

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

**DO INDIVIDUAL AO COLETIVO NA *CRÍTICA DA RAZÃO DIALÉTICA* DE SARTRE:
PERSPECTIVAS EDUCACIONAIS**

AUTOR: CÁSSIO DONIZETE MARQUES

ORIENTADORA: PROF^a DR^a LÍDIA MARIA RODRIGO

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida por Cássio Donizete Marques e aprovada pela Comissão Julgadora em 14.02.2007

Orientador: _____

Comissão Julgadora:

Campinas
2007

**Ficha catalográfica elaborada pela biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

M348d	Marques, Cássio Donizete. Do individual ao coletivo na crítica da razão dialética de Sartre : perspectivas educacionais / Cássio Donizete Marques. -- Campinas, SP: [s.n.], 2007.
	Orientador : Lídia Maria Rodrigo. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.
	1.Razão. 2. Dialética. 3. Indivíduo no grupo. 4. Comportamento no grupo. 5. Educação. 6. Liberdade. I. Rodrigo, Lídia Maria. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.
	07-081/BFE

Título em inglês : From the individual to the collective in the Critique of Sartre's dialectical reason: educational Perspective

Keywords : Reason ; Dialectical ; Individual in the group ; Behavior in the group ; Education ; Freedom

Área de concentração : História, Filosofia e Educação.

Titulação : Doutor em Educação

Banca examinadora : Profa. Dra. Lídia Maria Rodrigo (Orientadora)
Prof. Dr. Antônio Joaquim Severino
Prof. Dr. João Carlos Nogueira
Prof. Dr. Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo
Prof. Dr. Pedro Laudinor Goergen
Prof. Dr. Paulo de Tarso Gomes
Prof. Dr. José Luís Sanfelice
Prof. Dr. César Aparecidido Nunes

Data da defesa: 14/02/2007

Programa de Pós-Graduação : Educação

e-mail : soumar.coruja@uol.com.br

Dedico este trabalho à minha querida esposa Valéria, pelo amor e presença constante em minha vida e as minhas queridas filhas Júlia e Catarina que, na alegria da infância, me ensinam a viver. Que a minha existência seja expressão constante do meu amor pela minha família.

Quero celebrar a presença dos meus pais Lúcia e Raul (in memoriam) em minha vida e expressar todo meu amor.

Agradeço a todos aqueles que fizeram e fazem parte da minha história.

Agradeço a toda a minha família e amigos pela convivência e alegria de poder partilhar os bons e difíceis momentos que a existência nos reserva.

A todos os professores que, em algum momento, fizeram parte da minha vida e contribuíram para a minha formação humana e profissional.

Aos professores Severino e Silvio Galo pela participação em minha qualificação, pelas devidas correções e excelentes sugestões.

A todos que direta ou indiretamente ajudaram na construção deste trabalho.

Deixo por último um agradecimento muito carinhoso à minha orientadora prof^a Lídia, que desde o início me acompanhou não só na elaboração da tese com as devidas e imprescindíveis orientações, mas também partilhando comigo um pouco da minha história. Hoje, me permita chamá-la de amiga, pois você me cativou.

RESUMO

A *Crítica da Razão Dialética* de Jean-Paul Sartre constitui o objeto de estudo central desta tese. Nela se procurou analisar especificamente a discussão que Sartre trava quando da passagem do individual ao coletivo e, após levantamento e compreensão das principais categorias envolvidas nesta discussão, promover uma possível aproximação com a filosofia da educação. Aproximação que retratou a leitura e as reflexões do autor do trabalho e não as de Sartre, uma vez que ele próprio nada escreveu sobre educação. Na ótica de Sartre, o marxismo, posteriormente a Karl Marx, acabou transformando-se numa interpretação mecânica da realidade, deixando a própria dialeticidade, aspecto central para Karl Marx, em segundo plano. O indivíduo, a subjetividade e até mesmo a racionalidade acabariam sobrepostos por uma totalidade objetiva e transcendente. Para Sartre, contudo, não há nenhum *a priori* que possa determinar a existência e a história. Ao analisar a passagem do individual ao coletivo Sartre, fiel à liberdade plena do indivíduo, um dos pontos centrais de sua filosofia, não reconhece a existência ontológica do coletivo. Ele é o resultado da livre *práxis* individual e só existe quando, num ato livre, cada qual age diante do prático-inerte e da *rareté*, fruto do próprio trabalho do homem. A passagem do individual ao coletivo se dá devido à objetividade do mundo das coisas, que leva a uma tomada de decisão visando dar conta da situação posta. Na passagem da necessidade comum ao projeto comum existe um processo de tomada de consciência do todo que está à nossa volta, ao mesmo tempo em que, na formação da instituição e do Estado, os indivíduos, por juramento, assumem uma conduta que, no conjunto, acaba impedindo o retorno à série, retorno este que acompanha a *práxis* individual. Na série não há consciência e intersubjetividade, somos números numa determinada seqüência. A educação, como formação do homem, permite vivenciar, na dialética da história, a relação entre o individual e o coletivo. Ela se dá na plena liberdade do homem que constrói seu projeto em meio a uma dada situação. O coletivo embora não tenha existência ontológica constitui uma das dimensões fundamentais para se pensar educação como dialeticidade entre o indivíduo e o coletivo, entre a subjetividade e a objetividade, entre o projeto e a situação, entre a totalização e as totalidades parciais.

ABSTRACT

The Dialectical Reason Critique of Jean-Paul Sartre is the main object of this thesis. This work tries to analyze specifically the discussion that Sartre faces when moving from the individual to the collective, and after pointing out and understanding all the main categories involved in this discussion, promote a possible approach to the Philosophy of Education. Such approach is the result of the author's reading and reflections and not Sartre's, once he has written nothing about education. By Sartre's view, the Marxism, after Karl Mark, turned into a mechanical interpretation of the reality, putting the dialectic, which is the central aspect for Karl Mark, in second thought. The person, the subjectivity and even the rationality would get overlaid by an objective and transcendent totality. For Sartre, however, there is no "a priori", that may determine the existence and the history. When analyzing the passage from the individual to the collective Sartre, whose philosophy defends the total freedom of the person, doesn't recognize the ontological existence of the collective. This is the result of the free individual "praxis" that occurs only when in a free act, each person acts before the practice – inert and the "rareté", the fruits of the man's labor. The moving from the individual to the collective exists due to objectivity of the world of the things, which leads to a decision make aiming to take care of a given situation. In the passage from the common necessity to the common project there is a process of consciousness with everything that is around us, at the same time that happens the structure of the institution and the State, the people under oath, take a posture that avoids returning to the series, and this return follows the individual praxis. In the series there isn't consciousness neither intersubjectivity, we are numbers in a row. The Education, as a man's former, allows us to live, in the dialectic of the history, the relation between the individual and the collective. It happens when the man has absolute freedom to build up his own project in a given situation. Although the collective doesn't have an ontological existence, it is an important fact to be pointed out when thinking of Education as a dialectic between the individual and the collective, the subjectivity and the objective, the project and the situation, the totality and the partial ones.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO I - ELEMENTOS CONSTRUTORES DO PENSAMENTO SARTREANO	
1- Da ontologia de <i>O Ser e o Nada</i> à <i>Crítica da Razão Dialética</i>	09
2 - Questões de método e as categorias da <i>Crítica da Razão Dialética</i>	17
CAPÍTULO II - DO INDIVIDUAL AO COLETIVO	
1 - A práxis individual	31
2 - A serialidade e a construção do coletivo.....	38
CAPÍTULO III - A CONSTITUIÇÃO DO GRUPO	49
1 - O grupo em fusão	51
2 - O grupo organizado.....	56
3 - A instituição	71
CAPÍTULO IV - PERSPECTIVAS EDUCACIONAIS A PARTIR DA CRÍTICA DA RAZÃO DIALÉTICA	79
1 – A dialética individual/coletivo e suas implicações educacionais	84
2 – O projeto comum na passagem do individual ao coletivo	97
3 – A educação como possibilidade de intermediação entre o individual e o coletivo	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
REFERÊNCIAS	121

INTRODUÇÃO

Pode-se, retomando a história, afirmar a proximidade entre filosofia e educação. Desde a *paidéia* grega, ou seja, a formação do homem grego, de seu ideal de humanidade, que se deu numa ação recíproca do Estado, da sociedade, da literatura, da religião e da filosofia, num processo histórico específico, observa-se que o pensar educacional vem permeado de uma reflexão filosófica, de uma visão de homem e de mundo. Porém, tanto a filosofia como a educação, receberam, ao longo da história, novas matrizes que abriram um novo e complexo campo de discussão. O próprio homem foi submetido à análise de novas ciências, como a Sociologia, a Psicologia, a Psicanálise, entre outras, abrindo ainda mais o leque para a reflexão sobre a educação. A filosofia também foi interpretada e reinterpretada a partir de seu contexto específico; afinal, toda filosofia nasce de uma realidade que a engendra, ela é fruto de sua história.

A própria etimologia da palavra "educação" nos remete a interpretações diferentes. Basicamente, tem-se duas grandes visões: educação como forma de instruir, assumindo o educando uma postura mais passiva, processo que se dá de fora para dentro; e educação como forma de conduzir para fora algo que já estaria nele como que em potência. Neste caso ela se efetuará num processo de dentro para fora. As duas interpretações aqui mencionadas possibilitam afirmar que o próprio processo educacional é ambíguo, uma vez que ele é produto e produtor da sociedade, podendo assumir tanto uma função reprodutora como uma função crítica.

Atualmente diversas interpretações são dadas à palavra "educação", como aponta Octavi Fullat (1994, p.21): "Formação da personalidade; um saber e um saber-agir sobre a criança; atividades escolares; instruir, informar (incluídas as boas maneiras), mesmo fora da escola; socialização; libertação". Pensando a existência dos homens, pode-se dizer que a educação é uma prática humana muito anterior ao pensamento pedagógico. A respeito da relação entre educação e filosofia, Anísio Teixeira afirma, em sua obra *Educação e o Mundo Moderno*, que "muito antes que as filosofias viessem expressamente a ser formulada em sistemas, já a educação, como processo de perpetuação da cultura, nada mais era do que o meio de se transmitir a visão do mundo e do homem, que a respectiva sociedade honrasse e cultivasse". (1969, p.9) O voltar-se sobre o fato educacional, numa atitude de busca de compreensão e na tentativa de dar-lhe

consistência conceitual, é posterior ao processo de educação. É neste momento que se constitui a Pedagogia como prática da educação. Nesse contexto a reflexão filosófica assume um espaço importante, como aquela que pode fornecer uma análise epistemológica, axiológica e antropológica, imprescindíveis para a construção de uma teoria pedagógica. Porém, o pensamento pedagógico abrange um universo maior do que os aspectos filosóficos mencionados. Existem questões socioculturais, psicológicas e organizacionais que são trabalhadas pelas ciências humanas, o que levou a uma discussão sobre as razões de ainda se falar em Filosofia da Educação, quando a Biologia, a Psicologia, a Genética e outras ciências já se encontravam suficientemente seguras para estabelecer um discurso sobre a prática educacional e sobre os modelos pedagógicos. Esta é uma discussão interessante, mas que não cabe neste momento do nosso trabalho.

Voltando à questão da presença da Filosofia da Educação na reflexão sobre educação e na construção de modelos pedagógicos, pode-se afirmar que a Filosofia auxilia na descoberta de pressupostos antropológicos, de ideologias subjacentes aos sistemas educacionais, às reformas, às inovações, às concepções e às doutrinas pedagógicas e à prática da educação. É a filosofia que tem a missão de constantemente perguntar: “O que é educação?”, “Qual sua finalidade?”. Ela assume efetivamente seu lugar ao recolocar o homem como centro do fenômeno educacional e pedagógico. A Filosofia da Educação busca analisar, indicar, explicar a linguagem educacional e a diversidade de pedagogias propostas.

Ao longo da história, pode-se localizar alguns pensadores que desenvolveram uma Filosofia da Educação, ou seja, que tiveram como centro de sua reflexão o fato educacional e a busca de sua sistematização, formulando assim pedagogias. Em outros momentos é possível localizar, a partir do pensamento de alguns filósofos, elementos que contribuem de forma menos direta para a construção de pedagogias, mas que também são alvo de fecunda discussão.

Jean-Paul Sartre pertence ao segundo grupo de pensadores, não desenvolvendo, de forma direta, um estudo sobre o fato educacional e sobre modelos pedagógicos. Verifica-se, contudo, nas suas diversas obras a existência de categorias que, podem ser utilizadas como referencial teórico para se pensar a educação e a pedagogia. É o que se comprovará num momento posterior.

Pode-se afirmar que a filosofia tem condições de contribuir para dar à educação um caráter de totalidade coerente, o que muitas vezes é difícil de acontecer se esta fica restrita às ciências humanas. Pensando a educação como ação, pode-se entender a ação como elemento que

traz dentro de si suas próprias luzes, como diz Sartre: "A reflexão é um momento necessário da própria ação: a ação dá a si mesma, em seu decurso, suas próprias luzes" . (1960, p. 30)

Constataremos, ao longo deste trabalho, que Sartre tem como ponto de partida o indivíduo para chegar ao coletivo - é a práxis individual a grande responsável pela história. Tanto no processo de totalização como na totalidade não se pode perder de vista o indivíduo, a *práxis* individual. O coletivo não tem prioridade, embora se procure compreender seu estatuto ontológico.

Uma crítica comum à filosofia da existência, a qual defendo que Sartre tem seu pertencimento, é que ela descola o ser humano de seu contexto, como que construindo uma existência abstrata, sem sofrer efetivamente o movimento dialético de seu tempo. Essa crítica, provavelmente decorre da afirmação de que as filosofias da existência têm um caráter individual e que toda educação que ela inspire seria uma educação individual e não coletiva ou de classe, como defende a dialética. Esta crítica pode ser atribuída a algumas filosofias da existência, já que não se deve falar em filosofia da existência, mas em filosofias da existência. Penso ser até mesmo possível encontrar esta posição na obra *L'Être et le Neant*, de Jean Paul Sartre, mas julgo que a obra que me proponho trabalhar, *Critique de la Raison Dialectique*, pode oferecer outra perspectiva, isto é, elementos para pensar uma alternativa pedagógica que, tendo como pano de fundo a filosofia da existência, não conduza a uma concepção individualista e abstrata, mesmo porque a relação entre indivíduo e coletivo constitui uma das questões centrais dessa obra. Jean-Paul Sartre procura atribuir a cada uma dessas categorias seu devido valor, bem como conferir à história e à dialética um peso central na compreensão do ser humano. Diante dessa "adesão" à História e, ao definir o homem como um ser em situação que irá constituir um grupo, tendo na escassez uma chave de compreensão do movimento, Sartre opera uma mudança de matriz na análise sobre o existir, escapando a uma visão meramente ontológica, sem, no entanto, perder de vista as categorias centrais do *O Ser e o Nada*. Há sim uma continuidade em seu pensamento, mas há também superações, incorporações de novas categorias, o que confere ao pensamento sartreano uma dimensão dialética nova, ou pelo menos uma nova compreensão da dialética.

A leitura da *Critica da Razão Dialética* por si só já representa um desafio, por se tratar de uma obra filosófica extensa e que apresenta um conjunto de conceitos e definições que são constantemente retomados no seu desenvolvimento e ilustrados por uma série de exemplos

históricos. Além do mais, ao serem retomados e retrabalhados, alguns conceitos chegam a sofrer pequenas alterações.

Realizar essa leitura, não apenas sob o olhar filosófico, mas também sob a perspectiva da filosofia da educação, constitui desafio ainda maior. Como refletir sobre questões educativas a partir de um pensador contemporâneo que em todas as suas obras, sejam elas romances, novelas ou obras filosóficas, jamais elaborou uma reflexão explícita sobre educação, assim como o fizeram Platão, Tomás de Aquino, Kant, Habermas e muitos outros? Todavia, isso não exclui de suas obras a possibilidade de uma dimensão educacional, se assim podemos falar, uma vez que sua ontologia, antropologia, ética e epistemologia oferecem uma série de elementos que viabilizam pensar a educação. De certa forma, esta tese pretende comprovar tal viabilidade, ou melhor, defender que, apesar de não tratar diretamente da questão da educação, a grande maioria das obras sartreanas, e mais especificamente a *Crítica da Razão Dialética*, revela-se extremamente fecunda para se pensar o processo educativo, uma vez que apresenta de forma muito detalhada todo o processo dialético de construção de uma realidade, realidade esta socialmente construída, mas que tem na individualidade e na liberdade de cada ação particular o seu fundamento. Do individual ao coletivo até a formação do grupo organizado pode-se pensar na necessidade de todo um processo educacional implícito, sem o qual, no meu entender, a totalização, tal como Sartre a concebe, estaria comprometida.

Pensar o desenvolvimento de uma tese que alimenta a pretensão de falar de educação falando da filosofia sartreana, mais especificamente do Sartre que busca aproximar-se do marxismo sem perder a dimensão ontológica e fenomenológica de *O Ser e o Nada*, exige uma explicitação do caminho a seguir, da dinâmica a ser conferida ao texto e, principalmente, dos seus pressupostos.

Como pressuposto central, o trabalho se desenvolve defendendo a tese de que, apesar de Sartre não ter diretamente elaborado um texto sobre educação, é possível levantar a hipótese de sua necessidade implícita em toda a construção da *Crítica*. Sua ontologia, bem como sua antropologia, remetem a uma educação no sentido amplo de formação do humano, de constituição de uma práxis dialética e de uma experiência ao mesmo tempo singular e universal, no sentido específico da *Crítica*, como lugar da experiência crítica.

Com este pressuposto geral norteando a discussão específica da *Crítica da Razão Dialética*, o caminho adotado para o desenvolvimento da tese foi localizar na referida obra as

discussões e pontos centrais em que se apresentam elementos que permitem sustentar esse pressuposto. Porém, é importante ressaltar que serão poucos os momentos em que essa relação será explicitamente apresentada, ou seja, a palavra “educação” só aparecerá quando sua presença for imprescindível. A metodologia adotada inclui a responsabilidade de recuperar numa seqüência lógica, nem sempre a mesma da obra, as questões que melhor representem a tese aqui defendida.

Como Sartre nada escreveu sobre educação, será necessário, como princípio metodológico, deixar evidente quando é Sartre falando e quando é o autor da tese apresentando sua compreensão e fazendo as devidas aproximações com a educação e vice-versa. A própria estrutura do texto e o estilo de redação tentaram dar conta desta questão. Além do fato de Sartre nada ter escrito de forma explícita e sistemática sobre educação, também pouco se encontra na literatura produzida pelos seus estudiosos que faça a aproximação entre o pensamento sartreano e a educação, o que torna o trabalho um desafio ainda maior.

É possível localizar, na leitura da obra, uma série infindável de exemplos - muitas vezes as teses, idéias e conceitos são ilustrados a partir de fatos históricos por ele descritos. Buscar-se-á neste trabalho priorizar a construção teórica e o desenvolvimento dos conceitos, sem se prender à narração histórica dos fatos. Penso ser possível priorizar a construção teórica e os conceitos, sem comprometer a compreensão das suas idéias, uma vez que, como foi dito, os fatos históricos servem para ilustrar as formulações teóricas. Os exemplos históricos por ele apresentados só serão mencionados quando por si só as idéias e conceitos não forem suficientes para uma clara compreensão do conteúdo.

Outra preocupação a ser ressaltada é a tentativa de conferir a este trabalho um caráter didático, tornando-o acessível aos não familiarizados com o pensamento sartreano, o que não quer dizer descaracterizá-lo em termos de suas exigências teóricas e conceituais, mas sim aliar o rigor acadêmico a uma postura didático-pedagógica, muitas vezes renegada nos trabalhos acadêmicos/científicos. Para isso, os conceitos centrais que norteiam todo o texto da *Crítica*, fundamentais para o nosso trabalho, serão explicitados da forma mais clara possível. Em nenhum momento os conceitos centrais serão empregados como se o leitor tivesse prévio conhecimento dos mesmos. Em alguns momentos, isso pode aparentar um distanciamento da tese central do trabalho, em razão de esclarecimentos conceituais que inevitavelmente tornam o percurso mais

longo, mas que, por outro lado, se fazem necessários para que o trabalho alcance o rigor pretendido de toda tese.

A *Crítica* pode ser analisada a partir de diversas e diferentes leituras, bem como de pontos de partida distintos, uma vez que ela contém uma multiplicidade de temas que, se recortados do conjunto da obra, ofereceriam material para várias teses. Poder-se-ia discutir unicamente a dinâmica da serialidade ou do grupo em fusão, permanecer restrito à questão da inteligibilidade da história, fazer uma discussão específica sobre a *rareté* ou sobre a fraternidade-terror, ou mesmo sobre a questão do terceiro no relacionamento com o outro, ou ainda aprofundar a discussão sobre a soberania. É certo que todos esses pontos possuem, no conjunto da obra, uma lógica própria que os une e que tornam o pensamento de Sartre um grande desafio.

Como este trabalho busca pensar o Sartre da *Crítica* para estabelecer, na medida do possível, uma relação com a educação, optou-se por recortar uma temática, talvez não a principal do texto, porém aquela que viabiliza uma aproximação mais pertinente com a educação e, a partir dela, construir uma reflexão trazendo, conforme a necessidade, os diferentes eixos temáticos da obra.

O fio condutor desta tese residirá na explicitação de como se dá a constituição do grupo (passagem da serialidade ao grupo organizado). Ligada diretamente a esta questão está a tensa relação entre o singular e o universal, entre o individual e o coletivo, entre a subjetividade, a objetividade e a intersubjetividade, entre a interioridade e a exterioridade.

Penso que, de antemão, já é possível levantar a hipótese da possibilidade da educação no texto. Em toda obra não se consegue perceber quem ou o que leva ao grupo. Sabe-se, de maneira geral, que este é resultado do processo de totalização, da presença da *rareté*. Enfim, tem-se as razões da constituição do grupo, mas não se tem, explicitamente, o que torna possível tal agrupamento, como os indivíduos vão deixando o estado de serialidade e constituindo o grupo. Existe uma racionalidade dialética e uma passagem da práxis individual para uma práxis coletiva, mas o que não se tem na *Crítica* é o fator que encaminha todo esse processo. A tese que se propõe é que na passagem da serialidade para a constituição do grupo há a necessidade de mediação de um processo educativo, ou melhor, que a educação pode ser pensada como passagem, movimento de totalização, de interiorização da multiplicidade das coisas, de rompimento do campo inerte ao prático, que educação, enfim, pode ser concebida como a ação livre se dando no meio das coisas.

Pensar a passagem da serialidade ao grupo é pensar a passagem da práxis individual à práxis comum, uma práxis que tem na liberdade um de seus maiores valores, liberdade defendida por Sartre em todas as suas obras, uma liberdade ontológica do próprio ser. Neste sentido pode-se pensar a educação como eixo condutor que, ao vivenciar o prático inerte, o ultrapassa e ao mesmo tempo possibilita a formação do grupo, tendo na liberdade a constituição ontológica do mesmo. O movimento da serialidade ao grupo só é possível quando a multiplicidade das coisas passa a se constituir numa unidade de projetos, o que pede a descoberta do outro como membro efetivo que viabiliza o meu projeto. Sartre, porém, jamais perde de vista o indivíduo no todo e no processo. Pode-se pensar num movimento constante de educação na relação entre o indivíduo e o todo, que tem no indivíduo o elemento desencadeador da práxis.

É importante ressaltar também que esta tese não tem como objetivo elaborar, prioritariamente, uma apreciação crítica sobre o pensamento de Sartre e muito menos compará-lo com outros pensadores. A intenção primeira não é criticar o pensamento de Sartre, mas tomá-lo como pressuposto. É certo que muitas idéias defendidas por Sartre merecem um questionamento, porém não se pretende adotar como linha mestra essa ótica de análise, limitando-nos a algumas observações críticas pontuais quando o desenvolvimento do tema principal assim o exigir. Trata-se de explicitar um conjunto de idéias presentes na *Crítica* e buscar aproximá-las de uma discussão sobre educação, na tentativa de enriquecer, não a obra sartreana, mas a filosofia da educação, ou pelo menos fornecer alguns elementos para pensar a dimensão da educação em nossa sociedade.

Por fim, cabe esclarecer que o trabalho se desenvolveu a partir da leitura do original da obra *Crítica da Razão Dialética*, acompanhado, quando necessário, da leitura da tradução espanhola. As citações da *Crítica* e de outras obras francesas mencionadas na referência final, foram traduzidas pelo autor.

CAPÍTULO I

ELEMENTOS CONSTRUTORES DO PENSAMENTO SARTREANO

1 - Da ontologia de *O Ser e o Nada* à *Crítica da Razão Dialética*

Todo pensamento se constrói num determinado contexto e se defronta com interpretações ou mesmo com modelos já existentes, na tentativa de complementá-los ou superá-los. Nesse sentido é que se faz necessário, num primeiro momento, acompanhar os principais pontos do desenvolvimento do pensamento sartreano, buscando compreender suas motivações e mudanças ocorridas ao longo de sua construção teórica. Esta releitura de alguns dos pontos centrais do pensamento de Sartre não tem como objetivo levantar objeções ao mesmo, mas esclarecer aspectos imprescindíveis sem os quais tornar-se-ia quase impossível desenvolver o foco central desta tese, ou seja, verificar como se dá a passagem da serialidade ao grupo organizado e suas aproximações com a educação.

Ao desenvolver esta primeira parte do trabalho já será possível apresentar uma leitura do pensamento sartreano focada na filosofia da educação, ou seja, fazer as aproximações cabíveis entre Sartre e a educação, ressaltando que estas aproximações são reflexões pessoais e não hauridas diretamente do texto sartreano.

Pode-se afirmar que é visível a mudança ocorrida na reflexão de Sartre após sua aproximação com o marxismo, tendo na história o fio condutor desta transformação. Essa mudança não ocorreu de repente; ela resultou de vários anos de reflexão de um pensador sempre aberto às transformações, porém muito cuidadoso e crítico. Até o desenvolvimento de sua obra mais específica sobre esse assunto, que será objeto de estudo mais aprofundado neste trabalho, *Crítica da Razão Dialética*, Sartre escreveu, entre outras, duas obras que servem como guia para compreender melhor a aproximação do marxismo com o existencialismo, ou seja, compreender melhor como Sartre foi solucionando algumas questões presentes no *Ser e o Nada* que o levaram a tal aproximação. Todas as mudanças ocorridas em seu pensamento trazem importantes elementos para se pensar a questão educacional. Cabe ressaltar que em nenhum momento Sartre

rompeu com o eixo central de sua reflexão, a defesa de sua ontologia, de seu existencialismo, que tem na liberdade seu maior valor.

