os dois aspectos (ontológico e histórico) de um processo fatalmente interrompido. Constituídos pela projeção de nossas possibilidades e pelo exercício conflituoso de nossa liberdade, por mais que avancemos na tarefa de *fazer-nos*, sempre ficaremos a meio caminho. Talvez também se possa ver nisso um significado da *paixão inútil*: não importa quão prolongado, doloroso e torturante seja o processo de redenção: nunca seremos redimidos.

LEOPOLDO E SILVA, F. Knowledge and historical identity in Sartre. *Trans/Form/Ação*, (São Paulo), v.26 (2), p.43-64, 2003.

- ABSTRACT: The paper intends to explain some views of the Sartrean reconstruction of relations between the individual and history, in order to understand how phenomenology and dialectical materialism go together in a certain conception of knowledge, converging to describe and understand the dialectical production of historical identity, by an appropriate vision of the relations between universality and singularity.
- KEYWORDS: Dialectics; identity; individual; universality; singularity; history.

Referências bibliográficas

NOUDEMANN, F. Sartre: *L'Incarnation Imaginaire*. Paris: L'Harmattan, s. d.

SARTRE, J.-P. *Verdad y Existencia*. México: Paidós, 1996.

_____. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1985. v.2.