O Ser e o Nada desenvolve-se num plano meta-histórico e não materialista, ou seja, o ser humano é livre, não tendo ligação com a história. A existência é pura gratuidade, num processo constante de nadificação. A idéia de nadificação (*néantisation*) é resultado do diálogo travado a partir de Kant e Hegel que trabalham com a categoria de negação. Este diálogo é apreciado por Heidegger, e Sartre acaba, de certa forma, assumindo a posição heideggeriana com relação à negação. Para Sartre, negação diz respeito aos enunciados negativos e o nada é entendido como uma dimensão ontológica fundamental. Porém, o nada, não sendo, não pode fazer-se nada, ou seja, ele não se nadifica. Com isso, deve existir um ser que pela negatividade (interrogação) seja o responsável pela nadificação. Este ser que traz o nada ao mundo é o homem, é por ele que todas as nadificações se fazem presentes. Sartre, porém, discorda de Heidegger que admite a possibilidade da existência de um “ser absoluto” e de um “nada absoluto”, ambos lógica e ontologicamente indiscerníveis. Para Sartre o ser tem prioridade ontológica, pois é dele que vem o nada e o processo de nadificação. Justifica-se aí o próprio título de sua obra *O Ser e o Nada*, uma vez que Sartre, antes de dar poderes iguais ao ser e ao nada, busca compreender suas relações concretas e permanentes. É a partir da questão da nadificação que alguns pontos fundamentais no pensamento sartreano se fazem presentes, como liberdade, transcendência, temporalidade entre outros.

Outra categoria presente em Sartre é a idéia central da fenomenologia de Husserl, a noção de intencionalidade que, segundo ele, nos permite uma purificação da consciência para uma nova forma de posicionamento frente ao mundo, utilizando-se da fenomenologia como método para trabalhar a dimensão ontológica. Conforme afirma Audry “(...) continuando Husserl e opondo-se a ele, Sartre vai levar até ao fim o pressuposto do pensamento husserliano relativo à perfeita translucidez da consciência.” (1972, p.13)

Husserl afirma que toda consciência é consciência de alguma coisa. Neste sentido, Sartre compreende a consciência como relação sempre a um objeto; ela não é uma coisa com um interior e um exterior. “Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa, é dizer que ela deve se produzir como revelação-revelada de um ser que não é ela e que se dá como existente mesmo quando ela o revela” (1997, p.35). Levando às últimas conseqüências a idéia husseriana de que a consciência é intencional, Sartre acaba afirmando que ela é habitada pelo nada, ou

melhor, ela é o nada do ser, uma vez que a consciência não é. Fica difícil falar da consciência uma vez que ao mencioná-la acabamos atribuindo a ela uma certa substância, uma existência que não lhe pertence. Ela não é e não existe enquanto substância, mas sim ela é plena abertura ao mundo, plena exterioridade. O próprio Sartre em *O Ser e o Nada* irá buscar expulsar as coisas da consciência e estabelecer a verdadeira relação desta com o mundo. Foulquié também ajuda a melhor compreender a idéia de consciência, para ele “A expressão ‘vida interior’, usada pelos psicólogos para designar a atividade da consciência, é falaz: a consciência orienta-se para o exterior, compõe-se de relações com o exterior; uma consciência que não seja consciência de algo diferente dela mesma, não será coisa alguma.” (1961, p. 46)

A compreensão do nada só é possível ao se compreender sua ontologia fenomenológica que tem na busca do Ser seu centro; o nada só existe porque existe o Ser, o nada nadaifica o Ser, conforme visto acima. Este Ser se revela em três dimensões distintas e existenciais: O ser-em-si, o ser-para-si e o ser-para-outro.

O ser-em-si não depende de nenhuma posição externa a ele para caracterizá-lo. Ele é maciço, relação de si consigo mesmo, não derivado. Nele não há potência. Ele é todo ato, não comportando nem afirmação nem negação, mas total positividade, suficiente a si mesmo. Bornheim (1971, p.35) considera que “o traço fundamental que caracteriza o em-si reside em sua identidade perfeita (...) não há no ser assim concebido o menor projeto de dualidade”. A existência se dá no distanciamento que se tem entre o em-si e o para-si. O para-si é o reino humano e não o reino das coisas (em-si), ele é a pura consciência, que nada tem de substancial; só existe na medida em que aparece. A negação, categoria da consciência, não poderia existir se tudo fosse plenitude do ser e positividade.

A caminhada ontológica do *Ser e o Nada* nos leva do ser à realidade humana que é interrogação e constante possibilidade de negação, que só se expressa tendo o nada como origem e fundamento. Conforme observa Moravia (1985, p. 38), “No campo ontológico, com efeito, não existe rigorosamente senão o ser em-si, enquanto que o para-si, absolutamente antitético ao em-si, se configura claramente como não-ser. É neste ponto que entra em cena a outra grande (...) figura do discurso sartriano: o Nada”. Este nada não pode ser concebido fora do ser, mas também não se dá no em-si que é maciço e pleno de si mesmo. É preciso existir um ser que ao *nihilizar* o nada o sustente no seu próprio ser, uma vez que o nada não é: este ser é o homem. O homem, como ser para-si, é abertura, é livre e contingente, lugar de toda liberdade. Ao ser abertura, o

para-si se coloca diante do outro, surgindo, então, a dimensão do ser-para-outro. O outro, por sua vez, coloca um limite de fato à minha liberdade; na sua presença, aparecem determinações que não resultaram da escolha do para-si, porém é somente a partir da existência do outro que o para-si pode ser.

Neste momento, Sartre apresenta o conceito de situação, não no sentido que assumirá na Crítica, uma situação histórica fruto do movimento dialético e de uma constante totalização, mas situação como condição ontológica da consciência, ou seja, toda consciência é consciência de alguma coisa, o que implica em estar diante de uma presença concreta e plena que não é a consciência. Contudo, esta realidade concreta não retira do homem sua total liberdade, sua construção do projeto de ser. Essa reflexão sartreana sobre o homem e a liberdade, presença numa determinada situação e possibilidade constante de ultrapassá-la pelo projeto, liberdade situada, parece se dar por intermédio de uma concepção abstrata de sujeito e de situação. O próprio projeto, tendo como única justificativa a liberdade, acaba não possuindo nenhum tipo de justificativa ou motivo, ou seja, se eu sou o fundamento de minha própria liberdade todo projeto se justifica em mim mesmo, sou condenado a ser livre. A liberdade, por sua vez, não tem razão de ser, pois é ela quem inaugura toda razão de ser e todo fundamento.

Essa total liberdade tem como conseqüência a angústia diante de um ser que ainda não sou, mas que irei construir pelas minhas decisões. A angústia é a consciência reflexiva da liberdade. Essas meditações ontológicas sobre o Ser e o Nada conduzem à afirmação do homem como elemento que carrega consigo a contradição do ser e do nada. Segundo Bornheim, “Dizer que o ser do homem reside na liberdade, equivale a afirmar que ele só se apóia em seu nada de ser. Assim ou o homem é absolutamente livre ou não é” (1971, p.112). Ou a plenitude, o em-si, ou o nada no coração do para-si.

Se tomarmos uma idéia bastante corrente de educação como um processo intersubjetivo de formação do humano fundamentado em afirmações e relações positivas que se dão num contexto determinado, a construção ontológica presente no *Ser e o Nada* parece inviabilizá-la, uma vez que a ação humana aparece como gratuita, sem fundamento, assentada na nadificação do Ser, resultando daí a idéia do homem como paixão inútil. Por outro lado, apesar destes aspectos críticos, sua ontologia pode ser vista como possível de relacionar-se à questão educativa uma vez que o outro é elemento imprescindível na fundamentação do ser. Além do mais, visto que a escolha se dá numa situação determinada e que o projeto pode superar a condição dada, é forçoso

reconhecer que Sartre jamais se entrega a uma visão fatalista da história; ao contrário, sua preocupação consiste em ‘salvar’ o homem da má-fé, o que só se torna possível a partir da chamada “conversão radical”, de uma resistência assumida. A má-fé consiste em mentir a si mesmo sobre o que se é, tomando atitudes negativas em relação a si. É na autonegação que reside a má-fé, uma busca constante do homem de ser algo com o qual nunca consegue realmente coincidir. Audry esclarece que “A má fé é mentira *em si e sobre si*: aquele a quem se mente e aquele que mente devem ser uma única e mesma pessoa, e a verdade dissimulada incide sobre o próprio ser dessa pessoa” (1972, p.59)

Não cabe aqui aprofundar a discussão sobre o sentido de má-fe, de conversão radical ou mesmo de resistência; o importante é que estas e outras colocações presentes em sua obra permitem vislumbrar um Sartre menos pessimista nas relações intersubjetivas, nas quais aspectos negativos do ser podem ser amenizados, abrindo-se outras possíveis leituras que não a total objetivação nas relações. É com esse olhar sobre *O Ser e o Nada* que se pode pensar a educação, ou melhor, encontrar em Sartre não uma ontologia do fracasso na qual o homem é uma paixão inútil, mas um Sartre que, em última instância, recupera o homem na sua total liberdade, liberdade esta marcada profundamente pelo encontro com o outro. Burstow, em seu artigo *A filosofia sartreana como fundamento da educação*, afirma: “A compreensão, defende Sartre, é essencialmente compreender as experiências do outro e, ao mesmo tempo, reter um sentido da sua própria experiência dessa experiência” (2000, p.122). Apesar de Sartre afirmar a impossibilidade de se realizar a unidade plena do em-si-para-si na consciência humana, com isto reforçando a idéia de fracasso, julgamos possível pensar a educação como constante movimento de busca de unidade, mesmo sabendo que uma unidade plena jamais será alcançada. A possibilidade do fracasso não retira a importância da busca e, portanto, a importância da educação. As diferentes acepções do termo educação têm em comum justamente a idéia de formação que, por sua vez, sempre se viabiliza numa relação intersubjetiva. Esta relação em Sartre tem uma dimensão ontológica, ou seja, é a relação do ser-para-outro.

Após essa sucinta apresentação de alguns dos pontos centrais que norteiam a obra *O Ser e o Nada*, penso ser possível fazer a passagem para a obra que será objeto central de nossa reflexão, *Crítica da Razão Dialética*.

Conforme já foi dito anteriormente, não se pode afirmar um rompimento total entre o *Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética*, ou melhor, talvez nem sequer se deva falar em

rompimento, uma vez que a manutenção de uma construção teórica geral, embora com adequações, garante a continuidade do pensamento, agora perpassado por novas perspectivas, principalmente a partir da leitura de Marx, havendo a incorporação de novos conceitos, entre eles, o de materialismo histórico. Sartre se distancia de uma visão idealista, embora é possível afirmar que numa perspectiva marxista ele continua idealista, aproximando-se de uma leitura mais materialista-histórica; contudo, seus conceitos assumem uma “roupagem dialética” sem perderem seu fundamento. Esse movimento no pensamento sartreano se acentua após a Segunda Guerra, uma experiência que contribuiu para uma percepção da história como palco da formação humana e social. É justamente ao assumir uma dinâmica mais dialética, incorporando a dimensão histórica e social, principalmente ao discutir a formação do grupo, que consideramos abri-se no interior do pensamento de Sartre um interstício para se pensar a educação como elemento mediador ou mesmo formador do grupo, e ainda como possibilidade de equacionamento do conflito entre o individual e o coletivo, entre a subjetividade e a objetividade.

Retomemos nosso objetivo central neste primeiro momento, que é o de apresentar sucintamente os elementos construtores do pensamento sartreano a partir de uma leitura das obras já mencionadas e seus principais conceitos e encaminhamentos.

Uma questão central presente tanto no *O Ser e o Nada* como na *Crítica da Razão Dialética* é a preeminência do sujeito em relação ao objeto e da ação individual em relação ao coletivo. Isto ficará claro ao se constatar que a multiplicidade das coisas deve ser interiorizada pelo sujeito, sendo este o único que tem, na práxis individual, a constituição ontológica do grupo. Sartre reconhece a insuperável singularidade da aventura humana e critica o materialismo por suprimir a subjetividade. A compreensão da subjetividade passa pela leitura da consciência como intencionalidade. Nesta mesma linha se situa sua defesa da consciência que, para ele, não existe de forma pura. Como pondera Levy,

(...) um dos raros pontos de doutrina sobre os quais ele jamais irá variar – nessa idéia de que a consciência jamais existe em estado puro e de que, para se produzir, ela precisa ‘se projetar sem piedade no mundo’, lançar-se nas ‘rotas aventureiras’ do planeta, quer dizer, conceber qualquer coisa que lhe seja radicalmente estranha.(2001, p. 214)

Pode-se afirmar que tanto no *O Ser e o Nada* como na *Crítica* a única realidade prática e dialética está na ação individual, conforme será detalhado mais à frente. Porém, um aspecto

central que representa uma mudança de pensamento, ou pelo menos um novo foco de reflexão, está na compreensão da importância da história. Tem-se uma ação individual, que na *Crítica* se dá numa história concreta, diferentemente da obra *O Ser e o Nada*, texto no qual a história está contida na chamada escolha original; mas, como se defende que a existência é pura gratuidade, essa escolha acaba se tornando um absurdo, uma vez que a escolha original se confronta com a gratuidade e pura contingência da existência. Na *Crítica*, a história assume de fato uma presença concreta que influencia e é influenciada pela ação individual. A história é vista como processo de totalização. Sartre promete que “Tentará estabelecer que há uma história humana com verdade e uma intelegibilidade” (1960, p.156). Com isso, tem-se uma das questões centrais presentes na *Crítica*, quer dizer, a possibilidade ou não de inteligibilidade da história.

Essa incorporação da história em seu pensamento constitui mais um elemento que viabiliza uma maior aproximação com relação à questão da educação, embora Sartre nada diga explicitamente sobre isso. Pode-se afirmar que pensar a história é também compreendê-la a partir de procedimentos educativos, uma vez que a história se faz por intermédio de indivíduos que nela atuam, assimilando e transformando sua realidade numa relação dialética constante.

Esta perspectiva, de defesa do indivíduo, sempre presente em Sartre, busca compreender o homem e seu ambiente, sua obra e sua época, sem jamais perder de vista o geral. É o indivíduo envolto em seus projetos no seio da história. Para dar conta desta relação dialética, o autor recorre ao método regressivo-progressivo. Segundo esta metodologia faz-se necessário remontar (regredir) ao passado para constatar todos os condicionamentos econômico-sociais que direta ou indiretamente determinaram a formação do indivíduo; trata-se do encontro do indivíduo com sua história. Por outro lado, Sartre não abre mão da defesa da liberdade; ao conceber o homem como condicionado pela sua história, dá-lhe também a possibilidade do projeto pessoal que viabiliza ultrapassar os condicionamentos históricos: é o momento da progressão. O método regressivo-progressivo é um movimento constante entre sujeito e objetividade, entre projeto e situação. Daí não ser possível estudar o homem sob a forma de explicação, uma vez que este modelo de estudo reduz, de um modo causal, todo acontecimento ao seu antecedente. Nas ciências da natureza, é possível utilizar a **explicação**, mas quando se trata do homem e de sua irreduzível especificidade, marcada por um contexto significativo, o estudo deve processar-se pela **compreensão**, o que implica em reconhecer a ação do sujeito que age sobre sua situação, evitando-se, assim, todo mecanismo de explicação determinista. Essa compreensão nada mais é do que a própria

existência ou, como Sartre a chama na *Crítica*, a práxis. Busca-se, a partir da práxis individual, as estruturas dos conjuntos humanos, sua ação sobre os mesmos e vice-versa. A inteligibilidade dialética dá-se nas transformações dos agrupamentos, numa totalidade totalizante, ou seja, numa totalidade que se faz ao totalizar-se pela práxis. A totalidade é constante processo de totalização, é a multiplicidade se totalizando pela práxis.

Outro aspecto que deve ser mencionado como elemento construtor do pensamento sartreano e que demonstra uma mudança em relação à perspectiva do *O Ser e o Nada* é a presença marcante do grupo. Ao trazer o homem para a história, Sartre o concebe como constituinte de um grupo. O grupo torna-se elemento caro para o pensamento do autor, não sendo somente instrumento, mas modo de existência livre em meio às livres relações humanas. É pelo grupo que se abre a possibilidade de o homem sair de sua materialidade marcada pelo terror e pela faticidade, termos que serão aprofundados no próximo capítulo. Neste sentido, o outro¹ incorpora, juntamente com o grupo, uma dimensão ontológica, ética e antropológica possibilitando assim a realização do próprio homem. A dimensão político-social passa, diferentemente do *O Ser e o Nada*, a fazer parte da construção teórica do pensamento sartreano. São sujeitos historicamente situados que buscam superar as contradições das lutas de classe a partir da práxis. Essa discussão será objeto de aprofundamento quando for tratada a questão específica da formação do grupo.

Apesar de incorporar a dimensão do grupo em sua reflexão e de discorrer sobre sua constituição, Sartre não aceita colocar acima do homem outras instâncias capazes de direcionar sua caminhada ou mesmo diminuir sua autonomia.

Uma possível discussão sobre educação a partir do pensamento sartreano exige compreender a visão marxista do homem, mas, principalmente, conceituar objetivamente qual é a estrutura do homem para Sartre na *Crítica*. Uma compreensão mais profunda sobre educação passa necessariamente por uma definição mais criteriosa de homem e de como este se movimenta na história, de como se dá a práxis histórica, ou seja, como a história se torna inteligível. Para esta reflexão, há a formulação de uma série de conceitos/categorias que não estavam presentes no SN, como: *rareté*, prático inerte, serialidade, grupo em fusão, organização, instituição, grupo organizado entre outros. Todos esses conceitos/categorias estabelecem uma linha divisória entre

¹ Para aprofundar a categoria de outro ver a obra de Gerd Bornheim, *Sartre*.

o *O Ser e o Nada* e a *Crítica da Razão Dialética* e serão objetos de estudo na sequência deste trabalho.

2 - Questões de método e as categorias da *Crítica da Razão Dialética*

A discussão central presente na *Crítica* tem suas principais categorias e idéias apresentadas no texto *Questões de Método*. A compreensão deste texto é a porta de entrada para a leitura da *Crítica*; pode-se até mesmo afirmar que *Questões de Método*, ao mesmo tempo em que abre a discussão da *Crítica*, também aponta para sua conclusão, tamanha sua capacidade de síntese.

A defesa central da filosofia existencialista, da qual Sartre é um dos teóricos fundantes, e a leitura ontológica do para-si presente na obra *O Ser e o Nada* o acompanharam ao longo de toda sua trajetória, respeitando a dialética presente em seu pensamento, que tanto lutou para defender. Toda dialética deve ter no próprio pensamento dialético, ou melhor, num pensar dialético, sua estrutura fundamental. Essa afirmação sintetiza a crítica central que perpassa o diálogo que Sartre trava com o marxismo em suas diferentes vertentes. Segundo o autor, o marxismo, que tem no materialismo histórico e dialético o método de leitura da sociedade, acabou por abandonar a própria dialeticidade que todo pensamento deve ter e se prendeu a uma leitura muitas vezes mecânica e *a priori* da realidade, criando modelos e sistemas prontos que excluía o movimento constante de totalização defendido por Sartre. O pensamento dialético deixaria, com Marx, de se ocupar de si mesmo para ter como preocupação central o objeto, ou seja, o mundo externo e sua objetividade. Revestir o exterior de uma dialética sem atentar para a dialética do próprio pensamento que se faz na totalização da história constituiria um dos pontos críticos do marxismo. O indivíduo, a subjetividade e até mesmo a racionalidade acabariam sendo sobrepostos por uma totalidade objetiva e transcendente.

Sartre tentará devolver ao homem sua dimensão antropológica, resgatando o método compreensivo que tem no devir sua própria verdade. Não se pode negar, tanto para a história como para a verdade, sua dimensão totalizante, sua razão dialética². Para o autor:

² Ao conferir um caráter totalizante e dialético tanto para a história como para a verdade, novamente Sartre reafirma a idéia central do existencialismo de que a existência precede a essência, de que a história é a soma das totalizações existentes e de que a verdade é fundamentalmente dialética.

...a antropologia continuará sendo um amontoado confuso de conhecimentos empíricos, induções positivista e interpretações totalizantes, enquanto não tivermos estabelecido a legitimidade da Razão dialética, ou seja, enquanto não tivermos adquirido o direito de estudar um homem, um grupo de homens ou um objeto humano na totalidade sintética de suas significações e de suas referências à totalização em andamento (...) em direção à totalidade. (SARTRE, 1985, p.15)

A afirmação acima abre espaço para se discutir a primeira, e provavelmente a mais importante diferença, que Sartre estabelece entre o marxismo e o existencialismo, diferença que norteará todo o desenvolvimento de seu pensamento. A falta de clareza sobre tal distinção impede uma compreensão mais adequada de seu pensamento, podendo levar a erros de leitura.

Serão o marxismo e o existencialismo filosofias ou ambos são somente métodos de compreensão da realidade, ideologias sustentadas por uma filosofia? É possível falar em verdade histórica? Estas e outras questões passam pela discussão, sempre atual, da relação entre o pensamento e o seu objeto, relação esta que se assenta na compreensão que se tem de razão dialética. Dentro dessa lógica, a razão dialética passa a ser o tema central de *Questões de Método*. A razão dialética abre espaço para se estabelecer uma nova relação entre o pensamento e o seu objeto, tema tão caro a toda história da filosofia desde os pré-socráticos até a filosofia contemporânea, em suas múltiplas vertentes.

Pensamento e objeto circunscrevem toda possibilidade de conhecimento, e ao longo da história da filosofia diversas epistemologias buscaram estabelecer a relação entre ambos. Sartre considera necessário pensar um método que estabeleça de forma mais precisa e, por que não dizer, mais verdadeira, esta relação. É preciso estabelecer, como o próprio autor afirma, uma antropologia estrutural e histórica que tenha na razão dialética elementos que superem a razão analítica e a razão positivista, até então dominantes. A razão dialética deve oferecer condições de estudar o homem e o objeto humano na totalidade sintética de suas significações e de suas referências à totalização em andamento.

Para discutir a situação acima apresentada e dar-lhe um possível encaminhamento, Sartre irá apresentar sua visão do marxismo e do existencialismo para que, no âmbito destas duas propostas, possa delinear uma crítica à razão dialética estabelecendo sua validade e seus limites. Pensar o marxismo e o existencialismo supõe uma definição de filosofia e é isso que Sartre irá

fazer na primeira parte de *Questões de Método*, justamente intitulada *Marxismo e existencialismo*.

Ao afirmar que não existe a Filosofia, mas várias filosofias, Sartre é coerente com sua filosofia que tem na liberdade, na subjetividade, na história, na existência, assim como na negação de qualquer sistema ou transcendência, seu maior valor. Ele reconhece a filosofia como um movimento que nasce da própria sociedade e que tem como objetivo dar expressão a esta mesma sociedade. É por meio dela que uma determinada classe ascendente toma consciência de si, sendo o filósofo quem opera a totalização do saber contemporâneo (Sartre, 1985). Ao atribuir esta dimensão à filosofia e ao conferir tamanha responsabilidade ao filósofo, Sartre não consegue localizar na história da filosofia, entre os séculos XVII e XX, mais que três filosofias, sendo que a última pertence a Marx. Mas todo pensamento filosófico se mantém por intermédio de seguidores que sempre acabam por transformar o pensamento de seus mestres.

Há uma questão central para quem pretende discutir a razão dialética: a questão do objeto ou o momento histórico ao qual o método é aplicado. Quem pensa dialeticamente não deve desconsiderar que a sociedade está em movimento e que a filosofia deve acompanhar este movimento, adaptando-se, não no sentido de se moldar ao momento, mas de continuar sendo um saber de totalização, uma idéia reguladora, uma arma ofensiva e uma comunidade de linguagem. Se a filosofia mantém-se enraizada no seu momento de origem sem “acompanhar” o movimento histórico e social, ela perde sua força e sua eficácia, deixando assim de atender àquilo que lhe é próprio. A partir desta afirmação, caberia levantar a seguinte questão: será, então, a filosofia somente um conhecimento vinculado ao seu contexto imediato, dando-lhe uma explicação? Dizer que tudo está num processo de totalização não retira do ser humano sua capacidade de uma compreensão mais global da realidade, diminuindo assim sua responsabilidade sobre esta realidade? Penso que não é esta a posição de Sartre; muito pelo contrário, é justamente por ser a realidade um processo constante de totalização de totalizações que ele irá defender a necessidade de uma crítica da razão dialética, para conferir a esta razão a capacidade de ser o instrumento de compreensão da realidade. A dialeticidade não é resultado, mas regra geral do movimento existente na relação entre sujeito e objeto. A discussão sobre o método assume papel central para quem deseja estabelecer uma crítica à própria razão dialética.

Sartre irá mostrar que o marxismo, após Marx, foi vítima de uma série de distorções e de procedimentos que, no seu próprio interior, acabaram por descaracterizar a presença da razão

dialética. O método é histórico e reflete as condições reais da sociedade à qual ele pertence; somente vivenciando sua crise e levando em consideração a luta dos homens em todos os planos e níveis é que o método poderá contribuir para a efetiva compreensão de seu momento e da práxis que o condiciona. Todo método que se coloca acima de seu tempo, como uma força que o transcende, perde sua razão de ser. Nesse sentido, Sartre afirma que toda filosofia permanecerá eficaz enquanto viver a práxis que a engendrou. Porém, nem todo pensamento considerado filosofia deve ser assim chamado, assim como nem todo homem de cultura deve ser considerado um filósofo. Existem aqueles que constroem seu pensamento com base em grandes teorias e no pensamento de grandes filósofos, promovendo a adequação ou transposição para o seu momento social, de modo a adequá-lo a uma nova realidade histórica bem como a um novo objeto. A estes deve-se dar o nome de ideólogos, indivíduos que se alimentam do pensamento vivo dos mortos importantes. “Amparado pela multidão em marcha, esse pensamento constitui seu meio cultural e seu futuro, determina o campo de suas investigações e até mesmo de sua ‘criação’ (Sartre, 1985, p. 22).

O autor considera o existencialismo uma ideologia, pois este se constrói na constante crítica de uma grande totalização filosófica que é o hegelianismo. Com Kierkegaard o existencialismo inicia seu maior diálogo com o sistema absoluto de Hegel. É negando este sistema que o existencialismo encontra caminho para pensar o seu momento histórico e se aproximar do movimento social, buscando resgatar a subjetividade do existir que estava envolta num saber absoluto que a tudo e a todos absorvia. Kierkegaard, defendendo a insuperável opacidade da experiência vivida que produz suas significações, procura escapar ao triunfo da consciência de si intelectual que nos integra vivos à totalização suprema. À universalidade objetiva da essência ele contrapõe a pura subjetividade singular do existente. Todavia, o saber jamais consegue dar conta da vida subjetiva, uma vez que existe uma incomensurabilidade entre o real e o saber. Aqui está um dos fundamentos da razão dialética que servirá de base à construção da *Crítica da Razão Dialética*, ou seja, a referida obra tem como pressuposto esta impossibilidade de uma plena adequação entre o real e o saber, justamente pelo fato de a história ser dialética e de necessitar, para sua compreensão, do método progressivo-regressivo, que será objeto de estudo mais adiante.

Sartre reconhece que tanto Hegel como Kierkegaard têm razão e ao mesmo tempo ambos possuem dificuldades específicas. Kierkegaard caminha em direção a uma subjetividade vazia e

Hegel para um Saber absoluto. São duas extremidades que, no limite, não dão conta da história e de seu movimento. Por outro lado, Marx defende que os fatos nunca são aparições isoladas e que se determinam na sua relação com o todo, nas suas contradições internas, escapando assim tanto da subjetividade vazia de Kierkegaard como do Saber absoluto de Hegel. Contudo, a categoria trabalhada por Marx, segundo Sartre, não é totalizante, mas sim universalizante. A diferença básica está na compreensão do movimento. Quando se trabalha com um esquema universalizante não se tem totalidades concretas, mas sim relações e funções, o que dificulta a compreensão do processo como totalidade singular, ou seja, ao pensar relações e funções, acaba-se por estabelecer um pré-juízo sobre a coisa, pois ela passa a ser pensada a partir das relações pré-determinadas e das funções determinadas por modelos aceitos pela sociedade. Romper essa visão é retomar o singular presente em todo processo de totalização e em toda totalidade. Existe em Marx o movimento do todo à parte e da parte ao todo, porém o que não existe é a prioridade, defendida por Sartre, da singularidade. Em Marx, a “pequena burguesia” não é simples entidade, mas algo vivo que se coloca em relação ao todo. Porém, a síntese marxiana não consegue adentrar na “pequena burguesia” e pensá-la a partir da singularidade de seus componentes. Sartre julga que fatos particulares devem ser submetidos à mediação de diferentes totalidades parciais, à totalização em andamento. A mediação passa a ser então tema caro ao desenvolvimento do pensamento sartreano, que será objeto de estudo na segunda parte de *Questões de Método*.

Antes de discutirmos a questão das mediações é importante esclarecer que Sartre poupa Marx de críticas mais “pesadas”, o que não ocorre quando ele vai analisar o que se tornou o pensamento marxista pós Marx. Sartre considera que:

o que fez a força e a riqueza do marxismo é que ele foi a tentativa mais radical feita no sentido de iluminar o processo histórico em sua totalidade. Nos últimos vinte anos, pelo contrário, sua sombra obscurece a História: é porque deixou de viver com ela e, por conservadorismo burocrático, tenta reduzir a mudança à identidade (1985, 35-36)

Pode-se concluir, com Sartre, que “os conceitos abertos do marxismo fecharam-se; já não são chaves, esquemas interpretativos: apresentam-se para si mesmos como saber já totalizado”. (1985, p. 34).

A partir da crítica apresentada acima, a preocupação central passa a ser a busca de um método que não coloque as pessoas, os acontecimentos e os atos em moldes pré-fabricados, ou

seja, um método que atenda à especificidade das mudanças, da situação concreta posta e da possibilidade, sempre presente, de a singularidade escapar a todo e qualquer apriorismo explicativo, no conflito permanente entre a objetividade pretendida e a real subjetividade presente e atuante em cada situação.

Não temos condições de saber *a priori* os acontecimentos resultantes de nossos atos, uma vez que eles escapam aos nossos objetivos, bem como ao movimento físico necessário para realizá-los. Sempre existirá um grau de imprevisibilidade que não pode ser dissimulado por objetivos já previstos, pois isso seria má-fe. Toda vez que, diante de um resultado imprevisto, se afirma que, de algum modo, este já estava previsto, suprime-se o diverso e cria-se um movimento em direção à identificação. O pensar passa a ser somente uma tentativa de universalizar uma realidade múltipla e, assim, decidir o que é uma realidade concreta a partir de determinações abstratas. Não se pode chamar de aparência um conteúdo real advindo da prática individual e de sua especificidade em nome de uma suposta verdade de uma realidade concreta que tem levado diferentes nomes ao longo da história, como “imperialismo capitalista” ou “idealismo”. Ou seja, a prática individual deve ser levada em consideração ao se pensar e agir sobre uma realidade marcada pela tentativa constante de universalização. Enfim, faz-se necessário encontrar um método que estabeleça uma antropologia estrutural e histórica, levando efetivamente em consideração a dialética entre homens reais que vivem e fazem a história e seu meio social específico a partir de determinadas classes.

Sartre julga encontrar em Henri Lefebvre um método simples e irrepreensível - busca central do texto *Questões de Método* - visto que este dá conta da multiplicidade do real, considerando a subjetividade do acontecimento sem perder de vista o contexto que também o determina. Ou seja, trata-se de um método que consegue cruzar toda a complexidade horizontal do acontecimento com sua complexidade vertical, sendo que essas duas complexidades reagem uma na outra.

Na ótica sartreana, Henri Lefebvre devolveria ao marxismo a mediação tão cara e necessária para que o materialismo dialético conseguisse passar das determinações gerais e abstratas para certos traços do indivíduo singular. O método proposto por Lefebvre compreende os seguintes momentos: (Lefebvre, 1953 apud Sartre, 1985, p. 51)

- a) *Descritivo* – Observação, mas com um olhar informado pela experiência e por uma teoria geral.
- b) *Analítico-regressivo* – Análise da realidade. Esforço no sentido de datá-la com exatidão.
- c) *Histórico-genético* – Esforço no sentido de reencontrar o presente, mas elucidado, compreendido, explicado.

Sartre considera que somente esse método pode ser heurístico, que somente ele coloca em evidência a originalidade do fato, respeitando tanto o grupo como o homem, sem dissolvê-los em universais abstratos e construídos propositalmente para explicar uma realidade. Se Napoleão não tivesse existido, será que um outro teria ocupado o seu lugar? Para os marxistas, entre eles Engels, o aspecto concreto do homem dissolve-se num caráter ideológico abstrato. O método que Sartre procura não pode promover tamanha distorção; mesmo respeitando as teses marxistas, é preciso que ele seja capaz de engendrar “o concreto singular, a vida, a luta real e datada, a pessoa a partir das contradições gerais das forças produtivas e das relações de produção” (Sartre, 1985, p. 54).

Não se pode perder de vista que é na história que o existencialismo sartreano reconhece a presença da mediação. Cada um vive o seu momento e interioriza a exterioridade de uma forma muito particular. Esse processo de interiorização é fundamental para compreender o que mais à frente será chamado de experiência crítica. O movimento sempre se dá numa interiorização da multiplicidade a partir da qual ocorre o processo de totalização, que nada mais é do que a história em marcha.

O movimento de interiorização da multiplicidade se inicia na infância e com ele o processo de totalização. O autor, ao valorizar a infância e dar a ela uma certa autonomia - ou seja, é na infância que encontramos muito dos nossos valores, paixões e atos de heroísmo, infância que não pode ser plenamente abarcada pelo sistema, pela universalidade abstrata de determinadas forças - localiza o primeiro princípio do método, quer dizer, a necessidade da regressão.

Porém, essa autonomia é de certa forma minimizada uma vez que, segundo Sartre:

a pessoa vive e conhece, mais ou menos claramente, sua condição através de sua pertinência a grupos. A maioria desses grupos é local, definida, imediatamente dada. Com efeito, é claro que o operário de fábrica sofre a pressão de seu ‘grupo de produção’; mas se, como é o caso em Paris, mora bastante longe do local de

trabalho, está igualmente submetido à pressão de seu ‘grupo de habitação (1985, p. 60)

A compreensão da realidade ontológica do grupo passa a ser necessária para articular a relação efetiva entre a pessoa singular e as suas relações humanas. Os grupos parecem se fazer presentes em todas as instâncias humanas. Nenhum dos grupos é totalmente redutível ao outro. Como exemplo, pode-se citar o “conflito” entre o grupo de produção e o grupo local, ou seja, aquele ao qual a pessoa pertence primeiramente. Os interesses são trabalhados na relação constante entre o indivíduo, o grupo local e os interesses gerais de sua classe. Toda vez que se atribui total autonomia ontológica e metodológica bem como reciprocidade na relação entre o indivíduo e os grupos, acaba-se construindo uma universalidade abstrata *a posteriori* a partir de uma totalidade já feita, ou seja, tem-se o que Sartre chama de hiperempirismo.

É necessário estabelecer, ou melhor, reconhecer novas mediações presentes no movimento de totalização, que possibilitem de fato a compreensão da História. O método regressivo-progressivo tem a característica de levar

em consideração, de uma só vez, a circularidade das condições materiais e o condicionamento mútuo das relações humanas estabelecidas nessa base (o vínculo, imediatamente real, em seu nível, da dureza das mulheres, da indulgência dos pais, do ressentimento que cria as tendências homossexuais e da precocidade das crianças[...]) (1985, p.65)

A citação acima reafirma a dialeticidade existente na História e a necessidade de levar em consideração o singular, aquilo que diz respeito à existência de cada indivíduo envolvido em certas condições materiais dadas. A inteligibilidade da História encontra-se no movimento regressivo-progressivo, no qual o presente é movimento de totalização de totalizações.

Sartre nega a possibilidade de dar ao grupo uma existência metafísica, reconhecendo a presença somente de homens e de relações entre homens. O grupo é constituído de relações. Porém, este mesmo grupo não pode ser visto como uma hiperconsciência que determina as relações entre seus membros. O fato de se dar um nome a um determinado grupo ou realidade não nos dá o direito de estabelecermos aprioristicamente uma leitura explicativa deste grupo. As relações entre homens escapam a qualquer denominação; os indivíduos não podem ser reduzidos a abstrações pertencentes a determinadas denominações coletivas, como “sociedade de

pescadores”, “mercado”. Apesar de uma dependência direta do indivíduo ao seu meio, não se pode transformar a existência concreta do indivíduo numa existência abstrata. Aqui reside o eixo temático de toda a *Crítica*, ou seja, como pensar o coletivo sem abstrair a singularidade dos indivíduos e sua práxis.

Será necessário um novo começo no qual o coletivo não seja visto como uma totalidade abstrata e *a priori*. O homem existe e é ele quem possibilita a existência do coletivo; sem o homem não haveria o coletivo. Diante desta afirmação, faz-se necessário reler o coletivo não mais como uma unidade direta de consensos, mas sim pela totalização constante e nunca terminada de suas singularidades. O coletivo oferece a base de aprendizado para que o homem reconheça sua condição. “Produto de seu produto, modelado por seu trabalho e pelas condições sociais da produção, o homem existe ao mesmo tempo no meio de seus produtos e fornece a substância dos ‘coletivos’ que o corroem...” (Sartre, 1985, p. 68)

A partir das idéias acima, torna-se possível discutir de forma mais direta o que vem a ser o método progressivo-regressivo, método que irá fundamentar toda a *Crítica*. Para Moravia (1985, p. 98) “... o método progressivo-regressivo é um permanente ‘vaivém’ entre sujeito e objectividade, entre projecto e situação. O pressuposto teórico de fundo é que o homem não é uma coisa mais sim um ser que age numa relação dialética com a própria situação embora de um modo relativamente indeterminando...”.

A discussão sobre o método e mesmo a construção de um método supõe certa clareza sobre a relação entre o sujeito e o objeto, ou melhor, supõe conhecer como se dá a relação entre a ação humana e as circunstâncias dadas, saber o que, afinal de contas, é determinante e quem é determinado, ou se ambos os elementos possuem a mesma força na construção e compreensão da história.

Sartre encontra no pensamento marxista e mesmo no pensamento marxiano uma postura que tende a valorizar o processo natural, considerado responsável pela evolução social. Desta forma, a evolução social seria o resultado de leis naturais que não dependem da vontade nem da consciência dos homens. Será o homem produto das circunstâncias e a própria circunstância produto do homem? Isso não seria uma tautologia que no fundo continuaria vendo na circunstância uma realidade superior ao homem e à qual este estaria totalmente submisso? Na defesa da subjetividade e da singularidade da práxis, Sartre não aceita a idéia do homem ser um

produto de seu meio. O homem jamais é produto. As condições externas e a realidade material existem, mas a práxis humana tanto as conserva como as supera.

A história, pensada por Marx, é o resultado da atividade de todos os homens. Neste sentido, a práxis de um grupo específico deve estar em sintonia com o objetivo maior desta história. Não se deve perder de vista que a ação de um grupo de trabalhadores numa determinada cidade se encontra no interior de uma classe social chamada trabalhadores. É na classe de trabalhadores que a ação de um grupo específico deve buscar o seu sentido. O que acontece muitas vezes é que o grupo específico não se reconhece na classe trabalhadora ou mesmo não reconhece o resultado da sua práxis no movimento da classe trabalhadora.

Sartre busca entender esse movimento, afirmando existirem vários proletariados, uma vez que existem vários grupos de produção nacionais. Deve-se respeitar a solidariedade entre estes grupos, mas também não se deve subestimar sua separação.

O método proposto por Sartre irá reconhecer que existe a possibilidade de uma totalização futura e que o sentido da história só é possível a partir desta totalização. Porém, esta totalização se dá a partir de homens concretos, que superam a situação dada, o que significa dizer que o projeto jamais é totalmente absorvido pela alienação presente. O ser humano é superação constante do dado, tornando o projeto um movimento entre o que aí está e o que está por vir; o ser humano é retenção e ao mesmo tempo superação. É nesse movimento constante, fruto da práxis, que se dá o conhecimento. Não se pode perder de vista que o próprio tempo é dialético e que esta dialeticidade do tempo se deve ao fato de que são os homens que fazem o tempo, num processo de temporalização original.

O tempo deve ser visto não mais como um contínuo homogêneo, mas como movimento dialético pelo qual o projeto se realiza a partir da práxis. Todo projeto realizado é superação de uma realidade dada. O conhecimento produzido a partir deste movimento jamais pode ser considerado absoluto. Só há conhecimento absoluto quando se atribui ao tempo uma homogeneidade que ele de fato não tem. O conhecimento é “negação da realidade recusada em nome da realidade a produzir, permanece cativo da ação que ilumina e com ela desaparece” (Sartre, 1985, p. 77)

A partir das afirmações acima torna-se possível perceber o contorno do método defendido por Sartre. O homem é definido pelo seu espaço na medida em que é este mesmo homem quem define o seu espaço. Essa relação constante de determinação e superação ocorre justamente

porque a realidade humana é marcada pela escassez (*rareté*). É ela que move o homem para sua superação; realidade que nunca se apresenta de forma absoluta, mas sempre aberta ao campo dos possíveis. Numa leitura homogênea do tempo, os possíveis deixariam de existir: todo movimento, bem como seu resultado, já estaria pré-determinado.

Sartre propõe uma compreensão dialética do próprio tempo, pois só ela nos permite pensar o projeto como superação das necessidades a partir de um possível sempre presente. Superação que deve estar profundamente marcada pela realidade objetiva, que se conserva e, ao mesmo tempo, é superada pela práxis. Todo indivíduo é marcado pelo pertencimento a uma sociedade que lhe fornece determinadas condições. É no combate às condições dadas que se dá a superação e, assim, a própria história. Resumidamente, pode-se afirmar que “o vivido como tal encontra seu lugar no resultado e que o sentido projetado da ação aparece na realidade do mundo para tomar sua verdade no processo de totalização”. (Sartre, 1985, p. 80)

Aqui começa a delinear-se a estrutura do método progressivo-regressivo. De maneira geral, o que este método propõe é a necessidade de levar em consideração todo processo de totalização que se constrói num movimento constante entre passado, presente e futuro sem jamais anular a singularidade em nome de uma objetivação total ou mesmo em nome de um saber absoluto.

Em primeiro lugar, deve-se considerar que, além das condições materiais de nossa existência que devem ser superadas a cada dia pelo nosso projeto, é preciso também levar em conta o caráter, ou seja, aquilo que adquirimos ao longo de nossas vidas e que, com maior ou menor intensidade, se faz presente em nossas ações; ou seja, o passado se manifesta no presente em forma de determinações mais ou menos hierarquizadas de significações. Nesta afirmação fica clara a necessidade do momento regressivo para se compreender o presente. O social e o individual se colocam lado a lado na história e dialeticamente se determinam “... é o projeto como *vida orientada*, como afirmação do homem pela ação e é, ao mesmo tempo, essa bruma de irracionalidade não localizável que se reflete do futuro em nossas lembranças de infância e de nossa infância nas nossas escolhas refletidas de homens maduros”. (Sartre, 1985, p. 86).

Em segundo lugar, além da necessidade de se levar em conta o caráter, é preciso também ter consciência de que não é a linguagem nem a cultura que estão no indivíduo, como uma espécie de marca registrada pelo seu sistema nervoso; mas é o indivíduo que está na cultura e na linguagem. Por esta lógica, Sartre reafirma que o homem é um ser em situação e que tal situação

se dá pela cultura e pela linguagem, embora jamais exista uma determinação absoluta. Ainda segundo Sartre, o marxismo acaba negligenciando o conteúdo particular de um sistema de cultura para reduzi-lo à universalidade ideológica. Nesse sentido, é preciso ter um método que leve em conta a particularidade de cada momento e de cada cultura na perspectiva de uma ideologia, em lugar de uma ideologia que dê conta das particularidades culturais. Para Sartre:

o existencialismo só pode afirmar a especificidade do acontecimento histórico; procura restituir-lhe sua função e suas múltiplas dimensões. Com toda a certeza, os marxistas não ignoram o acontecimento: para eles, este traduz a estrutura da sociedade, a forma que assumiu a luta de classes, as relações de força, o movimento ascensional da classe ascendente, as contradições que, no seio de cada classe, opõem grupos particulares cujos interesses diferem (1985, p. 97)

Não se pode desvalorizar nenhuma particularidade da ação; afinal, nem sempre ações diversas dentro de uma mesma classe social podem ser abarcadas por um *a priori*. Não é possível reduzir tudo a uma luta de contrários pela qual, na negação do outro, o indivíduo tem sua existência afirmada. O que temos são grupos antagônicos que, ao modificar, são modificados. O acontecimento em sua plena realidade concreta é a unidade organizada de uma pluralidade de oposições que se superam reciprocamente; trata-se de um aparelho coletivo marcado por signos individuais. O existencialismo, a partir do método progressivo-regressivo, reafirma a importância dos homens singulares: sem homens vivos não existe história. O marxismo, segundo Sartre, trabalha somente com o método progressivo, uma vez que produz longas análises que possibilitam a previsão do que está por vir, com base em determinados princípios. Já o existencialismo é *heurístico*, ele se dá num vaivém constante entre o passado e o presente, sempre buscando a singularidade histórica do objeto. É na singularidade histórica que está a possibilidade da compreensão da História; o mundo é humano e é justamente por isso que ele é heterogêneo.

As afirmações acima, se mal compreendidas, podem dar a entender que Sartre cai num relativismo, preso ao puro momento da ação na qual tudo se justificaria única e exclusivamente a partir da ação individual de cada agente, sem nenhuma relação com o todo, com o coletivo que contextualiza a prática. Esta compreensão arrisca-se a banalizar o existencialismo, como se tudo fosse permitido e justificado no próprio ato, sendo o acontecimento um amontoado de ações isoladas e totalmente independentes. Nesse sentido, permanece a questão: como pensar a relação do indivíduo com o acontecimento histórico? Qual é o seu papel? Um dos principais eixos

temáticos da *Crítica* é precisamente a relação do indivíduo com o coletivo: como a razão dialética pode dar conta desta relação? Essa é uma discussão epistemológica, sem dúvida, mas também uma discussão antropológica e ontológica uma vez que toda reflexão sartreana está perpassada por uma antropologia existencialista e uma ontologia fenomenológica.

O acontecimento, que envolve justamente o sujeito e o objeto, é visto não como o resultado de um *a priori*, nem como a síntese imediatista de particularidades isoladas e determinantes; o acontecimento não é visto como

... a simples significação irreal de colisões e choques moleculares, nem como sua resultante específica, tampouco como um símbolo esquemático de movimentos mais profundos, mas como a unidade em movimento e provisória de grupos antagonistas que os modifica na medida em que eles a transformam. Como tal, ele tem suas características singulares: sua data, sua velocidade, suas estrutura etc... o grupo confere seu poder e sua eficácia aos indivíduos que fez, que, em retorno, o fizeram e cuja particularidade irreduzível é uma forma de viver a universalidade(... o próprio acontecimento, embora seja um aparelho coletivo, é mais ou menos marcado por signos individuais.” (Sartre, 1985, p. 100-101)

Na tentativa de encontrar algo que possa nortear, ou melhor, explicar a relação entre o acontecimento e o indivíduo, entre o todo e a parte e assim fundamentar seu método, Sartre reconhece a *rareté* não como um elemento determinante neste processo, mas como fundante e norteador de toda relação estabelecida e de todo acontecimento ocorrido. A escassez aparece em todo contexto e movimenta a história. É ela que acaba possibilitando uma explicação mais objetiva e conceitual da própria realidade, escapando da pura subjetividade, a caminho de uma racionalidade histórica. Racionalidade que, segundo Sartre, jamais consegue dar conta do real, uma vez que ele também é construído por singularidades marcadas por projetos que norteiam a ação de cada um. O homem é para Sartre um ser significativo que supera o presente na construção do futuro, e não apenas um ser significado. É somente na compreensão deste projeto que o presente torna-se compreensivo. Sartre não dá ao futuro um poder determinante e exclusivo, ele não defende um método unicamente progressista como os marxistas, preferindo um método progressivo-regressivo, método este que ainda será objeto de aprofundamento no decorrer de nossos estudos. O método progressivo-regressivo possibilita a compreensão de um homem que é ao mesmo tempo significado-significante e significativo-significado.

Esta sucinta retomada de *Questões de método* pretendeu apenas levantar as categorias centrais que estão postas na *Crítica da Razão Dialética*, o modo como elas foram construídas e se fizeram presentes no pensamento de Sartre. Passamos agora a uma análise mais profunda da obra em questão, especificamente da temática acima apresentada.

CAPÍTULO II

DO INDIVIDUAL AO COLETIVO

O foco central desta tese - analisar o movimento da serialidade para o grupo organizado e sua possível relação com a educação, ou seja, verificar em que medida pode-se dizer que este movimento supõe um processo educacional - necessita, para sua melhor compreensão, de uma discussão sobre um tema precioso na *Crítica da Razão Dialética*. A práxis individual é sem dúvida o eixo que norteará toda construção da *crítica*. Práxis individual centrada numa razão dialética que se dá numa nova relação entre o conhecimento e o ser, que busca romper com a razão positivista das ciências naturais. Não se trata de estabelecer novos métodos, mas sim de encontrar uma nova razão que possa dar conta da relação específica entre pensamento e objeto. Esta necessidade de especificar tal relação também é uma preocupação da Educação nas suas mais diferentes definições. Todo processo educacional é uma relação entre o pensamento e o objeto, bem como uma relação entre pensamento e pensamento (intersubjetividade). A riqueza com que Sartre desenvolve esta questão numa análise ontológica pode, sem dúvida, contribuir para pensar a Educação. Abaixo serão expostos, de maneira sucinta, os principais pontos que envolvem essa discussão e logo em seguida a análise da serialidade.

1 – A práxis individual

A análise sartreana sobre a experiência crítica³ ou práxis individual é um esforço para se compreender como se dá o movimento entre a totalização e a totalidade, numa crítica à Dialética Dogmática que, segundo Sartre, possui regras separadas e descontínuas, marcadas por um determinismo a priori e por uma materialidade mecânica, levando a uma inércia e a um condicionamento exterior. Segundo Moravia (1985, p.104) a *Crítica*

³ A experiência crítica em Sartre se dá na contramão da dialética marxista. Em Sartre, o ponto de partida é o imediato do indivíduo que vai alcançando sua práxis abstrata para encontrar a totalidade de seus laços práticos com os outros e as estruturas das diversas multiplicidades práticas para, enfim, alcançar o concreto absoluto, o homem histórico. Na dialética marxista, o movimento sintético parte da produção e das relações de produção, das estruturas dos grupos, para as condições internas e para o indivíduo.

(...) mostra, de facto, o movimento teleológico unitário da práxis humana, considerada nas sucessivas fases ou figuras paradigmáticas da sua evolução (...) a ambição de fundo é a determinação das condições e das estruturas invariáveis da dialética histórica. Mas tal dialética não se configura já como indissolúvel relação entre homens, coisas e instituições, mas como ‘prática’, como ‘actividade totalizadora’ levada a efeito por sujeitos – não importa se isolados ou em associação.

Sartre, ao longo de toda sua trajetória, sempre combateu os determinismos e a interpretação mecanicista da matéria, pois, segundo ele, ambos retiram do homem sua liberdade, uma vez que defendem a existência de elementos pré-existentes e superiores que movimentam a história, ou seja, aprisiona-se a razão dialética em nome de uma razão positiva. A história humana deve se identificar com a vida singular e vice-versa. A defesa plena e incondicional da razão dialética estará presente em todo processo de formação da serialidade e do grupo. É ela, juntamente com o conceito de práxis, que orienta todo movimento da série ao grupo. É no conceito e na defesa da práxis que a *Crítica* será construída.

A práxis define-se em Sartre como a ação de um sujeito, que pode ser um indivíduo ou grupo (organismo prático), mudando seu meio material em função de um fim, conflito constante entre o orgânico e o inorgânico; é o esforço constante de todo indivíduo para “alcançar” seu ser. Aqui Sartre busca superar o sentido marxista, no qual a práxis tem uma dimensão exclusivamente social. Ela, a práxis, se realiza na experiência prática, ao defrontar-se com a inércia ou o prático-inerte que nos faz escravos. O inerte é o ser, ou melhor, tudo o que não coincide com a livre realidade humana individual. Sartre afirma que o inerte é essencialmente antidialético. Nesse sentido, a práxis supõe a superação do meio material através de um projeto que, em última instância, é espaço de construção do social e do próprio ser. Ela é livre e inventa, sem a existência de leis pré-determinadas, sua lei na unidade de seu projeto. A práxis individual é condição para a existência de uma dialética histórica, ou seja, toda dialética histórica está profundamente marcada pela práxis individual que é, por sua vez, dialética, superação de uma contradição e determinação de uma totalização presente visando uma totalidade futura. A práxis individual é o momento da dialética constituinte que na história irá se colocar diante de uma realidade objetiva que se traduz como passividade, estranheza, enfim, como prática alienada. Mas é nesta relação entre prática individual e prática alienada que se dá a dialética constituída, reação da subjetividade contra a realidade alienante. Audry esclarece que “a ‘*praxis*’ individual é, em primeiro lugar, negação do

que é – ou seja, da rareza -, a partir da necessidade orgânica”. (1972, p.134). No fundo, o que Sartre defende é a identidade entre a vida singular (práxis individual) e a história humana, entre a liberdade e a necessidade.

A totalização, outro conceito caro à reflexão sartreana, está intimamente ligada à idéia de práxis. A práxis realiza a totalização e esta é um processo de unificação dos diversos, é síntese que une uma multiplicidade de elementos. Ela estabelece a relação entre a parte e o conjunto. A parte se opõe ao todo e ambos se opõem entre si. Cada um é negação do outro, mas ao mesmo tempo são as partes que determinam o todo. A totalização está em curso. Ela é aventura singular que produz o todo e é ao mesmo tempo iluminada por este. O importante aqui é ressaltar a superioridade que a totalização tem sobre a totalidade (prático inerte). Por trás da totalidade, há sempre uma práxis totalizante. Em Sartre, a práxis individual já é uma forma de totalização. Ela ultrapassa as condições de possibilidade em nome de um fim transcendente. A totalização está em curso, ela é uma aventura singular. A aventura singular produz o universal e este ilumina o singular; cada parte é manifestação do conjunto e o conjunto é mediado pelas partes. Bornheim reconhece que a *práxis* é o conceito medular da *Crítica*:

ela se realiza na medida em que se concretizar o ideal de totalização ao qual tende: a práxis se dialética para totalizar-se (...) o processo de totalização motiva a dialética da práxis (...) todo o processo conhece também uma motivação negativa; de certo modo, o momento negativo ou antidialético propulsiona todo o processo, ou melhor, o elemento antidialético deve ser vencido para que se desencadeie a dimensão propriamente humana da práxis. (1971, p. 255)

Ele conclui afirmando que tal elemento é a inércia ou o prático-inerte que nos faz escravos.

Toda essa reflexão sobre a práxis individual e a defesa da liberdade num processo permanente de totalização que se dá na história marcada pela *rareté* leva Sartre a assumir a defesa do materialismo histórico, rejeitando a razão puramente analítica do século XVII e aprovando a razão sintética e progressiva, ou seja, a razão dialética. A razão dialética não é nem constituinte e nem constituída, mas se constitui no mundo, que é visto como uma totalização em curso. Segundo Lima:

Na atividade do ser social, não existe mais o dualismo natureza e sociedade, há uma relação de interação entre sujeito e objeto no fazer histórico, onde a subjetividade transforma-se numa atividade objetiva. Não há uma dialética da natureza que determine a dialética da história, mas uma dialética que se constrói historicamente a partir das apreensões do sujeito junto à objetividade... (1998, p. 47)

Neste primeiro momento de sua reflexão, fica clara a defesa sempre presente da liberdade e a tentativa de escapar a todo determinismo. A natureza, segundo Sartre, possui leis universais da dialética, o que pode absorver o homem. Nela não estão presentes totalizações parciais uma vez que ela é a totalidade da história natural. A dialética da natureza assume como objeto uma hipótese metafísica: ela é exterior, *a priori*, e universal. Nesse sentido Sartre rejeita a possibilidade de uma dialética da natureza

Assumir a possibilidade de uma dialética da natureza é retirar da dialética sua racionalidade, torná-la um motor escondido atrás da história. Pelo contrário, é necessário reconhecer a dialética como resultado do movimento histórico, ou seja, a contradição se dá no devir, na relação estabelecida entre os homens – indivíduos situados. É no movimento da multiplicidade das singularidades totalizadoras que se encontra a dialética. Ela é constante movimento da práxis individual que se totaliza. A dialética torna-se inteligível quando vista a partir de um observador interno na sua relação contínua entre exterioridade e interioridade. Ela se dá na ação e não numa razão contemplativa, defendida por muitos pensadores.

A razão analítica é insuficiente uma vez que ela não considera a práxis, ficando presa exclusivamente ao âmbito do entendimento, do sujeito cognoscente. Revela-se aqui somente o objeto do conhecimento e não o sujeito do mesmo, uma vez que o sujeito é fundamentalmente práxis individual que se dá na experiência crítica. O ser humano sempre inventa o novo. Segundo Sartre:

A realidade humana, na medida em que se faz, escapa ao saber direto. As determinações da pessoa só aparecem numa sociedade que se constrói sem cessar atribuindo a cada um dos seus membros um trabalho, uma relação ao produto de seu trabalho e relações de produção com os outros membros, tudo isso num incessante movimento de totalização. (Sartre, 1985, p. 105)

Pensar a dialética crítica é se colocar na negação da totalidade uma vez que totalidade se define como em-si e totalização com o para-si. Tem-se aqui a continuidade existente entre a obra

O Ser e o Nada e a *Crítica da Razão Dialética*. Sartre não abandona sua ontologia e continua sua análise a partir da clássica divisão do ser em-si e do ser para-si, divisão esta já discutida num momento anterior deste trabalho. A diferença fundamental é que, a partir da *Crítica*, Sartre coloca a experiência singular na história. Toda experiência se dá na história, com o homem situado no mundo, atravessado por forças cósmicas (práxis em situação). A esse respeito, Bornheim afirma:

De qualquer forma, o certo é que, na *Crítica* topamos com a mesma ambigüidade de fundamento que informa *O Ser e o Nada* (...) Na *Crítica*, a pergunta também pode ser formulada de outra maneira: qual é o lugar da História? (...) O pressuposto da ‘progressão crítica’ reside no reconhecimento do teor ontológico da subjetividade do sujeito. Em *O Ser e o Nada*, o para-si também é, essencialmente, busca de identidade (...) o homem é insuperavelmente sua própria contradição. (1971, p.263)

A dialética torna-se racionalidade da prática e, com isso, a única interpretação válida da história é o materialismo histórico, a razão dialética, contínuo processo de totalização. Tem-se aqui um dos pontos centrais para se pensar a dialética em Sartre: a distinção entre totalidade e totalização. Essa distinção estará presente em toda sua obra e marcará, ou melhor, possibilitará a inteligibilidade da razão dialética, que para ele é totalização em curso.

A totalidade é o ser, ontologicamente o em-si, o inerte, pura passividade, corroída por uma infinita divisibilidade. Aqui recebe o nome de “prático-inerte”, e Sartre “lutará” o tempo todo para fazê-lo escapar de sua força, de sua passividade. A razão dialética tem sua inteligibilidade no ato em curso, no processo de totalização, resultado da unidade sintética do diverso, unificação em curso, na qual cada parte é manifestação do conjunto e o conjunto é mediado pelas partes. A inteligibilidade está no momento da totalização, no qual cada parte se opõe ao todo e todas elas se opõem entre si. Cada parte é ontologicamente negação da outra, mas, ao mesmo tempo, o todo se determina num movimento constante de totalização. Existe a mediação do todo pela parte e a mediação da parte pelo todo. Pode-se afirmar que cada parte está mediada por todas as demais na sua relação com cada uma.

As colocações acima nos levam a um dos pontos centrais do pensamento sartreano presente na *Crítica da Razão Dialética*. A totalização está em curso, ela é uma aventura singular, produzindo o universal e este iluminando o singular. A dialética é constante no movimento entre singular e universal. O que se tem é a não aceitação de Sartre de que o universal exerça plena influência ou mesmo determinação sobre o singular, ou seja, de que o singular seja somente

conseqüência do universal. A totalidade acompanha o pensamento sartreano, mas nunca se torna uma força transcendente ao processo singular. Caso isso ocorresse, ter-se-ia uma leitura mecanicista da dialética, o que Sartre condena veementemente.

A dialética é uma atividade totalizadora, suas regras são produzidas pelo próprio processo de totalização. A experiência crítica tem seu lugar nesse processo de totalização. Ela se faz no interior da mesma, num momento real da totalização em curso, que se encarna em todas as partes e se realiza como conhecimento singular de si mesmo. Ela é a aventura singular, produzindo o universal e sendo iluminada pelo mesmo.

A defesa que Sartre assume de uma totalização em curso, que se dá pela experiência crítica, apresenta uma diferença fundamental da idéia de movimento sintético dialético de Marx. Para Marx, o movimento sintético dialético se dá a partir da produção e das relações de produção, das estruturas dos grupos para as contradições internas e para o indivíduo. Sartre, pode-se dizer, percorre o caminho inverso: para ele, a experiência crítica parte do imediato, do indivíduo, que a partir de uma práxis abstrata encontra a totalidade de seus laços práticos com os outros, com as estruturas da multiplicidade prática para enfim alcançar o concreto absoluto, o homem histórico. A totalidade jamais se sobrepõe ao processo de totalização que se totaliza a partir da experiência crítica, da consciência crítica.

A consciência crítica se dá na história, constante processo de totalização que se temporaliza. É o movimento da interiorização para o campo cultural, no qual a cultura é o resultado da totalização temporalizante e temporalizada. A dialética vista desta forma não é uma conclusão da história, mas sim o movimento de totalização que se dá diacrônica e sincronicamente; regressiva e progressivamente.

Ao devolver o singular na história e ao considerar o processo de totalização como experiência crítica, Sartre assume a defesa do método regressivo-progressivo, no qual a práxis se torna reconstituente, uma aventura humana (relação de interioridade e de exterioridade). A exterioridade é para Sartre razão analítica e positiva e a interioridade é totalização em curso. Ao afirmar a importância, e, de certa forma, a prioridade da interioridade sobre a exterioridade, e ao reconhecer a interioridade como totalização em curso, torna necessário indagar: Qual a inteligibilidade da totalização? Pode-se defender a existência de um setor ontológico para a mesma?

A distinção entre razão analítica e razão sintética, e tudo o que desta discussão deriva, assume em Sartre um dos eixos centrais da reflexão presente na *Crítica da Razão Dialética*. A razão analítica se apresenta como sendo um esquema universal e puro das leis naturais, como resultado de uma transformação sintética. As ciências da natureza são analíticas por seu conteúdo. A razão sintética tem na práxis seu movimento, uma práxis que é negação e projeto. Negação que totaliza uma situação e projeto que se define em relação com o todo abstrato, através de um agente prático que reorganiza a situação negada.

Uma preocupação que se faz presente no pensamento de Sartre é buscar compreender como se dá o processo de interiorização a partir da multiplicidade prática, ou seja, como o prático inerte é superado pela ação dos indivíduos, ou pela práxis individual, e ainda como a práxis individual torna-se práxis comum. É nesse momento que a história assume o papel de uma totalização em curso que totaliza, mas que nunca é totalizada. É a razão dialética “penetrada” pela história e a história “penetrada” pela razão dialética que viabiliza a síntese das multiplicidades, superando o prático inerte (práxis alienada).

Sartre reconhece na história a mediação das coisas e atribui às mesmas uma importância fundamental, de reciprocidade. O homem encontra-se mediado pelas coisas na medida em que as coisas estão mediadas pelo homem, existindo assim uma circularidade dialética, circularidade esta centrada na práxis individual.

Ao colocar o homem na história e na sua historicidade, Sartre oferece uma fundamentação para a concepção ontológica da existência humana que passa a ser caracterizada pela sua sociabilidade. Ética e antropologicamente o homem se realiza na coletividade e não no individualismo. O existir humano é coletivo. Essa nova perspectiva presente na *Crítica*, e não na obra *O Ser e o Nada*, abre espaço para a discussão central de nossa pesquisa que é a passagem da serialidade ao grupo, uma vez que o homem é na relação, na práxis individual e histórica, consciente e livre. Como lidar com a escassez e a serialidade para se alcançar o grupo? Que ferramentas o homem possui para superar esse processo?

O próximo passo de nosso trabalho será justamente compreender este movimento do homem coletivo e de sua luta para superar a alienação/reificação, sempre em nome de uma prática livre e consciente.

2 - A serialidade e a construção do coletivo

Um dos maiores desafios de Jean-Paul Sartre, filósofo existencialista, defensor incansável da liberdade, da singularidade e da práxis individual é trazer para seu pensamento a categoria de coletividade e com ela constatar a possível existência dos grupos e de seu movimento. Pensar a “interferência” do coletivo na práxis individual e na liberdade plena e absoluta do indivíduo, ou ainda pensar a existência ontológica deste coletivo, parece ser um tema caro a Sartre. Praticamente toda *Crítica da Razão Dialética* se depara com o desafio de dar conta da existência deste coletivo bem como analisar como ele se manifesta na existência de cada um. Pensar a origem do coletivo, sua razão de ser e sua influência na práxis individual, numa dialética constante entre o todo e a parte, entre o singular e o universal, entre a multiplicidade e o uno, é sem dúvida tema constante na filosofia e uma necessidade presente para uma melhor compreensão da sociedade contemporânea, uma vez que esta se depara constantemente com uma certa dificuldade de estabelecer uma relação mais “clara” entre o indivíduo e as organizações e instituições criadas em nome destes indivíduos, bem como de definir qual a efetiva participação deste indivíduo na sociedade. Cria-se uma série de coletivos e grupos que acabam, muitas vezes, sufocando o indivíduo; por outro lado, algumas vezes, o indivíduo parece escapar ao coletivo que o contorna. Enfim, os “papéis” não estão definidos, se é que há como defini-los. Vive-se cercado por coletivos e grupos, defendendo sua importância, mas ao mesmo tempo, há um confronto constante e uma busca de superação do dado. Será a educação uma ferramenta de construção e manutenção do coletivo; será ela uma ferramenta de libertação e conscientização do espaço em que vivemos; ou ainda será ela um dos momentos da dialética entre o singular e o coletivo, numa tentativa de tornar compatível a relação entre o indivíduo e o grupo? A tensão entre o singular e o coletivo parece não ser resolvida, não sendo possível afirmar que se consegue alcançar uma harmonia entre ambos. Ontologicamente, antropologicamente e eticamente como a educação se coloca diante desta questão? Pode-se afirmar que ela é um prático-inerte? Com certeza, Sartre tem muito a contribuir para essa discussão.

Ao acenar para a existência do coletivo, Sartre, fiel à defesa da liberdade e da práxis individual, compreende-o como resultado do trabalho e da ação do homem, mas que se define por seu ser, objeto material e inorgânico do campo prático-inerte. Bornheim afirma que: “a

dimensão coletiva do homem termina preterida para que possa ser afirmada a supremacia ontológica do indivíduo” (1971, p. 257). O coletivo passa a ser uma síntese passiva que penetra cada práxis individual. É a existência do prático-inerte (matéria inanimada), fruto do trabalho, que viabiliza o coletivo e ao mesmo tempo explica a aparição da necessidade no campo da experiência humana. Sartre afirma que “tanto o coletivo como a série, tem sua razão de ser no objeto do campo prático-inerte, que do exterior unifica uma multiplicidade” (1985, p.361). É, segundo Sartre, o prático-inerte que transforma o outro em serialidade e serve de condutor das reciprocidades individuais. A serialidade é

entendida como um modo de relação que é consequência do prático-inerte, onde o sujeito entre num âmbito de relações em que o comportamento está delimitado por atividades seqüenciadas e, muitas vezes, numeradas e catalogadas. O sujeito em série está inserido numa rede de relacionamentos onde não possui o controle das condições da relação. (Lima, 1998, p. 69)

A lógica que Sartre segue para determinar a origem do coletivo inicia-se com o trabalho humano que produz o prático-inerte que, por sua vez, transforma o outro em serialidade, ou melhor, cria a necessidade da serialidade. Os objetos sociais, assim chamados por Sartre, têm sua estrutura fundamental no campo prático-inerte, que tem seu ser na materialidade inorgânica. Com essa lógica, Sartre não abre espaço para a existência de um *a priori* que determine a práxis, mas tanto o prático-inerte como a serialidade, pertencente ao coletivo, possuem origem na práxis, na ação do indivíduo por meio do trabalho. Porém, o que ocorre é que toda relação entre os indivíduos se dá necessariamente sob o campo do prático-inerte que abre espaço para a serialidade. Assim, ao trazer o indivíduo, o singular, o existente para a história e para o coletivo, Sartre reconhece a necessidade de vencer este momento de fetiche, de alienação, caso contrário toda defesa da liberdade, tão cara a ele, cairia por terra. Moravia, chega a afirmar que a ação humana não consegue se libertar totalmente da realidade dada pelo prático-inerte pois “obrigada a exteriorizar-se e a encarnar nesta realidade (e a fazer-se absorver por ela), a ação humana não se deve iludir quanto a poder operar com absoluta liberdade e realizar todos os objectivos desejados e apenas esses” (1985, p. 108). Sem o prático-inerte, que transforma o outro em serialidade, não haveria reciprocidade, uma vez que é por ele que a reciprocidade torna-se possível. Pode-se afirmar que sem um determinado objeto material (prático-inerte) não haveria unidade de interpretações, ou seja, cada indivíduo estaria eternizado na sua singularidade e particularidade.

Porém, não é o que se constata. Ao olharmos à nossa volta observamos uma tentativa constante de unificação, de abraçar a multiplicidade dando conta dela a partir de elementos considerados comuns que nos colocam diante do outro. Geralmente este “se colocar diante do outro” é marcado pela *rareté*, pela escassez.

A serialidade é ordenada por relações sociais. Sartre cita o exemplo da fila no ponto de ônibus. Existe todo prático-inerte que determina a existência da fila, inclusive o próprio ônibus, que é resultado do trabalho do homem. As pessoas que ali estão para tomar o ônibus são ordenadas de acordo com o objeto material, ou melhor, são colocadas em série. Toda relação que passa a existir a partir deste momento é marcada pela presença de objetos inanimados. A relação social neste momento se dá por um ser-fora, ou seja, pelo interesse de tomar o ônibus e não por uma síntese marcada pela riqueza de pluralidades. Aqui não importam as diferenças de cada indivíduo presente no ponto, mas sim o interesse comum em tomar o ônibus. Não há ainda consciência, unidade de ação pautada por um projeto comum; não há nenhum vínculo comunitário, mas sim a existência de um sujeito amorfo, sem ego, sem identidade, sem confiança nos outros, marcado pela presença forte da solidão. Tem-se o que Sartre chama de “interesse comum”, o que define a chamada identidade. É importante aqui distinguir “interesse comum” de “projeto comum”. O interesse é externo não havendo relação efetiva dos indivíduos envolvidos. Como exemplo, cito a tentativa dos estudantes de serem aprovados no vestibular de uma determinada instituição. O projeto comum depende da relação estabelecida entre as pessoas que passam a depender umas das outras para alcançar o que desejam. Voltando ao exemplo do ônibus, todos se identificam com o interesse de tomar o ônibus, porém esta identificação ocorre sem a presença da consciência. Para Sartre, “A identidade é a unidade prático-inerte por vir na medida em que se determina no momento atual como *separação desprovida de sentido*” (1985, p.367). Neste exemplo, fica claro que o prático-inerte tem na escassez (neste caso, escassez de bancos para todos os usuários) a determinação da serialidade. O elemento que estabeleceu, ou pelo menos que motivou o ajuntamento, é o próprio ônibus e o fato de ele ter um número limitado de bancos.

Rizk afirma que:

O paradoxo da serialidade ou da unidade impotente é substituído pela relação viva e toma toda sua significação. Esta unidade passiva é regida por relações inadequadas do prático-inerte ou, em outros termos, pela multiplicidade humana

tal como produz em exterioridade, o objeto coletivo (...) a unidade serial é indiscutivelmente uma unidade real na medida em que ela determina uma unidade de impotência. É porque Sartre, na sua análise capital do ser serial, não define o ser-Judeu de tal indivíduo como a relação deste homem com os únicos anti-semitas. (1996, p. 102)

É interessante observar como Sartre percebe a presença do que ele chama de objeto coletivo. É a partir dele que se estabelece a serialidade, ou seja, é por causa de um prático-inerte que os indivíduos se colocam em serialidade. É o objeto coletivo que tem o poder de unificar a relação humana. Uma unificação não interiorizada, mas puramente exterior, uma vez que na série não existe, como já foi dito, a presença da consciência.

A idéia de um prático-inerte que estabelece a serialidade aproxima a obra *Crítica da Razão Dialética* da obra *O Ser e o Nada*. O inerte é o em-si, aquilo que não coincide com a liberdade humana e que petrifica a ação humana. Porém, sem o inerte a dialeticidade não teria existência. É ele quem oferece resistência negativa que deve ser superada em nome da dialética. Sartre mantém aqui também uma proximidade com a idéia de objetivação do espírito de Hegel. É por meio do prático inerte que ocorre a objetivação da ação individual, e, num momento posterior, a alienação desta mesma ação.

Retomando a discussão acima na tentativa de esquematizá-la, tem-se que a ação do indivíduo produz o chamado prático-inerte e este estabelece uma relação de serialidade entre as pessoas. Nesta relação, ocorre o processo de objetivação e de alienação, essencial para a dialética, uma vez que o inerte é o antidialético que obriga a sua negação, ou melhor, sua superação. Nesse contexto, tem-se a categoria de escassez: aquilo que é produto da ação do homem não está disponível em quantidade suficiente para todos. É a categoria de escassez que acaba estabelecendo a relação entre a práxis e o prático-inerte. Audry afirma que “a ‘práxis’ individual é em primeiro lugar, negação do que é – ou seja, da rareza -, a partir da necessidade orgânica” (1972, p. 134). Se pudéssemos pensar uma coletividade sem a presença da escassez, toda teoria sartreana teria que ser revista, uma vez que é por ela, ou melhor, a partir dela que se estabelece uma relação. Ao olharmos à nossa volta, percebemos a escassez em tudo, como, por exemplo, número de vagas de emprego, número de vagas na escola, número de leitos no hospital, entre outras. Toda esta situação é resultado da ação individual que, no movimento de totalização, vai estabelecendo uma realidade posta como fruto do trabalho.

É possível aqui retomar uma afirmação feita no capítulo anterior: a de que Sartre busca estabelecer uma nova relação entre o sujeito e o objeto. Ao trabalhar com a categoria de prático-inerte e de serialidade, percebe-se que Sartre escapa a um subjetivismo pelo qual o sujeito teria absoluta independência em relação ao mundo objetivo, mas não cai num objetivismo pelo qual o objeto é determinante na relação. Na dialeticidade da história e na determinação de uma razão dialética, “Um campo social, seja ele qual for, é constituído, em grande parte, por conjuntos estruturados de agrupamentos que são sempre, ao mesmo tempo, práxis e prático-inerte” (Sartre, 1985, p. 362). A necessidade de não perder de vista o prático-inerte, mas ao mesmo tempo de não abrir mão da práxis, dá ao pensamento sartreano uma dinâmica até então não encontrada na filosofia. A série aparece como fator, digamos, “natural”, do existir humano. Natural no sentido de que não há espaço humano sem série, pelo menos numa primeira relação. Série esta que, ao longo da *Crítica*, deve ser superada na construção do grupo, porém, mesmo superada, existe a permanente possibilidade de retorno a ela. A superação da razão dogmática em vista da razão dialética, objeto de discussão na primeira parte da *Crítica*, dá-se na dialeticidade da relação práxis e prático-inerte e neste movimento se estabelece o conflito sempre constante entre o sujeito e o objeto.

Por que deve a série ser ultrapassada e não mantida? Quais as críticas, ou melhor, em que a permanência na série nega/limita o pensamento sartreano? A passagem da série ao grupo seria natural, ou seja, não existiria por parte do indivíduo nenhum esforço de compreensão, nenhum movimento de organização e de luta? A resposta a estas questões retoma uma linha do raciocínio sartreano segundo o qual toda multiplicidade das coisas deve ser interiorizada num movimento de síntese constante. No coletivo não há síntese rica e múltipla de indivíduos, uma vez que não existe contradição, mas identidade estabelecida do exterior. Cada indivíduo no coletivo perde sua riqueza particular e torna-se mais um com um objetivo externo estabelecido, no caso apresentado como exemplo, tomar o ônibus. Esta identidade é desprovida de sentido, pura exterioridade determinada pelo objeto exterior, objeto este que é pura passividade, ou seja, ele permanece o que é independente das necessidades, das demandas. Na série, a identidade prevalece sobre a oposição, cada um é idêntico ao outro na medida em que está esperando o ônibus. Por que então sair desta identidade puramente exterior?

As colocações feitas anteriormente mostraram a necessidade de ultrapassar, de sair da série/coletivo para alcançar o grupo. Antes, porém, de passarmos a discutir a constituição do grupo, faz-se necessário aprofundar alguns pontos referentes à categoria de série.

Sartre faz uma afirmação que torna a discussão da serialidade muito mais complexa e abre um novo espaço para se pensar a educação. Ele diz que “existem condutas seriais, assim como sentimentos e pensamentos seriais; ou por outras palavras, a série é um modo de ser dos indivíduos uns em relação aos outros e em relação ao ser comum, e esse modo de ser metamorfoseia-os em todas as suas estruturas” (1985, p. 373). Mais à frente ele afirma que “existe uma racionalidade dos comportamentos teóricos e práticos do agente enquanto membro de uma série” (1985, p. 373). A série estabelece uma racionalidade que se dá não só no nível prático (fazer uma fila para esperar o ônibus) como também no nível teórico, da conceitualização.

Ao afirmar que existem não só condutas seriais, mas também pensamentos e sentimentos seriais, tem-se indiretamente uma questão, que é determinar se é a conduta serial que determina o pensamento serial ou se é o pensamento serial que determina a conduta serial. É preciso libertar-se do pensamento serial para sair da conduta serial e constituir um grupo, ou tem-se que sair da conduta serial para livrar-se do pensamento serial? Retomando a defesa de uma nova razão dialética, pode-se afirmar que todo processo se dá na dialética da história, num movimento constante de negação e superação. Se existem não só condutas como também pensamentos e sentimentos seriais, abre-se uma nova temática referente à educação, uma vez que a educação se dá num processo de construção de pensamentos e de ações na formação do humano. Será a própria educação um instrumento na construção de um pensamento serial? Formar o humano é necessariamente dar-lhe um pensamento serial que lhe garanta uma ação no mundo do prático-inerte⁴?

Sartre afirma a existência de uma razão serial e é aqui que se estabelece uma discussão específica e uma crítica ao pensamento marxista. Foi visto anteriormente que a série produz uma racionalidade não só no nível prático, mas também no nível teórico, do conceito. O erro está em conceber os seres seriais como unicamente conceitos e assim abarcá-los numa explicação generalizada que desconsidera cada unidade. Os judeus, os marxistas, os liberais, os cristãos o são numa sociedade maior e em contextos distintos que os tornam complexos e singulares. Como,

⁴ A cultura é um fator determinante na elaboração da serialidade na medida em que ela dá externamente determinados valores que são assumidos pelos indivíduos que passam a segui-los, na maioria das vezes, sem consciência: datas comemorativas, cumprimentos, gestos, “ideologias” entre outras coisas.

então, pensar a inteligibilidade dialética do social a partir da presença do coletivo que se manifesta na serialidade motivada pelo prático-inerte? O ponto de partida para esta discussão é a afirmação de que a sociabilidade tem sua base na serialidade que deve ser ultrapassada. Deve-se também lembrar que é o sujeito quem “processa todo conhecimento, ao qual se refere toda ação, no qual se elabora toda inteligibilidade teórica e prática” (Lima, 1998, p. 77).

Sartre constata que o prático-inerte infesta todo espaço do coletivo, existindo uma determinação da coisa sobre os homens, ou mesmo, uma coisificação do homem. Temos o farol vermelho numa esquina e o guarda na outra, ambos tendo a mesma função, de organizar o trânsito. Tanto o farol como o guarda, assumem uma função do prático-inerte. Neste momento, Sartre dá ao prático-inerte uma presença constante na vida dos homens. É sempre a partir dos limites do prático-inerte que a liberdade acontece, ou seja, ultrapassa-se o prático-inerte conforme a resistência oferecida por cada um de nós; porém, esta resistência só é possível a partir do prático-inerte, é ele que nos provoca e ao mesmo tempo abre espaço para sua negação.

Apesar das considerações acima, o que me parece importante não é tanto o grau de liberdade que se atinge ao se colocar na negação/superação da serialidade e do prático-inerte, dando uma resposta à *rareté* sempre presente na história humana, mas o próprio movimento de superação que se apresenta como uma constante na vida humana. A dialética se concretiza neste movimento nunca concluído, porém sempre eficiente, ou melhor, a inteligibilidade da história se dá no cruzamento de forças entre o prático-inerte e a práxis humana, no qual o mais importante não é o resultado, mas o próprio processo. Moravia acrescenta que

o homem, com efeito, não vive apenas uma ‘natureza dialética’ sempre fortemente condicionada pela materialidade objectiva: como sujeito cultural ele tem a possibilidade de viver ou de realizar uma ‘cultura dialética’ que o distancia e liberta da própria inércia material e natural. E como sujeito histórico ele tem ainda a possibilidade de efectuar uma autêntica “inversão do campo da prática inerte” (1985, p.109).

Já foi visto, num momento anterior, que a serialidade acontece também no âmbito do pensamento e dos sentimentos, e não só no âmbito das condutas. Este fato não é o único a tornar a discussão da serialidade um tanto quanto complexa. Sartre, ao prosseguir sua discussão sobre serialidade, afirma que esta se dá a partir de dois tipos de ajuntamentos, o direto e o indireto. O que caracteriza o ajuntamento direto é a presença ou a possibilidade da presença, que acaba

estabelecendo uma reciprocidade. O ajuntamento indireto é caracterizado pela ausência, o que impossibilita para os indivíduos estabelecer entre si relações de reciprocidade ou uma *práxis* comum. Sartre menciona o exemplo de uma rádio em que os ouvintes estão numa serialidade estabelecida pela voz. Os ouvintes são passivos, e, quando muito, um ou outro se manifesta mandando uma carta ou ligando ao vivo para o respectivo programa, dificilmente tendo forças para alterar a objetividade presente na voz do locutor. Pode-se até mudar de estação, porém tal atitude não altera em nada a realidade, uma vez que o locutor continuará falando aos demais ouvintes. Ao tomar tal atitude, o ouvinte se negou a manter-se como indivíduo do ajuntamento. Esta realidade torna impotente a relação com os outros. Eu não tenho como convencer o outro sobre aquilo em que eu acredito. Sartre vai mais além ao afirmar que, se o ouvinte fosse fazer uma contrapropaganda, ele seria obrigado a adaptar-se à estrutura serial imposta pela mídia. Isso confirma a impossibilidade de se libertar totalmente do prático-inerte. Por mais que minha ação possa ser livre, ela se dá numa realidade cercada pelo prático-inerte e por modelos de serialidade. Aqui a alteridade aparece como elemento de fuga da identidade. Cada um, ao ouvir a rádio, poderá ter reações diferentes. O outro “é reação diferente, conduta outra, e cada um é condicionado na unidade fugidia de alteridade por essas condutas diferentes do outro na medida em que ele não pode modificá-las no Outro” (Sartre, 1985, p.383).

Conclui-se a partir do raciocínio acima que a serialidade, marcada pela identidade e pela alteridade, apresenta-se como impotência, no sentido de que minha atitude isolada não altera a serialidade. A formação do grupo passa pela vontade do outro, ou melhor, pela alteridade do outro, indo ao encontro da minha alteridade. Um ato só se torna comum pela vontade do outro. Com isso, é o outro quem decidirá se meu ato continuará sendo uma iniciativa individual ou se tornar-se-á um ato comum. Até aqui, Sartre trabalhou com a noção de que as séries são constituídas por termos isolados, cuja alteridade, como impotência, é a única e fugidia unidade.

Porém, o que se observa é que existem séries mais complexas compostas por sistemas polivalentes em que cada relação singular, através da materialidade circundante, é condicionada pelas outras. Tem-se então a multiplicidade das relações de indivíduos e a multiplicidade das relações recíprocas. O que Sartre pretende mostrar aqui é que as relações seriais não se reduzem a ajuntamentos diretos ou indiretos. É possível que o indivíduo esteja ligado pela série com alguém com quem ele ainda não teve nenhum tipo de ajuntamento, nem direto e nem indireto, mas que, independentemente do ajuntamento, o influencia. As séries são estruturadas de forma a

estabelecerem relações entre si, independentemente do indivíduo a ela pertencente. Sartre ilustra isso com o exemplo do mercado ao afirmar que a relação de alguém com seu cliente acontece no meio burguês do comércio de varejo e que tal comércio se dá numa determinada cidade. Enfim, constata-se que:

cada elemento está ligado a todos os elementos, mas de sua posição na série e através de sua ligação fugidia a todos os elementos intermediários, da mesma forma que um número está religado a todos os números por relações precisas que supõem justamente que cada um deles se refere ao outro através da série de números que os separam (...) (SARTRE, 1985, p.387)

Existe nesta complexidade serial a impossibilidade da atuação de uma série sobre todas as outras, da mesma forma como cada série está protegida da atuação de todas as outras. Porém, apesar da impossibilidade acima mencionada, Sartre reconhece que nada acontece fora da série e que ela se dá num processo de relação de alteridade constante. Nesse processo, o prático-inerte produz sua própria idéia; é ela que irá manter a unidade da série, constituindo-a como significação. A idéia, vista como produto do objeto comum, “tem a materialidade do fato, uma vez que ninguém pensa nela. Portanto, ela tem a opaca indubitabilidade de uma coisa” (Sartre, 1985, p. 407).

Toda esta complexa discussão presente no pensamento de Sartre leva-o a afirmar que “o coletivo não é simplesmente a forma de ser de certas realidades sociais, mas que é o ser da própria sociabilidade, no nível do campo prático-inerte” (1985 p. 410).

A pergunta que permanece após a discussão acima sobre a serialidade é se em Sartre existe efetivamente o indivíduo, ou se ele é uma construção ontológica que na dialeticidade da história não se sustenta. Esta pergunta tem sentido a partir da leitura da *Crítica* uma vez que Sartre afirma que o prático-inerte está presente deste o primeiro momento em que o homem se percebe na história e em seu meio. O homem é um ser em situação. Diante deste fato, o indivíduo permanece, não enquanto possibilidade real de existência, mas enquanto construção ontológica que sustenta toda reflexão sartreana. O para-si do *Ser e o Nada*, se vê diante da história e da *rareté* da *Crítica da Razão Dialética*.

A serialidade é fato, o existente não tem como escapar, seu pertencimento à história é um enfrentamento constante deste fato. Ao mesmo tempo em que a serialidade é uma forma de coletivo ela é também o ponto de partida para a construção de um grupo, de uma instituição. A

permanência na série nega o indivíduo. O coletivo se constrói, passando de uma forma mais alienada – serial – para uma forma em que a práxis individual e a subjetividade possam se fazer mais presentes. Pode-se afirmar que sem o serial não se constrói o coletivo.

Permanece em Sartre a dificuldade de dar conta deste coletivo e ao mesmo tempo livrar o indivíduo do risco constante da serialidade/alienação. A não existência ontológica de um grupo cria um conflito permanente quando se quer salvar a liberdade. Se não existe o grupo ontologicamente falando, seus membros não estão seguros, pois este grupo pode a qualquer momento deixar de existir. A tensão está posta e Sartre caminha numa linha tênue entre o singular e o coletivo.

Enfim, o coletivo é uma estrutura social que se opõe ao individual e que tem na série sua forma principal de ser. Série que abraça toda possível singularidade, numa seqüência determinada pelo prático-inerte. A não possibilidade de viver permanentemente no coletivo faz com que se inicie o movimento de construção do grupo, sempre marcado pela necessidade, pela escassez, pelo perigo constante. Dar conta desta relação entre o individual e o coletivo é uma questão central não só para Sartre, mas para toda a filosofia contemporânea, principalmente frente a uma realidade complexa e que cada vez mais busca saídas para seus problemas tanto pela via da cobrança de uma participação maior do indivíduo naquilo que diz respeito ao social, bem como pela construção de grupos cada vez mais representativos e atuantes.

CAPÍTULO III

A CONSTITUIÇÃO DO GRUPO

A pergunta central proposta para o desenvolvimento deste trabalho terá neste capítulo a possibilidade de ser equacionada. Como se dá a passagem da série ao grupo? Quais as razões que levam indivíduos a constituírem grupos? Como é possível a formação de grupos numa visão existencialista em que a liberdade é fundamento de todas as coisas?

A primeira e mais contundente afirmação sartreana sobre as questões acima mencionadas é a de que é na liberdade, no ato livre, que os homens constituem grupos. Portanto, Sartre mantém-se fiel à defesa da liberdade como estrutura ontológica do homem. Não é possível ao homem querer-se não livre.

Vimos no capítulo anterior que a *rareté*, manifesta no prático-inerte, nos coloca numa condição de serialidade em relação ao outro. A questão que se apresenta neste momento é a de verificar como liberdades isoladas acabam se constituindo em sínteses de liberdades, sendo que são estas sínteses que viabilizam a passagem para a ação. E mais: será o grupo uma hiperconsciência que consegue unificar plenamente as ações individuais?

Sartre não trabalha com a idéia de uma hiperconsciência que unifica todos os que pertencem a uma determinada série. Na série, o que se observa é uma dispersão impotente, porém é a partir dela que começa a surgir um sentimento de necessidade recíproca, o que irá fazer do outro “um mesmo a mim mesmo”, ou seja, o outro irá perceber a mesma necessidade que eu percebo, porém irá agir na sua plena liberdade em nome de todos os outros envolvidos na série. Neste momento, tem-se o grupo em fusão; a práxis do grupo é feita de todas as livres práxis individuais. O homem como sujeito cultural realiza sua cultura dialética, distanciando-se e libertando-se da própria inércia material e natural. Ele começa a realizar uma inversão do campo prático-inerte em nome da construção do grupo – prática ativa e intencional de sujeitos humanos reunidos num conjunto. É possível afirmar que existe uma impossibilidade de permanência na serialidade e esta impossibilidade é decorrente do próprio fato de ser o homem plenamente livre e esta liberdade não ser compatível com a inércia da série e nem mesmo com nenhum organicismo composto por substâncias inorgânicas. O que se apresenta como ponto central a ser determinado com esta discussão é a própria racionalidade do grupo, sua inteligibilidade.

A discussão sobre a racionalidade e a inteligibilidade do grupo situa-se na primeira parte do livro II intitulado *Do grupo à História*. Nele Sartre irá partir do chamado grupo em fusão, passando pelo grupo organizado até a formação da instituição. Existe uma justificativa para se percorrer este caminho: Sartre reconhece que existem grupos que se constituem de forma mais rápida e que também são desagregados de forma rápida, voltando muitas vezes a uma coletividade–serialidade. É mais fácil determinar a inteligibilidade desses grupos que se constituem e se desintegram mais rapidamente, para depois buscar a inteligibilidade do grupo organizado e da instituição, que são grupos que têm uma constituição mais demorada, pois dependem da consciência comum que vai se desenvolvendo e que leva a uma ação comum em vista de um objetivo comum. Cabe observar também que são estes últimos que assumem um papel mais decisivo na sociedade, ou seja, são eles que atuam de forma a alterar uma realidade dada.

Vamos então acompanhar este movimento da série ao grupo e do grupo à instituição⁵. Sartre coloca como fator determinante nesta passagem o papel da necessidade/rareté que leva a uma constatação básica e primária de que a impossibilidade de mudar tem como consequência a impossibilidade de viver. Dito de outra forma, ou se muda – passando do coletivo para o grupo – ou se condena todos à morte. Segundo Rizk:

A *rareté* primeira e fundamental determina a socialização; nenhuma organização interna à formação social pode suprimir esta *rareté* (...) O caráter ao mesmo tempo exterior e interior da *rareté*- limitação exterior que induz a síntese passiva e limitação interior da práxis que se organiza como uma superação da impossibilidade de viver – impede na esfera econômica de se transformar em uma totalidade autônoma (1996, p.62)

Essa constatação poderia ser facilmente superada se não fosse uma outra constatação de Sartre:

“o grupo constitui-se a partir de uma necessidade ou perigo comum e defini-se pelo objetivo comum que determina sua práxis comum; mas, a necessidade comum, a práxis comum, tampouco o objetivo comum, não poderão definir uma comunidade se esta não se fizer comunidade, experimentando como comum a

⁵ Como determinar objetivos comuns a partir de uma série que tem na alienação e na ausência de sentido sua existência? Poderá a educação ser vista como “ferramenta” neste processo de determinação de objetivos comuns?

necessidade individual e projetando-se na unificação interna de uma integração comum em direção a objetivos que ela produz como comuns” (1985, p. 454).

Permanece então a pergunta primeira: Por que as pessoas se constituem em grupos? Em que momento a *práxis* se desloca para o coletivo?

1 - O grupo em fusão

Ao buscar responder às perguntas acima apresentadas, Sartre defende a idéia de que a serialidade se desfaz a partir do momento em que se constata que a permanência nela colocaria em risco a própria vida. Torna-se necessário estabelecer um objetivo comum e uma *práxis* comum, que dêem conta da situação de risco que se apresenta, ou seja, é o fator de risco que impulsiona a *práxis* comum. O fator motivador da constituição do grupo é sempre a alteridade, a pressão de circunstâncias materiais definidas, quando levadas a um patamar que coloca em risco a sobrevivência na serialidade.

O grupo em fusão mantém, num processo dialético, a desintegração da serialidade e encaminha o processo de constituição do grupo. A característica central é que, no grupo em fusão, cada um passa a agir em nome de uma finalidade comum, porém cada um age por si em nome de todos e vice-versa. Não existe ainda uma *práxis* comum, consciente, resultado da intencionalidade de cada um, que se fez única. A constituição do grupo em fusão depende das condições em que ele está sendo engendrado e da atuação do fator prático-inerte. O grupo em fusão é o primeiro momento de negação da realidade dada a partir do prático-inerte. Nele tem-se o esboço de uma unidade estruturada na qual as funções começam a ser diferenciadas. Na série não há funções, mas sim dependência em relação ao anterior e ao posterior (como a seqüência numérica). No grupo em fusão, a necessidade obriga a uma tomada de consciência e a uma ação estruturada, tendo em vista a superação da realidade dada, ou melhor, de uma materialidade definida.

Porém, cabe ressaltar que é no seio da serialidade que o grupo em fusão tem sua origem e que muitas vezes a serialidade se vê obrigada a sair de si para tornar-se grupo em fusão, devido a ações exteriores de outros grupos organizados. Mas será que a existência de grupos é anterior à

existência da serialidade? Será possível a uma serialidade se autodeterminar, sem a ação de um grupo externo a ela? Sob este aspecto, Sartre afirma que

(...) existe um plano de realidade em que a unidade vem ao grupo pelos grupos como interiorização de um desvelamento prático e da unidade serial das multiplicidades de agrupamentos e outro plano em que a unidade do grupo é remetida ao ajuntamento a partir da unidade inerte (ou síntese passiva) da matéria trabalhada, ou seja, em que a unidade da práxis individual acrescentada no objeto às outras unidades faz-se reinteriorizar a si mesma pelo ajuntamento como estrutura possível da unidade comum (1985, p. 467)

A afirmação acima apresenta duas possibilidades para a constituição do grupo em fusão: uma que tem como determinante a ação de outros grupos já constituídos e que coloca em risco a permanência da serialidade e outra que, a partir de práxis individual, levada até o objeto (prático-inerte), acaba por realizar uma interiorização que alcança uma unidade comum. Exemplificando, ou o grupo em fusão se dá movido do exterior ou ele se dá por um movimento interno à sua própria estrutura.

A questão que está em jogo aqui é a possibilidade ou não de haver a inteligibilidade dialética da passagem de um ajuntamento para um grupo, lembrando que os instrumentos para tal passagem são necessariamente pertencentes ao próprio coletivo. Apresentam-se aqui, duas questões que se complementam:

1. De onde vem o fator motivador para a saída da serialidade? De um outro grupo externo ou da própria serialidade?
2. Independentemente do fator motivador, os instrumentos necessários para tal passagem são “intrínsecos” à serialidade? A serialidade já contém sua superação, num movimento dialético?

Sartre, de certa forma, esclarece as duas questões acima ao iniciar a discussão sobre a experiência dialética como totalização afirmando que

O grupo produz-se a partir da dissolução mais ou menos profunda dos coletivos e na unidade de uma práxis comum. E o objeto dessa práxis não pode ser definido senão em função de outros grupos, mediados ou não por séries, de um

ajuntamento inerte, mediado ou não por outros grupos, e de uma matéria trabalhada, mediada ou não por séries e grupos (1985, p. 747)

As duas questões acima serão objetos de reflexão ao longo de todo este capítulo. O importante aqui é a constatação de que elas trazem de volta a discussão sobre o terceiro e seu papel nesse processo de passagem da serialidade ao grupo. Antes de entrarmos nesta discussão, cabe ressaltar que em Sartre existem duas possibilidades de terceiro: a materialidade inerte (prático-inerte) e o outro que também assume, na sua relação serial, papel de terceiro.

Cada um, na serialidade, assume o papel de terceiro e é este terceiro que assume o papel de mediação na sua relação com os outros. Cada um é um terceiro na relação de reciprocidade. Isso viabiliza um objetivo comum, ou melhor, é somente a partir da existência de terceiros que um objetivo comum pode ser vislumbrado, justamente quando a multiplicidade começa a ser unificada e delineada numa *práxis* comum. Para Sartre, a *práxis* comum passa a existir quando cada um, enquanto terceiro, já não consegue se distinguir claramente do outro, ou melhor, quando cada um passa a assumir a multiplicidade do ajuntamento como sendo responsável pela unidade do mesmo. Neste momento, a existência do ajuntamento passa a depender, ou, pelo menos, parece depender, da sobrevivência do outro. O perigo individual assume uma especificação do perigo comum. Aniquilar o outro enquanto terceiro é aniquilar o ajuntamento, uma vez que cada um passa a totalizar a multiplicidade ao mesmo tempo em que é serializado pelo ajuntamento. Porém, neste momento, ainda não se tem definido um objetivo comum, uma vez que cada terceiro é um organizador soberano do campo prático, ou seja, cada terceiro age como se fosse responsável único pela existência da série.

Enfim, é a existência de uma relação ternária, e não binária, que possibilita a existência do grupo. Sartre critica a posição de alguns sociólogos que entendem o grupo como sendo unicamente uma relação binária entre o indivíduo e a comunidade, anulando assim a presença imprescindível do terceiro que, sendo outro, unifica a multiplicidade das coisas. O terceiro é mediação, reciprocidade mediada. Sartre irá dividir em dois momentos a mediação.

No primeiro momento, existe a mediação do terceiro que se reagrupa a um ajuntamento que está constituindo um grupo em fusão. Neste momento, a *práxis* individual assume dimensão comum, uma vez que sua sobrevivência dependerá também do número de pessoas que estão compondo o grupo em fusão. Passa a existir uma relação recíproca na qual o grupo conta com a

entrada do outro, que irá somar forças na direção do objetivo estipulado, além de contar com o grupo para o alcance de seu objetivo, que no fundo é o mesmo. O outro é para o grupo exatamente o que o grupo é para o outro. Sartre diz que “tal reciprocidade é mediada, uma vez que a ação de cada um é recíproca da ação do outro por sua objetivação numérica no grupo” (1985, p. 478). Esta mediação se dá, num primeiro momento, em forma de poder, uma vez que o outro recebe e dá poder ao integrar-se ao grupo num processo de totalização. No grupo em fusão, a objetividade deixa de estar no objeto produzido e passa a estar no terceiro que realiza minha objetividade interiorizada. Há uma diferença fundamental entre a série e o grupo: na série, o mediador está no objeto e, no grupo, o mediador é uma *práxis*, ou seja, o outro, que não eu, mas que ao estar no grupo é o mesmo que eu.

Voltando ao exemplo da fila do ônibus, mencionado no capítulo anterior, é fácil observar a afirmação acima. O mediador é o ônibus e, de certa forma, o prático-inerte prevalece sobre a conduta de cada um. No grupo, o mediador é o outro, rompendo assim com a prevalência do inerte. Cada um busca integrar sua *práxis* à *práxis* comum. Cada *práxis* aparece como momento imprescindível na constituição da *práxis* comum. Porém, permanece aqui a multiplicidade da *práxis* de cada terceiro; eu sou uma *práxis* em meio a não sei quantas *práxis* constituintes do grupo em fusão, aliás, sempre aberto a novos terceiros. O que se observa é a presença da liberdade, uma vez que a minha *práxis* é livre ação no meio de livres ações de cada componente do grupo em fusão.

O segundo momento da mediação se realiza quando cada terceiro acaba perdendo sua posição de soberano totalizante, passando para a posição de soberano totalizado. Cada terceiro atua em sua *práxis* individual e comum, totalizando a comunidade prática por sua ação reguladora e eu, como terceiro, em meio a outros terceiros, passo a estar integrado à ação comum. Por um momento, sou totalizado e totalizante. Minha ação, ao mesmo tempo em que regula o todo, é regulada pela *práxis* individual de outro terceiro. Para que isso ocorra, deve existir um terceiro totalizador, que apresente um futuro comum que leve a um movimento comum. Por exemplo, no campo de batalha, cada terceiro assume por um momento a figura do terceiro totalizador, gritando palavras de ordem que acabam sendo assumidas por todos, uma vez que existe ali um objetivo comum que é vencer a batalha. Este terceiro totalizador praticamente não aparece, uma vez que são várias as palavras de ordem que são emitidas por cada terceiro. Por um instante, minha palavra de ordem torna-se totalizadora, ou mesmo várias palavras de ordem juntas tornam-

se totalizadoras; elas se repetem de boca em boca. O importante aqui, neste segundo momento da mediação, é perceber que para Sartre não há um hiperorganismo que se apresente como totalidade fechada, mas sim o ato de um terceiro que atualiza sua significação no momento em que eu apreendo sua presença como terceiro totalizador e regulador. Este terceiro regulador (que sou eu mesmo e cada um dos outros) assume uma posição de transcendência-imanência, fazendo com que cada um do grupo em fusão permaneça inacabado uma vez que minha *práxis* individual depende do terceiro regulador. Sartre afirma que:

vemos renascer um elemento de alteridade própria ao estatuto de grupo, mas que permanece aqui formal: o terceiro é realmente o mesmo, a *práxis* é realmente comum por toda parte; mas uma defasagem giratória torna-o totalizante quando eu sou meio totalizado do grupo e inversamente (...) ‘interioridade’ ou ‘vínculo de interioridade’ de um indivíduo em relação a um grupo será a expressão que utilizaremos para designar seu ser-no-grupo enquanto ele é mediado pela *práxis* comum de um terceiro regulador (1985, p. 483)

O grupo em fusão se caracteriza pela permanente relação em que cada um assume papel de agente transcendente, ao mesmo tempo em que é totalizado pelo terceiro totalizante. Essa relação acontece numa realidade específica com características específicas, ou melhor, ela se dá a partir de determinadas circunstâncias. Com isso, a inteligibilidade do grupo em fusão passa pela tensa relação de transcendência-imanência em que o terceiro ao mesmo tempo em que é quase transcendência é também pura imanência.

Diante do exposto acima, cabe agora detalhar a especificidade da *práxis* comum, ou seja, qual a inteligibilidade do grupo em fusão. A primeira grande característica é o fato de ele se constituir como totalização constante e nunca totalizada, tendo no terror a motivação principal. O grupo apresenta-se primeiramente como meio para se superar determinada situação em que o *prático-inerte* cobra uma ação de superação da serialidade. Cada terceiro é meio para o outro assim como o outro é meio para você. O remanejamento de funções, a partir da realidade, dá ao grupo um caráter dialético, mas não organicista. A multiplicidade é vivida e interiorizada por cada terceiro que na dialeticidade estabelece uma relação de reciprocidade. A inteligibilidade só é possível no grupo em função a partir da existência de certos objetivos que se materializam a partir do *prático-inerte*, mas que se realizam na *práxis* dialética e individual. A *práxis* comum tem na *práxis* individual sua unidade reatualizada em benefício da comunidade, que por sua vez só existe na liquidação do serial.

É importante constatar que o grupo, ao se constituir, tem na prática de cada terceiro o desenvolvimento de um futuro comum que está profundamente marcado pela realidade presente, ou seja, o futuro depende do grau de perigo que se coloca e da velocidade com que as coisas acontecem. Esta postura de Sartre é condizente com a defesa maior da *Crítica*, ou seja, a história como processo de totalização constante. Sartre não faz mais as abstrações tão constantes como as que ocorriam em sua obra *O Ser e o Nada*. Na *Crítica*, é sempre de um existente concreto e histórico que Sartre fala, existente e história que só podem ser compreendidos a partir do método progressivo e regressivo já estudado no capítulo anterior.

Ao afirmar que o grupo em fusão está profundamente ligado à realidade à sua volta e que ele, de certa forma, é uma resposta a esta realidade, Sartre abre espaço para que o grupo em fusão assumira as mais diferentes posturas e tenha as mais diferentes durações, uma vez que ele se constitui como síntese de multiplicidades e busca dar conta de uma dada necessidade presente na realidade. O que Sartre quer dizer é que a pluralidade das totalizações não deixará de existir devido ao reagrupamento. Cada práxis individual expressa a práxis total. Para ele, “a unidade do grupo é imanente à multiplicidade das sínteses, das quais cada uma é práxis individual, e insistimos sobre o fato de que tal unidade nunca é a de uma totalidade feita, mas a de uma totalização que se faz por todos e por toda parte”. (Sartre, 1985, p. 510)

2 - O grupo organizado

Sartre inicia a discussão sobre o grupo organizado constatando que “a diferença entre a Razão constituinte e a Razão constituída resume-se a duas palavras: uma serve de fundamento à inteligibilidade de um organismo prático, enquanto a outra, à de uma organização. Com efeito, a experiência conduzir-nos-á do grupo-fusão à organização e, por ela, à instituição” (1985, p. 511). Vamos então acompanhar a formação do grupo organizado e verificar por que ele supera o grupo em fusão, ou melhor, qual a necessidade de se passar do grupo em fusão para o grupo organizado e quais as diferenças básicas entre um e outro.

Verificou-se que o grupo em fusão tem sua inteligibilidade na diferenciação das tarefas, aliás, todos os tipos de grupos têm, na diferenciação de tarefas, sua origem e características

centrais. O que acontece é que o grupo em fusão tem sua diferenciação puramente circunstancial, ou seja, ele se constitui devido a uma circunstância/objetivo comum, que pede uma prática comum, que, se não atendida, colocará em risco a sobrevivência de todos. Nessas circunstâncias, a ação se dá a partir da possibilidade aberta pelo próprio prático-inerte, pois é ele a razão primeira da passagem da serialidade ao grupo em fusão e a razão da permanência do grupo em fusão. Percebe-se aqui um certo imediatismo prático que visa dar conta de uma realidade que se apresenta na sua materialidade, realidade esta que determinará as características centrais do grupo em fusão bem como a sua própria duração. Ainda não existe a elaboração de um objetivo comum que seja construído conscientemente por todos. Cada qual na sua práxis individual age em nome do todo, porém sem o estabelecimento de uma práxis comum, resultado da organização e do estabelecimento de metas. Nessas circunstâncias, a permanência do grupo, após se alcançar o objetivo, ou melhor, após se superar a ameaça comum que se apresenta, torna-se desnecessária, ou pelo menos não se tem uma razão para se manter o grupo. Se isso ocorrer, a ação tende a cair novamente numa indiferenciação⁶.

O primeiro princípio para o estabelecimento de qualquer tipo de grupo é uma diferenciação das ações, em que cada ação individual tem uma relação com a ação do outro que também é uma ação individual. No conjunto de ações individuais, porém diferenciadas em vista de um determinado fim, tem-se a constituição do grupo. Essa diferenciação da ação não existe na serialidade; ela começa a existir quando da constituição do grupo.

A questão que se apresenta neste momento parece ser simples. Se o grupo em fusão alcançou o resultado pretendido, por que razão ele deveria permanecer em grupo e não retornar ao estado da indiferenciação, de serialidade? Por que razão é interessante organizar um grupo, passando de um grupo em fusão para um grupo organizado? O grupo organizado tem uma inteligibilidade?

É possível responder a questão acima partindo do princípio de que o perigo comum pode retornar a qualquer momento – é sempre possível que a tropa inimiga volte a atacar. Se, devido às circunstâncias, o perigo é sempre constante, faz-se necessário passar de simples ações realizadas individualmente, em nome do todo, para ações organizadas, ou melhor, para práticas organizadas.

⁶ Uma ação é indiferente quando se realiza na sua total individualidade, sem se estabelecer nenhuma relação com as demais ações. Cada indivíduo, na sua particularidade, age de acordo com seus interesses que não coincidem com o interesse dos outros.

É importante ter clareza de que, durante a ação, sob a pressão do inimigo, o grupo simplesmente reage, buscando sua sobrevivência. Não há tempo para constituir uma prática organizada que supere o momento presente em nome de um futuro. É preciso vencer a ameaça do presente se se quiser ter um futuro. No grupo em fusão, cada ação individual busca dar conta de uma ameaça imediata. Ou se responde a ela ou perde-se a luta, não há tempo para se diferenciar aquilo que é prática do grupo daquilo que é resposta a uma manobra inimiga. Pode-se dizer que no grupo em fusão dificilmente tem-se consciência. Em seu lugar, tem-se uma ação imediata que visa a sobrevivência.

Pensar o grupo organizado é pensar a superação do grupo em fusão e suas limitações em nome de uma ação que seja resultado de uma organização comum em que se estabelece um novo estatuto, sendo que cada membro terá funções distintas, estrategicamente distribuídas em nome de um futuro.

Sartre irá chamar de sobrevivente o grupo que, tendo vencido o perigo imediato, se constituirá num novo estatuto, passando ao que ele chamou de consciência de grupo no lugar de um ser-no-grupo. Com a possibilidade de constituição de um grupo organizado, tem-se posta novamente uma das temáticas centrais da *Crítica*: a relação entre o todo e a parte, entre a individualidade e a universalidade, entre a subjetividade e a objetividade. Coloca-se “o problema dialético da unidade e da diferenciação. Será que essas duas práticas são, antes de tudo, incompatíveis? Ou então uma delas produz-se como superação e contração da outra?” (Sartre, 1985, p. 514).

Com essa linha de pensamento, é possível afirmar que em Sartre a formação de um grupo, seja ele qual for, tem sempre um interesse/necessidade por trás. Não há um agrupamento natural; somos seres individuais que se agrupam por necessidades específicas. Com isso, todo agrupamento necessita de uma razão de ser e de forças que se colocam no sentido de torná-lo realidade. Passada a necessidade, perde-se a razão de existência do grupo. Porém, o que Sartre nos mostra é que, apesar da ausência do perigo imediato, uma outra razão se apresenta para a permanência do grupo

Uma das razões para a permanência no grupo é a relação que se estabelece com o resultado alcançado. Após o grupo em fusão ter alcançado o resultado para o qual foi constituído, o próprio resultado torna-se um possível elemento aglutinador dos terceiros que agora não terão mais nenhuma eficácia prática, ou seja, não é mais pelo terceiro que a *práxis* individual torna-se

práxis comum. Cabe aqui lembrar que no grupo em fusão cada um torna-se um terceiro e sua ação, embora individual, tem características de uma ação comum. A estrutura de inércia do passado oferece a possibilidade de se manter o grupo. Imagine o grupo em fusão vitorioso ao eliminar o inimigo que se aproximava, tendo conquistado seu território. O território conquistado passa a viabilizar a permanência no grupo, uma vez que cada indivíduo irá contemplar o território e este servirá de motivo para a manutenção do grupo. Porém, aqui o grupo já não apresenta nenhuma *práxis* e assume uma postura quase que de serialidade, sem ocorrer, no entanto, uma total desintegração. O objeto comum permanece, uma vez que cada um se dirige a ele a partir de outras práticas, agora sem a ameaça e sem o risco externo.

Diante das afirmações acima, uma questão se faz presente: a de descobrir qual o estatuto ontológico do grupo que supera o grupo em fusão em direção ao grupo organizado. O grupo sobrevivente possui um estatuto ontológico? Este estatuto ontológico parece estar posto na relação da unidade com a diferenciação que tem na permanência sua possibilidade de existência.

Resumidamente, a questão é entender como se dá a formação do grupo organizado que se estrutura, mesmo após o grupo em fusão ter alcançado seu resultado, seja de forma positiva ou de forma negativa, ou seja, tenha ou não saído vitorioso de sua empreitada.

Um dos fatores centrais apontados por Sartre para a permanência do grupo, mesmo após a superação da realidade motivadora, é o que ele chama de juramento. Vamos aqui retomar alguns pontos para podermos avançar na discussão.

Uma das linhas mestras do pensamento sartreano é que a multiplicidade da realidade deve ser interiorizada por cada um e a partir dessa interiorização ela deve ser respondida com a *práxis* individual que, em circunstâncias específicas, torna-se comum. Diante do exposto, Sartre afirma que “o estatuto ontológico do grupo de sobrevivência aparece, antes de tudo, como invenção prática de uma permanência livre e inerte da unidade comum em cada um” (1985, p. 518). O que é reafirmado na colocação acima é que a liberdade é o elemento central para a permanência do grupo, uma vez que cada um, na sua plena liberdade, decide manter a unidade. Sendo assim, é a liberdade o fundamento da *práxis* comum. Essa liberdade é partilhada pelo juramento, numa permanente reciprocidade mediada.

Para Sartre:

“O juramento é reciprocidade mediada (...) no entanto, convém abster-se de confundi-lo com um *contrato social*. Aqui não se trata, de modo algum, de

procurar um fundamento qualquer para esta ou aquela sociedade – aliás, veremos mais tarde o perfeito absurdo de tal empreendimento -, mas de mostrar a passagem necessária de uma forma imediata, embora em perigo de dissolução, para uma outra forma do grupo, reflexiva embora permanente (...) o juramento é invenção prática (...) possibilidade social (...) é a afirmação pelo terceiro da permanência do grupo como negação de sua negação exterior (...) O juramento não é uma determinação subjetiva, nem uma simples determinação do discurso, mas uma modificação real do grupo por minha ação reguladora” (1985, p. 519-521).

O importante do juramento é que cada um se comprometa em relação ao todo, e que, ao mesmo tempo, o todo se compromete em relação a cada um. Cria-se, de certa forma, uma inércia que irá possibilitar a existência do grupo. Cada um, por sua liberdade, acaba fixando um limite para sua própria liberdade. A sobrevivência do grupo passa por este reconhecimento do limite, que é ao mesmo tempo a expressão da mais pura liberdade. Sou livre para estabelecer o meu limite, como sou livre para rompê-lo. Ao se estabelecer um limite pela própria liberdade de cada um, ou melhor, na liberdade de cada um, coloca-se, pela primeira vez, no próprio coração do grupo, a inércia. Sobre este ponto, Rizk afirma que:

Como a efervescência prática do grupo em fusão não pode durar, o grupo precisou vigiar em construir sua própria permanência como um instrumento inerte: O meio da ação comum (o grupo), torna-se para ele mesmo seu próprio meio, quer dizer um fim em si da ação comum. E disso resulta que a fidelidade jurada, cimento inerte do juramento ou petrificação da multiplicidade, vai servir de fundo à reparaçãõ da pluralidade, pois as sínteses de integração emanam de cada indivíduo e são, por definição, múltiplas.(1996, p.149).

O juramento cria no coração do grupo a chamada fraternidade-terror. Segundo Audry, “a partir da promessa, o grupo, que era até aí liberdade perfeita na reciprocidade, vai exercer uma pressão sobre todos os seus membros e todos sobre cada um deles (...) esta forma de reciprocidade é designada por Sartre como a *fraternidade-terror*” (1972, p 151-152).

É a fraternidade-terror que irá manter a existência do grupo e evitar o retorno à serialidade. Passado o perigo imediato, a tendência é retornar à serialidade, porém o medo de um novo ataque, agora mais forte e resistente, faz com que todos os envolvidos passem a refletir e a estabelecer um novo tipo de relação que se dará justamente por um possível futuro, agora já pensado no presente. Abre-se espaço aqui para se pensar a questão do projeto. A partir da lógica sartreana, o projeto passa a ser constituído devido ao medo de que no futuro o presente superado

possa retornar a qualquer momento. Resgata-se aqui o método progressivo-regressivo, pensar o futuro a partir de um passado superado, mas não totalmente eliminado. A inteligibilidade se dá neste movimento dialético entre a superação do passado e a definição, ou pelo menos a perspectiva, de um futuro, a partir do juramento do presente. Sartre continua estabelecendo a compreensão da história a partir da *rareté* ou do medo que se apresenta e que ao mesmo tempo movimenta toda história. Responder ao medo, seja ele real e presente ou possível e futuro, é o grande desafio da *práxis* individual e comum.

O medo está tanto na origem do grupo em fusão quanto na sua superação, do medo real e externo (prático-inerte) ao medo de um possível retorno à serialidade. Se existe o medo de retornar à serialidade é porque os indivíduos se percebem mais livres no grupo do que na serialidade. Pode parecer contraditório para um existencialista e defensor absoluto da liberdade. Porém, não há contradição uma vez que o grupo em nenhum momento consegue se tornar uma totalidade fechada; ele é totalidade em constante processo de totalização. Com isso, mesmo na necessidade de se manter o grupo, para se evitar o retorno à serialidade, é a liberdade da *práxis* individual que dá sustentação ao grupo. O grupo organizado é a interiorização da *práxis* individual em nome de uma *práxis* comum que tem no futuro sua necessidade. A pressão agora não é mais externa, mas vinda do próprio grupo e da forma como cada um enxerga o perigo iminente. Neste contexto, tem-se a figura do indivíduo social numa realidade social, ou seja, o social se constitui a partir do grupo sobrevivente e da forma como ele enfrenta o perigo sempre possível de retorno à serialidade. Neste ponto, Sartre nega toda possibilidade de determinismo ou mecanicismo na passagem do grupo em fusão ao grupo organizado. O grupo organizado é sempre um instrumento construído e, como tal, necessita permanentemente da vigília de cada um. O perigo sonda o grupo organizado e só pode ser vencido pela *práxis* individual e, agora, juramentada. Neste sentido se estabelece um vínculo entre a liberdade e a opressão. Por ser totalização e jamais totalidade é que o grupo busca formas “superiores” de se estruturar.

O grupo organizado se coloca como passagem do grupo em fusão ao grupo institucionalizado. Já não é mais possível manter o grupo sem buscar aumentar a sua força e a sua influência. O grupo em fusão vive o aqui e agora; o grupo organizado visualiza o futuro a partir da necessidade do presente. A complexidade é crescente, uma vez que no grupo institucionalizado existe a necessidade da divisão das tarefas, o que irá levar a um certo distanciamento dos seus membros diminuindo assim a forte presença da reciprocidade. Cada

membro irá alienar-se no grupo para poder dar sobrevivência a ele. É cada vez menor o reconhecimento de si no outro, devido a divisão das tarefas. Tem-se o retorno da alteridade como forma de proteção à própria alteridade, ou seja, se reintroduz a alteridade para evitar a queda na alteridade extrema que compõe a serialidade.

Novamente o pensamento sartreano parece contraditório; afinal, retorna-se a tudo aquilo que foi superado a fim de evitar a queda naquilo que foi superado. Novamente parece que a defesa da liberdade é posta em xeque uma vez que a constituição do grupo institucionalizado leva a uma alienação da *práxis* individual, o que diminui a liberdade. Como Sartre responde a essas possíveis contradições em seu pensamento? Será que em última instância somos fadados ao fracasso do coletivo e condenados a viver a plena individualidade que, devido ao prático inerte, também é impossível? Vamos então acompanhar seu raciocínio na formação do grupo institucionalizado.

Primeiramente, faz-se necessário retomar a afirmação de Sartre de que não existe nenhum hiper-organismo, de que o grupo não é um ser, mas sim o puro existir de uma *práxis* comum. Tendo a *práxis* comum alcançado o seu resultado, o grupo, seja ele qual for, deixa de existir. É a prevalência ontológica do indivíduo, do singular, do particular em detrimento do coletivo, do universal e do todo. Por outro lado, tem-se o perigo constante, a *rareté* sempre presente, o que coloca o homem neste movimento permanente entre a superação de uma necessidade e o surgimento de um novo desafio, de uma nova necessidade, que também irá pedir o agrupamento, a *práxis* comum como forma de superação.

A sociedade no seu conjunto só pode ser compreendida quando se consegue vislumbrar toda uma relação estabelecida no interior do próprio grupo, do grupo com o seu adversário, do grupo com os não agrupados e do grupo com outros grupos que não o adversário. Enfim, a sociedade é composta por uma multiplicidade de relações que se dão num processo de totalização constante. Além disso, o próprio grupo, conforme vai se tornando mais complexo e se institucionalizando, tende a criar subgrupos de trabalhos que acabam estabelecendo novas relações entre si e possibilitando uma desagregação por dispersão. É importante lembrar também que o grupo está orientado para o futuro e não para o presente, uma vez que no presente a ameaça já foi superada. Tendo sua orientação para o futuro, ele jamais se tornará uma coisa, mas também jamais será uma livre *práxis* individual e uma plena unidade/totalidade.

Audry (1972, p. 156) apresenta duas observações importantes sobre o grupo que ajudam a compreender melhor suas características:

1. Enquanto a práxis individual perante o grupo tinha como oposto a necessidade, quer dizer, se alienava imediatamente, a criação do grupo é um arrancamento em relação a essa necessidade, num movimento de liberdade. A alienação não reaparecerá senão em seguida.
2. Por conseqüência, e em certas circunstâncias a estudar, o grupo, após a sua dissolução, a sua retomada pelo campo prático-inerte, deixa esse campo num estado diferente daquele em que o encontrara.

Constatou-se até aqui que a *práxis* individual assume, por diversas razões, características de uma *práxis* comum e que de uma realidade serial passamos a constituir um grupo que se organiza para superar a necessidade imediata e projetar um futuro que impeça o retorno da ameaça presente. A organização aparece no grupo como uma necessidade para que o mesmo continue sobrevivendo. É ela que irá distribuir as tarefas a partir de uma definição interna de suas estruturas e funções. Com isso, a ação individual que se efetiva sobre as coisas é permeada pela relação funcional existente com os demais membros do grupo. Por exemplo, pode-se citar uma determinada instituição responsável pelo desenvolvimento de um grande projeto na área industrial. Cada membro que compõe a instituição possui uma determinada função dentro desta organização. Sua ação individual deve corresponder à sua função e esta deve atender ao projeto maior da instituição. Segundo Sartre, “o grupo não age sobre o objeto – mediamente – a não ser enquanto ele age sobre si; e sua ação sobre si – a única que, conforme veremos, ele exerce como grupo – define-se a partir de uma práxis (já estabelecida ou que se vai revelando aos poucos).” (1985, p. 544)

O grupo assume o poder de definir, dirigir, controlar e corrigir a *práxis* comum. Inclusive ele pode, segundo Sartre, produzir indivíduos para atuarem junto a uma situação específica. A partir desta possibilidade de intervenção direta do grupo sobre uma determinada realidade, inclusive formando pessoas para atuarem sobre ela, o autor atribui uma função à educação: “em certos casos, ele é até mesmo suscetível de *produzir* os indivíduos comuns que hão de realizá-la (por exemplo, pela educação técnica etc)⁷ (1985, p. 544).

⁷ É praticamente a primeira vez que Sartre menciona na *Crítica* a idéia de educação sem lhe conferir nesse momento nem um caráter positivo nem um caráter negativo, de alienação. A educação é concebida como instrumento de um

Sartre vê uma evolução no desenvolvimento do grupo. Num primeiro momento, o grupo ainda não se apresenta com uma definição muito clara e determinada da função interna de cada um de seus membros. O que fica claro é que, na busca de uma unidade para a formação e encaminhamento do grupo, as diferenciações se fazem necessárias. É a dialética que se apresenta na relação constante entre a unidade e a diferenciação, entre a multiplicidade e sua interiorização.

Até então tínhamos duas *práxis* que se faziam presentes na passagem da serialidade para o grupo em fusão. A *práxis* individual e a *práxis* comum. Agora aparece uma nova *práxis* a *práxis* organizada. Nesta nova *práxis*, tem-se a presença de dois momentos importantes:

- a relação dentre os membros do grupo;
- a ação de seus membros sobre o objeto.

Pelo fato de o grupo organizado ter consciência de sua existência e de que esta existência não está presa a um presente imediato, mas a um futuro, de certa forma abstrato, uma vez que construído pela perspectiva futura, é que se faz necessário o estabelecimento de uma relação formal entre os seus membros e ao mesmo tempo de uma relação de seus membros com o objeto projetado.

Sartre tentará determinar se existe inteligibilidade da *práxis* organizada e se existe um estatuto ontológico do grupo organizado, se ele é um ser ou uma existência prática. Lembremos que Sartre afirma que o grupo em fusão não é um ser, mas que ele existe única e exclusivamente pela sua prática. Definir se a organização é um ser ou uma existência prática é lançar sobre a realidade, repleta de organizações, uma discussão ontológica que nos levará a pensar sobre a própria possibilidade de ser da sociedade.

O primeiro ponto que deve ser levado em consideração é que o agente individual só exerce sua ação no marco definido pela organização. É o que Sartre irá chamar de **função**. Numa organização, cada indivíduo tem uma função determinada, orientada para um objeto transcendente que só tem sentido na própria ação de cada indivíduo. Permanece aqui a dialética entre o transcendente e o imanente que marca toda reflexão sartreana. Existe um transcendente na medida em que ele é produto da *práxis* individual, ou melhor, na medida em que ele tem seu ser na própria imanência. O indivíduo orgânico tem uma livre *práxis* constituinte que busca superar a inércia comum presente em todo instrumento. O que se tem é um agente que, liberto da

grupo organizado visando alcançar determinado resultado desejado. A educação não seria um fim, mas um meio para se alcançar um resultado.

imediatez do presente, pode se organizar com vista a um futuro. Para se organizar pensando o futuro, deve-se dividir as funções de cada indivíduo presente no grupo, assim como um jogador se integra ao desenvolvimento de uma tática. Ele só terá sucesso se todos os envolvidos derem conta de sua função dentro da tática estabelecida. Se um jogador não desenvolver sua função da melhor maneira possível ou se ele desistir, todos os demais sofrerão as conseqüências. O que se tem numa organização são mediações sucessivas que se encaminham para um resultado único, pensado pelo próprio grupo.

A práxis individual não consegue se libertar de uma realidade concreta que apresenta determinadas circunstâncias influentes na ação de cada indivíduo bem como na práxis comum. Na verdade, para Sartre não existe um fim comum sem um fim individual de uma livre práxis constituinte. Aqui Sartre apresenta uma crítica ao marxismo que, segundo ele, sempre defendeu uma universalidade em detrimento de um ato singular.

Como pensar a função a partir de um ato singular? A função não retira a singularidade do ato? Deve-se agir em nome da função ou em nome do próprio ato que se dá numa determinada circunstância? Para Sartre:

a função define-se, simultaneamente, como uma tarefa a ser cumprida (uma operação que se define a partir do objeto transcendente) e como uma relação entre cada indivíduo comum e todos os outros (...) deve ser uma determinação da tensão 'direito-dever' que é o vínculo objetivo e interno de uma comunidade em via de organização (1985, p. 560)

Esta relação é originariamente sintética e prática. Sintética uma vez que ela se dá a partir da reciprocidade de cada prática comum. Prática comum marcada pela pressão que o grupo sofre, pressão esta que acaba por dissolver a homogeneidade até então presente para se constituir numa heterogeneidade regulada pelas reciprocidades estabelecidas entre as várias funções que se tornam interdependentes. Essas funções são variáveis segundo a própria práxis e o próprio fim. Não há ainda uma função absolutizada, ou seja, que se coloca acima das demais. Sartre afirma que “o grupo organizado é um gênero muito amplo, cujo grupo seletivo não passa de uma pequena espécie. De fato, a organização faz-se na hora, com os meios disponíveis no próprio momento e com os homens que se encontram no local” (1985, p. 570). Segundo o autor, o grupo organizado assume tanto a função de objeto quanto a função de fundamento do ato, uma vez que é a partir dele que se tem a forma e ao mesmo tempo a inércia jurada (a forma no sentido de que

toda ação estará delimitada pelo “contorno” do grupo e das funções de cada um de seus membros; a inércia jurada no sentido de que é nele que se depositam todos os juramentos que fundamentam e sustentam o ato individual).

Apesar da determinação das tarefas, sempre vai existir a possibilidade de reações secundárias de reciprocidade a partir da ação individual, sempre aberta a novas possibilidades. O grupo organizado é a síntese progressiva de uma pluralidade de campos recíprocos (progressivo no sentido de estar sempre visando um momento futuro e sempre aberto a novos sub-grupos, passando assim de um sistema de reciprocidade simples para um sistema de reciprocidade composto). São os sub-grupos que passam a ter uma interdependência recíproca, onde a ação de um afeta os demais e vice-versa.

Toda a discussão acima nos leva a uma questão central que é determinar a diferença entre a práxis individual e a práxis comum, uma vez que, apesar de Sartre não abrir mão da práxis individual, sempre negando a existência de um hiperorganismo, ele não inviabiliza a práxis comum. Parece que a existência de uma passa pela existência da outra. Qual é então a natureza do grupo? Até que ponto o grupo se sobrepõe à *práxis* individual? Qual é a inteligibilidade da *práxis* organizada?

A discussão da práxis organizada passa pela discussão das estruturas, ou melhor, pela discussão da inteligibilidade das estruturas. Sartre trava um diálogo com Lévi-Strauss, a quem considera ter trazido uma importante contribuição para o estudo das realidades internas que são ao mesmo tempo organizadas e organizadoras, produtos sintéticos de uma totalização prática e ossatura inorgânica e poderes definidos de cada um sobre cada um. O que se apresenta de forma marcante nesta análise é a relação que se estabelece entre o sistema e a função. Para Lévi-Strauss, as classes

são concebidas não tanto em extensão como se se tratasse de grupos de indivíduos designados por seus caracteres objetivos, quanto como um sistema de posições do qual somente a estrutura permanece constante e no qual os indivíduos podem deslocar-se e, até mesmo, permutar suas posições respectivas, contanto que as relações entre eles sejam respeitadas (Strauss, apud Sartre, 1985, p. 576).

Não iremos aqui aprofundar esta discussão. O importante é perceber como Sartre valoriza as estruturas e como ele consegue fazer prevalecer a *práxis* individual, apesar de não negar as

estruturas e de, inclusive, reconhecer no seu interior a presença das funções. O que Sartre defende é a dupla designação constituinte das estruturas que possuem uma potencialidade abstrata e um poder de atualização.

Ao final de uma longa reflexão sobre o grupo organizado, Sartre reconhece que ainda não havia entrado na questão central que o motivou a toda esta construção teórica. Os dois aspectos da estrutura, o sistema e a função, no fundo fazem parte de uma progressão dialética que, de certa forma, pode ser compreendida no âmbito de uma nova síntese entre juramento, terror, inércia, reciprocidade, objetivação, reflexão entre outras categorias. Nesse momento, Sartre retoma a questão central que perpassa toda a *Crítica*, questão esta que havia sido diluída numa preocupação mais geral em que se buscava compreender como se dá a passagem da serialidade ao grupo. Até então toda relação entre o individual e o coletivo, entre o grupo organizado e a *práxis* individual, tinha sido suficientemente abarcada pela experiência crítica. Sartre afirma que toda a discussão até então levantada dava conta somente de analisar as condições da ação comum, mas não a própria ação comum. Uma coisa é discutir as condições da ação comum, outra coisa é discutir a possibilidade de existência, de ser, de uma ação comum, podemos dizer, a sua ontologia. Existe uma ação comum enquanto ser? As ações comuns recebem um nome. Como exemplos próximos podemos citar o Movimento dos Sem Terra (MST), o grupo carismático, entre outros. A questão que se coloca é verificar se efetivamente estes grupos organizados, que se enquadram num sistema cujos membros possuem funções específicas, podem ser considerados seres, ou melhor, se efetivamente eles possuem um tipo de existência ou de ser, tornando-se assim uma dialética constituída.

Num primeiro momento, a resposta para a questão acima é negativa, uma vez que o grupo só existe na e pela *práxis* individual e por uma multiplicidade interiorizada por cada um de seus membros. Não existe nenhuma força mágica que encarne o aqui e agora dando a ele um poder transcendente; não há nada que estabeleça uma unidade absoluta, que consiga “fechar” a realidade numa totalidade. O que se tem é uma prática de cada um que, no seu conjunto, parece dar vida a um ser que no fundo não existe. A somatória da quantidade não cria uma qualidade distinta, a não ser que esta qualidade já esteja presente na prática individual (ou melhor, ela é exatamente esta prática individual).

Nesta perspectiva, o uno passa a ser comum, mas sua prática de realização é individual, ou melhor, um objetivo uno, uma ação una. Tempos e regras unas não garantem uma prática una.

A prática é e será sempre individual, por mais que ela esteja direcionada para uma determinada unidade. Isso explica o porquê de rupturas e quedas no encaminhamento de uma práxis comum, voltando muitas vezes a processos seriais no interior de um grupo organizado, existindo dilaceramentos e conflitos locais de interesses. A impossibilidade de um ser comum exprime a impossibilidade de um processo de construção de um grupo organizado sem momentos de resistência ao próprio grupo. A especificidade de cada momento e a multiplicidade presente em cada grupo constituinte inviabilizam a existência de uma *práxis* comum e com isso a existência de um uno exterior ao próprio processo. O uno existe enquanto a práxis individual assim o mantiver.

As colocações acima lembram, de certa forma, a idéia de uma existência inútil e sem razão, pura contingência do aqui e agora. A existência precede a essência. Porém, apesar da não existência de uma unidade anterior à própria *práxis* que a mantém, Sartre reconhece a existência de uma *práxis* que, apesar de ontologicamente permanecer individual, se movimenta em nome de uma unidade, de um objetivo que, pelo menos, naquele momento, se põe como responsável pela *práxis*. Não há ditadura do uno sobre o individual, mas o individual se vê constantemente impelido pelo comum, pela necessidade posta que tem que ser respondida de forma comum e rápida, em nome da própria sobrevivência do individual. Não há ditadura do exterior, como numa leitura marxiana da relação individual e coletivo, mas sim uma dependência e um conflito que se encaminham na *práxis* dialética. Sartre afirma que “não existe outra unidade senão a unificação prática, ou seja, a unidade de cada trabalho particular com todos os outros”. (1985, p. 600).

A *práxis* comum sempre será o resultado da *práxis* individual, pois, o fim comum é sempre um fim que pode ser colocado ao indivíduo, que pode assumi-lo como seu, buscando concretizá-lo. Sartre afirma que

“é verdade que o objetivo do grupo é comum enquanto ele não aparece senão através de cada indivíduo comum, ou seja, ajuramentado e estruturado; mas também é verdade que o momento prático realiza-se pela *práxis* orgânica e que esta constitui-se como compreensão de sua tarefa individual enquanto nesta a tarefa comum se objetiva (1985, p. 610)

Bernard-Henri Lévy considera que Sartre é coerente ao defender, em última instância, a *práxis* individual em detrimento do objetivo do grupo e da *práxis* comum, seja ela qual for. Ele

afirma que todo totalitarismo começa com a possibilidade de suprimir o múltiplo em nome de uma unidade, de um uno.

se admitirmos que todos os totalitarismos começaram com essa negação do trágico, se chamarmos de totalitarismo essa louca denegação do múltiplo no fantasma reencontrado do Um, ou do Todo, será então preciso concluir que esse pensamento do Trágico, essa definição do homem como ser do nada e da negatividade são as primeiras das barreiras sartrianas contra a tentação totalitária. (2001, p.281)

As colocações de Lévy reforçam e reafirmam a linha central do pensamento sartreano que o acompanha ao longo de toda sua trajetória. A liberdade é o sustentáculo do ser e do existente. Por mais que exista a necessidade de caminharmos para a constituição de grupos e de indivíduos comuns que dêem conta de um perigo que se apresenta, seja concreto ou abstrato, é sempre na singularidade da ação, assumida pela livre prática de cada um, que o todo toma existência. Sartre reconhece o limite de uma dialética constituída, em defesa de uma dialética constituinte. Este reconhecimento não inviabiliza a vida em sociedade e muito menos diminui a responsabilidade dos grupos constituídos e das instituições. O que não pode ocorrer é que, em nome desta responsabilidade, o todo se sobreponha ao particular de forma a eliminá-lo. Se isso ocorrer, estamos caminhando para um totalitarismo de um ser uno. Teoricamente, parecem muito interessantes as idéias sartreanas mas, quando observamos a realidade, constituída de grupos e subgrupos que orientam e, de certa forma, determinam as práxis, a pergunta que se faz é: como reconhecer a práxis individual numa sociedade dividida por estruturas e instituições que, num primeiro momento, parecem ditar a ação particular suprimindo a multiplicidade em nome da opacidade do homogêneo?

A primeira resposta à questão acima pode ser o reconhecimento tanto de uma dialética constituída como também de uma dialética constituinte, que dialeticamente se relacionam na concretude da história. É possível reconhecer um certo desenvolvimento harmonioso do grupo organizado e das instituições dele advindas. Este desenvolvimento se dá a partir da dialética constituída que é um momento de inércia assumida. A inércia está presente em toda forma de organização que oferece normas e regras que são assumidas por todos como sendo gerais e necessárias para a sobrevivência do grupo. A prática comum se dá no cumprimento dessas regras que se colocam como norteadoras das práticas individuais, a partir do juramento. É comum

justamente porque assumida por cada componente singular do grupo, aceita por cada um na sua singularidade e liberdade.

Porém, a constatação acima não retira a concretude histórica do momento, marcada por circunstâncias materiais específicas que exigem ações diversas. Para Sartre, “a racionalidade dialética da *práxis* comum não transcende a racionalidade da *práxis* individual” (1985, p. 630). Um grupo quando constituído não consegue eliminar a *práxis* individual e muito menos se constituir como hiperorganismo, ou seja, se constituir como totalidade acabada; ele é sempre uma totalização que tem, sim, momentos de totalidade, mas que se abrem para novas totalizações. O sistema jamais se sobrepõe ao indivíduo e à singularidade. A multiplicidade permanece apesar da prática comum e do objetivo comum. Ter um objetivo comum não quer dizer ter práticas comuns, descoladas de uma realidade que pede ações específicas que não são abraçadas pela estrutura geral, mas que dizem respeito às próprias circunstâncias da luta e da ação, ao processo histórico totalizante, bem como aos instrumentos presentes no momento da prática. Segundo Sartre:

a tensão paradoxal que constitui a *práxis* do grupo é que ele é em si mesmo uma metamorfose, apreendida como ubiqüidade, do indivíduo por todos os outros, portanto, de uma certa maneira, um novo estatuto de existência (...) que é a própria razão e a lei de sua constituição – não difere do que pode projetar um indivíduo orgânico (...) e o organismo, como patamar a ser transposto para chegar à unidade hiperorgânica, permanece o estatuto ontológico e prático que serve ao grupo de regulador (...) a inteligibilidade da dialética constituída adensa-se e degrada-se em relação à inteligibilidade plenária da dialética constituinte. (1985, p. 630-631)

O grupo, se quiser manter sua eficiência, deve reconhecer a necessidade da multiplicidade de regulagens e de mediações no seu próprio interior que dêem conta da multiplicidade da realidade e superem a inércia.

Todos os pontos acima trabalhados nos permitem afirmar a existência de um insuperável conflito entre o individual e o comum. Individual e comum que têm na figura do outro a expressão maior do grupo. O outro como indivíduo comum e *práxis* individual. O outro que a partir do juramento torna-se o mesmo; cada outro é uno na realização do objetivo comum. Objetivo comum marcado pela necessidade e pelo juramento, que muitas vezes acontecem devido à fraternidade-terror. É neste conflito permanente que o grupo organizado cede espaço para a formação da instituição. Nosso último ponto a ser trabalhado neste capítulo é justamente a compreensão da estrutura da instituição e como ela pode voltar a uma realidade serial.

3 - A instituição

A constatação de que o grupo não possui uma realidade ontológica e que ele somente é na medida da práxis individual, movimento de totalização constante e nunca totalizado, seus membros buscam formas de torná-lo mais efetivo e de manter a unidade, tão necessária para sua sobrevivência. O grupo organizado apresenta no seu próprio interior contradições constantes, o que pode levar ao seu aniquilamento e retorno ao estado serial. Diante dessa realidade, os juramentos dão origem à instituição. É na tentativa de não retornar ao estado serial que o grupo organizado, apesar de todos os conflitos internos, luta para se manter, e sua manutenção só será possível se ele conseguir transformar-se em instituição. O grupo se institucionaliza para vencer as ameaças e os riscos permanentes. Segundo Rizk, O grupo institucional inverteu a equivalência inicial entre livre *práxis* individual e ação comum, em proveito de uma subordinação pura e simples da iniciativa individual no processo da *práxis* comum, que se torna uma imagem/aspecto de comunidade. (1996, p. 164)

Ao longo de toda essa reflexão, uma questão precisa ser posta. Por que é necessário deixar o estado de serialidade? Qual o risco que ele oferece ao indivíduo? Será que não há indivíduo e singularidade em estado pleno, ou seja, toda singularidade tem em si “potência” para se tornar coletivo? Se existe singularidade em estado pleno, por que ela deixa de o ser num determinado momento? De certa forma, esta questão foi respondida com a idéia de que existe uma ameaça e uma *rareté* que obriga tal movimento. Porém, apesar desta realidade externa, como compreender que um singular possa ameaçar outro singular? A ameaça externa que nos coloca em perigo é resultado de práxis singulares ou coletivas? Se a resposta for coletiva, a pergunta permanece: de onde vem o coletivo e qual sua real necessidade? Ao longo desta última parte do trabalho, buscar-se-á desenvolver esta questão, além de compreender as características de uma instituição e como ela sobrevive às ameaças constantes de retorno à serialidade.

Retomemos a afirmação feita logo acima de que o grupo não possui realidade ontológica. Ao defender esta posição, Sartre abre espaço para uma situação, no mínimo difícil de se explicar. Qual a razão de se constituir algo que não tenha fundamento ontológico?

Quanto mais organizado o grupo for, mais o agente individual torna-se desnecessário, ou melhor, quanto mais um grupo alcançar uma organização plena, em que cada indivíduo tem uma

função específica, criada pelo próprio grupo, mais o indivíduo se torna dispensável. O que aparece como essencial não é o agente individual, mas a função que este tem no grupo. Função esta que pode ser realizada por outros agentes individuais. Permanece aqui a necessária presença da singularidade que, em última instância, realiza a ação, mas uma singularidade que pode ser efetivada por diferentes indivíduos. A função, criada ao longo do desenvolvimento do grupo, que visa superar a *rareté* e as ameaças do prático-inerte, acaba por criar uma situação um tanto quanto estranha. O agente individual assume poderes e encargos que o transformam e o arrancam do próprio grupo em direção ao objeto como um ser transcendente. O que se tem neste momento é a existência de um grupo que se torna inessencial e de ações singulares que se tornam essenciais. O essencial do grupo está na essencialidade da ação singular que se dá a partir de funções estabelecidas pelo próprio grupo, mas que são realizadas única e exclusivamente pelo indivíduo na sua mais plena liberdade. A função não retira a liberdade da ação do agente, uma vez que este é livre para realizar sua função ou voltar-se contra o próprio grupo que a estabeleceu. Porém, ela transfere ao agente individual uma quase soberania, na medida em que cada um, tendo uma função específica, assume, diante do grupo, um poder que ora é essencial e ora é inessencial à unidade do grupo. Conforme a circunstância, a permanência no grupo dependerá mais de uma determinada função do que de outra e num momento posterior pode vir a depender mais daquela função, antes inessencial, do que daquela função que era essencial. O ser-no-grupo escapa à ação do agente individual e se integra numa circularidade giratória de atos reguladores. O sucesso da função particular de um indivíduo nem sempre realiza o sucesso comum, ou melhor, o sucesso comum nem sempre acontece devido ao sucesso de uma função. O sucesso comum depende do sucesso da realização de todas as funções. Com isso, o grupo organizado permanece em constante perigo de retorno à serialidade, uma vez que cada função se dá no interior do grupo, mas expressa muitas vezes um momento inessencial do próprio grupo. Somente a somatória das funções consegue determinar a essencialidade do grupo e mantê-lo vivo.

A situação de perigo constante, acima apresentada, faz com que o grupo busque uma nova forma de se organizar e de se manter vivo. “Contra esse perigo permanente que se revela no plano da organização, o grupo reage por meio de práticas novas: produz-se a si mesmo sob a forma de um grupo institucionalizado: isso significa que os ‘órgãos’, funções e poder vão se transformar em instituições” (Sartre, 1985, p. 678). Mas uma realidade se **aprofunda** neste

momento de constituição de práticas institucionalizadas. Ao mesmo tempo em que a institucionalização visa impedir o retorno à serialidade, ela utiliza de meios que reforçam a própria serialidade, uma vez que reforça a inércia e a prática inorgânica.

Segundo Moravia, “para a instituição, o indivíduo enquanto tal deixa de ser essencial, sendo antes um elemento que é submetido sem piedade às finalidades gerais. Esta fase da fenomenologia do grupo assinala o triunfo da ‘disciplina’, do <controlo>, de uma renovada violência...” (1985, p. 114). Cabe aqui ressaltar que a instituição assume a estrutura de um objeto real e exterior que, a partir das funções, ‘enquadra’ o indivíduo em suas regras e rigidez. Novamente, a *práxis* individual e livre se vê pressionada por um poder externo que a limita e a direciona. Corre-se o risco da atomização das funções e com ela de retorno à serialidade, desta vez uma serialidade funcional e não mais individual. São funções exercidas em nome da manutenção de uma instituição que, por sua vez, expressa a última possibilidade de vencer o terror manifesto. Não é mais o indivíduo que cria a função, mas é a função quem cria o indivíduo em nome de uma instituição. A instituição, ao mesmo tempo em que é expressão de uma *práxis*, é também uma coisa, ela é um ser-inerte que se utiliza dos homens para perpetuar-se. A instituição transforma o outro numa inércia e numa obrigação prática em que compete a cada um fazer-se merecedor de seu pertencimento à instituição, ou seja, sou eu que devo mostrar ser merecedor de cumprir o meu dever. Para Sartre

a instituição produz seus agentes (organizadores e organizados) contagiando-os, antecipadamente, de determinações institucionais e, reciprocamente, os agentes institucionalizados, em suas relações de alteridade dirigida, identificam-se, por sua vez, com o sistema prático das relações institucionais, enquanto este se inscreveu necessariamente em um conjunto de objetos trabalhados de origem inorgânica (1985, p. 692-693)

Uma outra característica presente na instituição é a autoridade. Toda instituição existe na medida em que se tem presente uma autoridade e até mesmo uma hierarquia de autoridades, o que de certa forma não ocorria nem na serialidade, nem no grupo em fusão e nem no grupo organizado; todos se encaminhavam a partir de um terceiro que estava presente nos outros, ou melhor, na alteridade de cada um enquanto outro. Na instituição, a soberania, fundamento da autoridade, é resultado de um processo iniciado no plano do juramento e da organização, cada vez mais as relações entre os membros de um grupo vão se especificando como forma de

combate à Fraternidade-Terror. É possível afirmar que é através da coerção que a soberania se faz presente, rompendo assim a quase-soberania que estava presente na prática de cada terceiro. O que permite que a quase-soberania presente na ação de cada membro do grupo em fusão ceda espaço a um soberano? A Fraternidade-Terror tem poder de produzir um soberano e de eliminar as forças opostas? A autoridade nasce visando eliminar o risco da Fraternidade-Terror, mas ao mesmo tempo se coloca com força massificadora e alienante alimentando-se na inércia e na serialidade. É paradoxal pensar a instituição desta forma, pois ela, ao mesmo tempo que tem sentido de existir como forma de impedir o retorno à serialidade, torna-se uma serialidade ao estabelecer as diversas e diferentes funções e ao colocar um soberano como unificador destas funções.

A pergunta que pode ser posta a partir do exposto acima retoma uma discussão bastante antiga: a de verificar de onde emana o poder. Duas respostas se fizeram presentes ao longo da história em relação a esta questão: ou o poder emana de Deus ou de uma forma de grupo totalizado. Como em Sartre nem Deus e nem um grupo totalizado possuem existência real, é preciso buscar outra explicação para a pergunta acima: de onde emana o poder?

Sartre, na defesa incontestável do homem livre e na negação de qualquer possibilidade de algo vir a diminuir a liberdade e a responsabilidade da ação livre do sujeito singular, afirma que a soberania e o poder não precisam de fundamento, ou melhor, que o fundamento do poder é o próprio homem. No âmbito social, cada homem é soberano e a soberania de cada um é o limite da soberania do outro, uma vez que cada um é soberano.

Como pensar, então, a presença de um soberano a partir da defesa apresentada por Sartre? O soberano não é visto positivamente, mas somente a partir de aspectos negativos, ou melhor, sua definição não se dá pela positividade, mas pela negatividade. Não é possível definir o soberano pelo que ele é, mas sim por aquilo que ele passa a representar no meio do grupo. Já foi visto que o grupo se realiza a partir de reciprocidade mediada, em que cada um torna-se o terceiro e ao mesmo tempo o outro. Na instituição, a reciprocidade mediada deixa de existir e um terceiro encarna a função de um mediador único e insuperável. Diferentemente do grupo em que cada um exerce na sua *práxis* individual a *práxis* comum, na instituição o soberano é Outro que não cada um, uma vez que ele não pode ser regulado. No grupo, todos são ao mesmo tempo reguladores e regulados. Na Instituição, somente um passa a ser regulador enquanto os demais são regulados. Porém, a questão que aqui se coloca é saber se este soberano é um homem ou a própria

instituição, ou seja, se o terceiro soberano não tem vida numa pessoa, mas na própria instituição que, em última instância, é uma coisa, um prático-inerte.

A instituição, apesar de ser uma coisa, um prático-inerte, só se realiza na livre *práxis* organizadora que se concretiza por um outro sobre todos. O soberano é a encarnação temporária de uma instituição. Ele passa a estar presente em cada um como outro no momento em que é obedecido. Pode-se dizer que a aparição do soberano é resultado de um processo e que ele é, até certo ponto, escolhido pelo grupo para manter sua unidade. O mesmo grupo que não foi capaz de, na reciprocidade dos terceiros e na prática comum, manter sua unidade. Ou melhor, o soberano aparece quando o grupo já não tem estrutura para se manter e nem mesmo para reagir à presença de um soberano. O soberano passa a ser aceito como a última possibilidade de se evitar o retorno à serialidade e à inércia. Troca-se então a inércia pela obediência, ou seja, ao soberano lhe é dado um poder que o grupo não tem condições de combater devido ao estado de perigo em que vive. Entre o retorno à inércia e a obediência a um soberano, a segunda opção parece ainda manter um certo grau de liberdade de decisão uma vez que a inércia é a negação total de liberdade.

Neste momento, em que a soberania está justificada, ou melhor, em que se mostrou a necessidade da presença de um soberano, Sartre passa a discutir o coletivo sob a forma de sociedades e a partir delas de Estado. Para Sartre, não há sociedade sem a multiplicidade humana distribuída em grupos e séries que se organizam e se distribuem ao longo da história. Para ele, o Estado não é a totalidade dos indivíduos, mas sim a representação de uma classe específica. Não existe e nem pode existir um poder soberano absoluto que consiga determinar toda a dialética da história. A própria soberania se dá num conflito constante entre grupos e séries e entre dominantes e dominados. Nesse sentido, o Estado é a expressão última deste movimento que começa com a tentativa de sair do estado serial, passando pelo grupo em fusão e pelo grupo organizado até o aparecimento da instituição. Porém, a dialeticidade deste processo permanece e o Estado contém a série e o grupo, ou melhor, o Estado vive o conflito constante de retorno à serialidade. O estado

é instituído principalmente pela *práxis*-processo do grupo dominante, sua vocação é de regular prioritariamente as contradições internas do grupo. Mas sua implicação no vir a ser da classe dominante, tem como resultado que esse Estado, expressão da impotência do grupo dominante, reage sobre a classe dominante, ganhando sua autonomia em relação a ela. (Rizk, 1996, p.182).

O Estado sempre irá refletir o interesse de uma classe dominante em detrimento de uma classe dominada. Nesse sentido, quem mantém o Estado é a classe dominante e não vice-versa. O Estado é a manifestação de uma classe dominante, que busca sufocar os interesses da classe dominada. Porém, ele tem a pretensão de ser a unidade soberana de todos a partir de um Ser – Outro absoluto chamado Nação. Ainda segundo Rizk:

O Estado: um singular ‘instrumento’ da classe dominante! Com efeito, a mesma estrutura de impotência afeta tanto os dominantes como os dominados. Como a soberania institucional é uma tentativa de luta serial contra a serialidade, ela leva tudo o que pode ameaçar o grupo dominante, o interesse como o destino- essas duas metades seriais da práxis humana, tornada estrangeira e hostil a ela mesma – no interior de um conjunto diferente do qual o Estado é a encarnação: a Nação. Mas a Nação é um sujeito ausente *serialmente* a ele mesmo, no qual a única unidade provém da mecânica das instituições, tais como elas são incorporadas na personalidade do grupo soberano (1996, p.184);

Cabe aqui uma retomada de algumas questões centrais que estavam postas no início de nossa reflexão: a de verificar como se dá a relação entre o individual e o coletivo; entre a subjetividade e a objetividade; entre o todo e a parte. Enfim, como pensar o indivíduo na história e como pensar a liberdade nesta história marcada pela *rareté* e pelo prático-inerte? De toda reflexão até aqui elaborada, é certo que Sartre se mantém no limite entre aceitar um poder que possa limitar a *práxis* singular ou negar tal poder em defesa desta mesma prática individual e livre. O sujeito parece não ter perenidade e nem existência cem por cento, uma vez que ele se dá no movimento constante entre a serialidade e o grupo em fusão que faz nascer um suposto sujeito coletivo.

Sartre reconhece uma dialética permanente entre serialidade, coletivo, grupo, classe e Estado. Reconhece também a impossibilidade da existência de um indivíduo isolado. Este só pode ser pensado na e pela ausência de um estatuto ontológico de grupo. A inteligibilidade histórica se dá na dialética entre a razão constituída e a razão constituinte, num movimento constante entre a totalização, a particularização e a contradição. É impossível pensar o grupo sem as séries assim como é impossível pensar a série sem o grupo. Deve-se pensar a realidade a partir de uma circularidade entre a série e o grupo e entre o grupo e a série. Pode-se afirmar que a realidade prática do indivíduo se descobre como uma determinação do prático-inerte que busca

responder à tensão da *rareté*. É sempre uma síntese passiva da multiplicidade que se desdobra em antagonismos existentes na relação serial.

Coloca-se aqui a temática central do Tomo II da *Crítica*, a de discutir se há uma inteligibilidade da história, temática esta que não será objeto de nossa reflexão, uma vez que o objetivo central deste trabalho é discutir como se dá a passagem da série ao grupo e todas as suas implicações.

CAPÍTULO IV

PERSPECTIVAS EDUCACIONAIS A PARTIR DA *CRÍTICA DA RAZÃO DIALÉTICA*

Conforme já foi dito na introdução deste trabalho, o quarto capítulo terá como objetivo central estabelecer algumas aproximações e construções teóricas que viabilizem uma reflexão sobre educação a partir da *Crítica*, ou melhor, demonstrar o que a *Crítica da Razão Dialética* tem a oferecer para pensar a Educação a partir das diversas categorias trabalhadas por Sartre. Toda aproximação é uma leitura possível entre tantas outras. É fato que Sartre não chegou a escrever nada específico sobre educação, mas é fato também que as diversas e ricas categorias por ele trabalhadas oferecem um vasto universo que pode abrir novas perspectivas de reflexão no âmbito da filosofia da educação.

Seu pensamento costuma ser catalogado dentro da linha teórica existencialista, porém na *Crítica* Sartre aproxima sua reflexão da proposta marxista, o que, de certa forma, torna esta obra uma constante fonte de novas idéias e reflexões.

Cabe ressaltar que a própria denominação existencialista é passível de uma série de interpretações; também é possível discutir o efetivo pertencimento ou não de Sartre à filosofia existencialista ou filosofia da existência.⁸ Com relação ao pertencimento ou não de Sartre à corrente existencialista adotou-se a posição mais consensual em relação a isto. Diversos autores, entre eles Paul Foulquié e Gerd Bornheim, reconhecem Sartre como um filósofo vinculado à filosofia existencialista. Bornheim em seu texto *O existencialismo de Sartre* diz que Sartre é o único existencialista que aceita de bom grado esta denominação. (cf. FOULQUIÉ, 1961, p. 57-59 e BORNHEIM, p.195)

Penso ser possível pensar a educação a partir da análise sartreana sobre o existencialismo e o marxismo, aproximando assim, duas ricas filosofias que tanto disseram e ainda têm a dizer sobre educação, permite ainda aproximar dois debates que têm se perpetuado na educação: a relação entre o individual e o coletivo por um lado, e entre subjetividade, objetividade e intersubjetividade, por outro. A educação é um fenômeno individual que se dá num coletivo ou é

⁸ Uma leitura esclarecedora sobre esta questão encontra-se na introdução da obra de Régis Jolivet: *As doutrinas existencialistas*, bem como na obra de Jean Wahl : *As filosofias da existência*.

um fenômeno coletivo que transforma o individual? Sartre oferece elementos que possibilitam refletir sobre tais questões.

Como foi exposto na introdução, não se pretende aqui construir um quadro crítico sobre a teoria sartreana presente na *Crítica*, mas tomá-la como pressuposto teórico para uma aproximação em relação à questão educacional, o que não exclui, em determinados momentos, um posicionamento crítico em relação a alguns aspectos de seu pensamento. Em que sentido a *Crítica da Razão Dialética* pode contribuir para pensar a educação em meio a tantas transformações e desafios presentes neste nosso século? Uma coisa é certa: Sartre consegue dar conta da defesa sem limites da liberdade, ao mesmo tempo em que reconhece a coletividade e a presença determinante do outro como preponderante para minha própria existência. Com isso, ele viabiliza o encontro do que até então sempre caminhou separado: a aproximação entre uma filosofia que defende a liberdade, o singular e a subjetividade e uma filosofia que trabalha a partir da objetividade, do coletivo e do universal.

A filosofia da educação, historicamente, tem mantido, de forma explícita ou não, esta separação, o que tem levado a certos reducionismos na leitura da realidade, uma vez que a interpretação da realidade ao mesmo tempo em que é objetividade é também leitura subjetiva que se dá a partir de cada momento e a partir de cada olhar. O ser humano ao mesmo tempo em que é livre para, em última instância, tomar suas próprias decisões, é também movido pelo contexto que, com maior ou menor intensidade, o influencia. Somente uma leitura ampla, que trabalhe com as diferentes categorias, respeitando suas particularidades, pode oferecer novos horizontes para se pensar a filosofia da educação.

Ao longo deste trabalho alguns pontos foram apresentados como centrais na discussão que Sartre faz na obra *Crítica* e que, de forma direta ou indireta, fazem parte também da discussão sobre educação. Ao se pensar a Filosofia da Educação estes pontos costumam aparecer como objeto de discussão nas mais diferentes tendências e escolas; constituem categorias que são assumidas sob diferentes prismas e com diferentes leituras, enriquecendo assim o universo da filosofia da educação. Assim, por exemplo, as categorias de subjetividade e de objetividade são centrais em toda discussão sobre educação bem como a relação que se estabelece entre o todo e a parte, entre o universal/coletivo e o singular, entre determinismo e liberdade, entre permanência e mudança, entre a própria essência e a existência. A fundamentação da educação a partir de uma análise ontológica, antropológica, epistemológica e ética é central na construção de

uma filosofia da educação. Estes pontos são, de forma explícita ou implícita, trabalhados por Sartre na *Crítica*.

É possível constatar que, ao longo da história, diferentes análises sobre o pensamento pedagógico foram elaboradas e que diferentes perspectivas foram constituídas numa tentativa de dar conta da construção pedagógica formulada pelo pensamento ocidental, marcado pela contribuição de importantes e diferentes correntes filosóficas.

A discussão sobre a possibilidade ou não do homem possuir uma essência ou dele ser todo existência, está na base, implicitamente ou explicitamente, de muitos modelos pedagógicos de educação. Pode-se afirmar que, tanto o pensamento filosófico como o pensamento pedagógico, possuem, como uma de suas problemáticas centrais, a discussão sobre a natureza humana e a partir dela as temáticas pertinentes como: sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, fins e meios, valores, entre outros. Sartre oferece, de forma didática, uma interpretação peculiar sobre a questão da natureza humana, na sua obra, *O existencialismo é um humanismo*⁹.

A construção pedagógica assenta-se num discurso sobre o homem e sobre a relação que este estabelece com o seu meio. Essência e existência são, no fundo, duas categorias, entre outras, que concebem a relação do homem com a história e que percebem a realidade num processo constante de aproximação ou de construção, respectivamente. Segundo Saviani (1980), a questão da alternativa entre uma possível determinação apriorística do homem e uma indeterminação da natureza humana que se dá no existir, acompanha toda filosofia humanística tradicional, passando pela filosofia humanística moderna bem como pela filosofia analítica e também pela filosofia dialética. Para Saviani esta discussão é primordial para a reflexão sobre o pensamento pedagógico.

Conceber o homem como essência dá ao pensamento pedagógico a presença de um modelo, de uma verdade, de algo que ultrapassa a ação do indivíduo e sua liberdade. Conhecemos as verdades independentemente das opiniões humanas e de nossa subjetividade. Dentro dessa concepção, somos determinados por uma essência universal de homem e a

⁹ Na referida obra Sartre considera que “no século XVIII, para o ateísmo dos filósofos, suprime-se a noção de Deus mas não a idéia de que a essência precede a existência (...) encontramos-na em Diderot, em Voltaire e até mesmo num Kant. O homem possui uma natureza humana; esta natureza, que é o conceito humano, encontra-se em todos os homens (...) o existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Declara ele que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana”. Outra obra interessante para verificar a posição de Sartre sobre o humanismo é *O testamento de Sartre* onde ele vai explicitar o humanismo com o qual ele não concorda e qual é o seu humanismo.

educação deve ser como uma ferramenta para a realização plena desta essência. O ser humano é, e a educação realiza este ser, ou pelo menos deve buscar realizar. Pode-se dizer que sob o “ponto de vista humanístico tradicional, a educação é um processo que visa a atualização das potencialidades dos indivíduos, definidas aprioristicamente, a partir de uma essência universalmente concebida” (FERREIRA, 1982, p. 40) A subjetividade, a singularidade e a liberdade são elementos menos importantes no processo pedagógico, uma vez que a essência determina um homem ideal, ou seja, existe um ideal de homem que não cabe ao processo pedagógico questionar.

É importante ressaltar que essa concepção marcou profundamente o Renascimento, principalmente a partir da tradição laica e racionalista, pela qual a razão deveria atender à natureza humana, propriedade comum a todos os homens. Porém, este mesmo período viabilizou o nascimento de concepções de educação opostas a concepção humanista tradicional.

Entre os séculos XVII e XVIII a defesa da determinação essencial de todo ser humano e toda sociedade torna-se cada vez mais difícil, ao mesmo tempo em que uma postura mais laica e científica começa a aparecer. Não sendo mais possível falar de uma essência apriorística, as ciências da natureza elaboram um discurso sobre a natureza, sobre um sistema natural que determina o homem e sua evolução. Esta nova leitura ainda mantém alguns aspectos fundamentais da postura anterior, porém, numa concepção intelectual mais adaptada ao avanço da ciência da natureza. A natureza assume o lugar do mundo das essências platônicas; tudo o que se coloca contra a natureza deve ser condenado e transformado. O homem neste sistema natural continua atrelado a uma força externa que o determina e o pune de acordo com o direito natural. Esta concepção, contudo, ainda não permite desatar o homem de um modelo que o impede de viver sua subjetividade e singularidade, apesar da valorização do empírico. O ponto de partida continua sendo uma essência, agora natural, e não um indivíduo empírico, livre e singular, como ocorrerá na filosofia da existência. O próprio Sartre na obra *O existencialismo é um humanismo* afirma que:

No século XVIII, para o ateísmo dos filósofos, suprime-se a noção de Deus mas não a idéia de que a essência precede a existência (...) O homem possui uma natureza humana; esta natureza, que é o conceito humano, encontra-se em todos os homens, o que significa que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal – o homem...(1970, p. 215)

Uma das idéias centrais que caracteriza a leitura existencialista é a idéia de um homem que deixa de ser completo e que passa a desenvolver-se no próprio processo de sua existência, marcado pela liberdade e pela singularidade. Nesta perspectiva o homem é colocado no centro das preocupações, como sujeito autônomo e único responsável pelos seus atos. Tem-se a valorização do empírico e da individualidade em que a idéia de um *a priori* é vista cada vez com maior cautela.

Fullat, define bem a nova visão sobre o homem que se abre a partir da leitura existencialista:

A nova sensibilidade concretizou-se pouco a pouco numa reflexão peculiar sobre o sentido do existir humano, considerado agora como aberto ao ser em vez de ser considerado como auto-suficiente. O homem singular se caracteriza por ter que fazer-se. Mas esta tarefa é interrompida pela morte. O homem encontra-se na tensão entre a possibilidade e a realidade. A passagem da possibilidade à concreção sempre acontece em situações concretas e às custas da perda de muitas outras possibilidades que jamais se poderá realizar. (1994, p. 392)

Apesar de uma visão um tanto quanto pessimista, ela traz uma idéia extremamente interessante quando se reflete sobre educação: a idéia de que educar é tender a algo novo de uma forma singular e não realizar um *a priori* determinista presente em cada um. Em lugar de efetivação de uma essência pré-determinada, trata-se de construí-la na gratuidade do próprio existir. Existência esta que irá, de certa forma, definir a essência de cada homem; o que quer dizer que a existência precede a essência, mas não a nega. Somos na medida em que existimos, e existimos na medida em que somos plena abertura ao mundo.

Ao afirmar que o existente encontra-se numa determinada situação, o existencialismo aproxima-se de uma visão empirista do homem, quer dizer, de um homem historicamente situado, marcado por gostos, aspirações e desejos. É o homem quem deve ser respeitado no processo de educação, ou seja, é ele quem deve realizar-se e não uma essência abstrata e muitas vezes impossível de ser realizada. Respeitar o homem traz para a discussão uma questão pouco presente na concepção anterior: a questão da individualidade.

Se o homem é plena liberdade e projeto, uma existência consciente, mas não necessária, a educação deve projetar-se juntamente com o homem: ela deve ser produto do homem e não produtora do homem. Dizer que a educação é produto e não produtora possivelmente não expresse efetivamente o que ela é. Pensando dialeticamente, pode-se afirmar que ela, ao mesmo

tempo em que é produto, é produtora; ao mesmo tempo em que é criada pelo homem cria este mesmo homem. Não há “fenômeno educacional”, ou melhor, a educação não pode ser pensada a partir do verbo ser, mas a partir do “fazer ser”.

É na especificidade da compreensão de Sartre sobre dialética que se abre a possibilidade de uma leitura pedagógica. A concepção dialética de educação não é nova, havendo muitos estudos que detalham este modelo; a novidade está em pensar a dialeticidade da educação a partir das categorias sartreanas.

A concepção dialética de educação retoma elementos de uma visão essencialista bem como de uma visão existencialista. A educação é posta numa nova relação com o contexto histórico. As bases materiais tomam o lugar da natureza humana; o homem é um existente que atua na história e a transforma em nome de sua própria sobrevivência. Sartre na *Crítica* trabalha com categorias marxianas, sem abandonar a linha mestra do existencialismo, ao mesmo tempo em que resgata a ontologia fenomenológica presente em todo seu percurso intelectual.

Sem fazer um pastiche teórico, penso que é possível estabelecer categorias que apresentem elementos para se analisar o fenômeno da educação de modo a levar em conta tanto o indivíduo como o coletivo, tanto o singular como o universal, tanto a subjetividade como a objetividade e a intersubjetividade. Enfim, categorias que dêem conta ou pelo menos que contribuam para se pensar os novos desafios que se apresentam a cada dia para a educação.

1- A dialética individual/coletivo e suas implicações educacionais

Antes de discutir a temática central desta tese, é oportuno traçar algumas referências gerais quando se pensa em educação e filosofia sartreana. Tem havido certo consenso em atribuir a Sartre uma filosofia da total negação de elementos positivos. Sartre é visto por muitos como o filósofo que confere ao existente e à existência uma pura gratuidade, consideradas como uma paixão inútil, um viver sem objetivos ou finalidades em que o outro representa um impedimento à minha liberdade, sendo considerado pelo próprio autor como o meu inferno. O ser é o que não é e não é o que é. A filosofia sartreana é classificada por muitos como a filosofia da angústia, do desespero, da total subjetividade, em que a única relação estabelecida é a da objetivação e

coisificação do outro, ou seja, o meu olhar torna o outro uma coisa, retirando dele a subjetividade e a liberdade. Com esta leitura tornar-se-ia impossível a dois sujeitos compartilharem um ponto de vista comum, construir uma intersubjetividade, aspecto fundamental à educação. Atribui-se a Sartre a total falta de fundamentação nas relações humanas, que são pura gratuidade, nas quais se confere valor apenas ao existir e a cada escolha feita pelo homem. A escolha torna-se totalmente gratuita; é a escolha que fundamenta o valor e não o valor que fundamenta a escolha. Diante desta sucinta caracterização poder-se-ia perguntar até que ponto Sartre tem, no coletivo, uma preocupação que deva ser pensada e, se pensada, até que ponto altera sua linha mestra presente na obra *O ser e o nada*.

Como pensar a educação a partir de um modelo que, numa primeira leitura, inviabiliza toda relação humana e assim toda intersubjetividade? Como pensar a educação sem nenhum referencial de valor a não ser a própria existência, sua gratuidade e sua absoluta liberdade? Como pensar educação num modelo de pensamento em que o outro é o meu inferno?

Apesar de todas as questões, e, de todas as dificuldades acima apresentadas, é possível encontrar no pensamento sartreano, respeitando aquilo que é central em sua teoria, categorias em que esta visão antropológica, um tanto quanto negativa, pode revelar-se fecunda no âmbito educacional. Sartre é também o filósofo do projeto, da situação, da conversão radical, da luta constante para sair da má-fé, da abertura do ser ao mundo, da liberdade com responsabilidade em que cada escolha individual é uma escolha feita pelo homem. Sartre é o filósofo que, em determinado momento de sua trajetória intelectual e política, se aproxima do marxismo, se abre à história, assumindo a dialética histórica e a práxis individual.

É forçoso reconhecer, no processo educativo, uma dialética entre o subjetivo e o intersubjetivo, entre a parte e o todo, entre o singular e o universal. A educação constitui movimento constante do fazer humano e do fazer-se humano numa determinada situação, que, aliás, é um dos pontos-chaves do pensamento sartreano. Todo homem está em situação e age a partir dela. Situação que se apresenta na sua total facticidade. A Educação se institui como dinâmica entre a liberdade e a situação, entre o dado e a possibilidade de superação, situação que traz a presença do outro que, apesar de ser limite à minha liberdade, é quem me torna humano. Eu só sou na presença do outro. Isso é um convite à vivência em sociedade e ao reconhecimento do outro não como limite, mas como possibilidade de minha própria existência. Não se pode

admitir que, devido a determinadas circunstâncias, o outro seja marcado por uma série de preconceitos que só dificultam seu verdadeiro reconhecimento como pessoa.

Enfim, apesar de haver em relação a alguns aspectos do pensamento sartreano, quase um consenso, outros permanecem abertos a novas leituras e interpretações, um desafio do ponto de vista teórico. Esse universo de possibilidades interpretativas, será investigado logo abaixo, a partir de uma retomada dos capítulos anteriores para verificar que perspectivas educacionais podem ser construídas, ou pelo menos delineadas, a partir das categorias presentes na *Crítica*.

Feita as ressalvas acima sobre questões gerais que envolvem o pensamento sartreano e defendendo que é possível, mesmo para um existencialista ateu, uma relação intersubjetiva que se dê de maneira positiva e construtiva, passaremos à análise das categorias trabalhadas por Sartre na *Crítica*, evidenciando como elas podem contribuir para pensar a educação. Segundo Burstow,

Os escritos mais marxistas de Sartre abrem-se para muitas possibilidades. Propósitos comuns, projetos comuns e responsabilidade mútua ingressam no sistema. Isso é certo e bom e pode ser usado conjugado ao aspecto da educação sartreana que diz respeito a tornar-se consciente da situação política e lutar por uma sociedade livre. (2000, p. 118)

O pensamento sartreano, presente na *Crítica*, especificamente na discussão levantada nos capítulos II e III, aponta para uma relação, ao mesmo tempo conflituosa e de complementaridade entre o individual e o coletivo. Sartre não abre mão do sujeito e de sua singularidade, porém não fecha questão em relação ao coletivo e a tudo que ele representa. A tensão posta entre estes dois pólos não é completamente resolvida por Sartre, talvez, devido à própria característica dialética de seu pensamento, de uma dialética histórica que se põe num mundo marcado pela totalização. Cabe perguntar pela viabilidade do marxismo proposto por Sartre, ou melhor, ao pensá-lo com os referenciais existencialistas o que teremos? Ele é viável?

A peculiaridade do pensamento sartreano está justamente na não aceitação de um pensamento dualista, inclusive quando discute a questão do individual e do coletivo. É possível afirmar que para Sartre a existência de um implica na existência do outro, ou melhor, que apesar da relação conflituosa, ambos se complementam na dialeticidade da história. O existente é na medida em que se “desenrola” na história e a história é este desenrolar do existente. Todo dualismo acaba por simplificar e até mesmo camuflar uma dada realidade. A afirmação do

indivíduo ou do coletivo, como alternativa mutuamente excludentes, não expressa a compreensão que Sartre tem da história e do próprio homem. Parece ser impossível pensar tal relação se esta for compreendida somente a partir de uma oposição absoluta, ou o indivíduo ou o coletivo. Em Sartre eu sou indivíduo no coletivo e o coletivo é a expressão maior da individualidade efetivada de cada práxis singular. Como eu posso reafirmar minha práxis individual senão no coletivo? Como eu posso afirmar ser plena liberdade senão em relação ao prático-inerte que me coloca diante da objetividade das coisas? Não há liberdade no vazio e nem coletividade sem a adesão de cada práxis individual.

Defender a subjetividade não é assumir, necessariamente, um discurso que negue toda e qualquer objetividade, principalmente em Sartre, para quem o meio e a *rareté* acompanham o homem ao longo de sua existência. Uma existência totalmente subjetiva torna-se pura abstração, o que é impensável para um filósofo existencialista. Entre a defesa do indivíduo e sua possível abstração tem-se uma realidade objetiva que inclusive viabiliza a *práxis* comum que leva à construção do coletivo.

O movimento realizado pelo indivíduo em direção à formação do grupo e toda sua complexidade, parece ser, independente da vertente filosófica, uma das discussões centrais à filosofia da educação. Educação que se dá na complexidade do real, perpassado pelas singularidades de seus atores e seus diferentes projetos, mas também educação enquanto ação coletiva, ou do coletivo, que se faz a partir de projetos singulares ou educação enquanto ações singulares que constroem o coletivo. Ou ainda, educação enquanto tensão constante entre o singular e o coletivo, vivenciada na dialética da história. Educação enquanto acontecimento que extrapola a pura subjetividade e singularidade, mas que não se deixa absorver-se numa coletividade pronta e determinista. São estes os desafios maiores que se fazem presentes ao se pensar a educação no âmbito da filosofia. Possivelmente não seja possível afirmar unicamente uma ou outra posição, mas viver o processo educacional na dialética constante que supera ao ser superada e é superada ao superar uma dada realidade, ou seja, em que subjetividade e objetividade, singularidade e coletividade se movimentam e se reconhecem a partir da existência de seu oposto.

Para traçar possíveis perspectivas educacionais a partir das categorias presentes na *Crítica*, vamos retomar alguns aspectos discutidos no capítulo I, especificamente no texto

Questões de método, pois é nele que Sartre apresenta seu método e se posiciona diante da teoria marxista, apontando o que rejeita e o que assume dessa teoria.

Sartre busca, a partir da defesa da razão dialética, estabelecer uma nova forma de compreensão da relação entre pensamento e objeto, relação esta que circunscreve toda possibilidade de conhecimento. A razão dialética possibilita superar a razão analítica e a razão positivista que, de forma direta ou indireta, estiveram presentes na construção de diversas perspectivas educacionais. Numa perspectiva dialética o saber especulativo não dá conta da realidade humana, que passa a ser mediada pela própria história. A dialética procura explicar os momentos da totalização e está integrada na própria ação. Neste sentido a razão dialética busca explicitar a universalidade dos conceitos e sua relação com as singularidades da experiência e vice-versa.

A relação sujeito-objeto não se dá de forma automática e mecânica; ela não pode ser definida previamente, sua definição se dá no próprio desenrolar da relação. Esta relação se dá dialeticamente, a partir do método progressivo-regressivo, defendido por Sartre. Esta afirmação aponta para a idéia de uma educação na qual não é plenamente possível estabelecer o resultado, uma vez que este depende da forma como cada sujeito, envolvido no processo, irá assimilar e com isso vivenciar a situação apresentada. Uma coisa é a apresentação da realidade dada a partir do processo educativo, outra coisa é a efetiva assimilação, compreensão e interpretação que cada indivíduo tem do que está diante de si. A educação não determina, mas oferece determinações que serão reconstruídas pela e na liberdade de cada um. Porém, mesmo se aceitarmos a idéia de que a educação oferece determinações, cabe lembrar que elas são também o resultado da aceitação e adesão de cada práxis individual, feita num momento anterior e que se apresenta no presente. Com isso, pode-se efetivamente dizer que a educação é uma relação entre práxis individuais perpassada pelo coletivo, ou melhor, mediada pelo coletivo. O que se apresenta no processo educativo não é uma práxis individual, mas a adesão a um determinado projeto comum, ou, pelo menos, supostamente comum. O método progressivo-regressivo retoma a práxis individual e os projetos comuns do passado, apresentando-os no presente. A totalização envolve passado, presente e futuro. A totalização expressa um saber constituído num determinado período e que está sempre a se fazer.

A formação da realidade e do próprio homem se dá no conflito entre o concreto singular da vida, historicamente datado, e as contradições gerais estabelecidas pelas forças produtivas e

pelas relações de produção. Existe neste método um movimento de interiorização da multiplicidade que começa na infância e se estende por toda vida. Assim, a formação humana se dá, num primeiro momento, como movimento interno, ou melhor, sem a necessária interiorização do real - entende-se aqui real como aquilo determinado pela fenomenologia – a consciência não é. Aqui explicita-se a importância do movimento de interiorização do mundo, a multiplicidade das coisas é vivenciada por uma consciência que é plenamente individual e é enquanto individualidade que percebe seu entorno e estabelece uma relação com o mesmo. A formação começa pela tomada de consciência da multiplicidade das coisas por um existente que é pura abertura ao mundo. A diversidade do real é assegurada e ao mesmo tempo colocada sob o olhar atento de um indivíduo que, em última instância, é subjetividade e liberdade.

Ao mesmo tempo em que atribuí ao existente, enquanto consciência, a abertura para o mundo, Sartre reconhece neste mundo uma série de determinações específicas que retiram do existente a plena capacidade de ser o que deseja ser, de caminhar exclusivamente segundo suas regras e possibilidades. O indivíduo é marcado pela sua inserção em pequenos e grandes grupos, locais ou não, que o pressionam, submetendo-o a um conflito permanente entre o grupo local, os interesses gerais da classe à qual se pertence e seus próprios interesses pessoais. Simont em seu artigo *Indivíduo e Totalização: a dialética e seu resto* caracteriza bem esta situação ao afirmar que

(...) o indivíduo é envolvente e envolvido, a história é envolvida e envolvente, sem que se possa decidir sobre a orientação dessa relação. Retomar as duas dimensões num só movimento é dizer o seguinte: não há situação senão para uma liberdade totalizante, que dela se arranca, mas não há totalização a não ser de uma situação multidimensional, *fibrosa* (...) com suas inércias, seus pesadumes, sua sedimentação de escolhas passadas, que curva, cola e desvia a liberdade, tanto quanto a suscita”. (2005, p. 21)

Diante deste fato urge compreender todas as mediações que se fazem presentes ao longo da construção do indivíduo, mediações que irão dando ao indivíduo uma determinada formação, e , com isto, uma determinada leitura de mundo que irá levar a uma práxis individual específica e única. Neste sentido Sartre reconhece o peso do contexto na formação do indivíduo; o que ele não aceita é a possibilidade, em razão desse contexto, de prever que humano está sendo formado e que decisões este mesmo humano irá tomar ao longo de sua vida. A formação/educação não

consegue fazer com que todos interiorizem a multiplicidade do real de uma mesma forma, mas isso não retira dele sua potencialidade de apontar caminhos comuns, projetos comuns. O exemplo dado anteriormente sobre Napoleão ajuda a compreender esse traço do pensamento sartreano quando afirma que não teríamos um outro Napoleão, idêntico ao que tivemos, mesmo que alguém tivesse vivido tudo o que ele viveu. A formação é um fenômeno intrinsecamente individual, ela é sua e não a do outro. Aqui pode-se recordar a célebre idéia de Sartre segundo a qual não importa o que fizeram de você, o importante é o que você irá fazer daquilo que fizeram de você.

A afirmação feita a partir do exemplo acima de que a história não teria outro Napoleão, mesmo se alguém viesse a viver exatamente o que Napoleão viveu, não elimina a verdade de que Napoleão só foi Napoleão porque viveu aquela realidade específica e não outra, ou seja, as mediações possibilitam a efetivação da minha liberdade; ninguém é livre no abstrato, no vazio. As mediações oferecem a cada um a possibilidade de vivenciar sua liberdade, mas não determinam uma mesma ação para duas liberdades. Somente com base na minha liberdade eu me decido pela ação comum.

É nesse contexto que o método progressivo-regressivo faz todo sentido, apontando para uma formação que leva em consideração o passado, o presente e o futuro. Porém, o que se observa hoje, é que a sociedade contemporânea dá ao futuro uma ênfase maior, muitas vezes em detrimento do passado e do próprio presente¹⁰. Sartre chama a atenção para a necessidade de lermos a história, deixando que ela nos fale em cada totalização que se faz presente. Trata-se, contudo, de ler a história sem negar ou diluir as múltiplas formas de apreensão que se fizeram e se fazem presentes, reconhecendo a multiplicidade de singularidades do momento atual e a objetividade das situações que se apresentam. Esta é a grande proposta do método progressivo-regressivo, levar em conta o sujeito e a objetividade, o projeto e a situação. É também a grande problemática posta no campo da educação: caminhar entre projetos singulares em meio à objetividade das situações. Não há mais o sujeito transcendental de Kant e nem o espírito absoluto de Hegel, mas um ser que é o que não é, e não é o que é, ou seja, um ser que busca ser, mas que está fadado ao fracasso de ser. Esta posição extrema de Sartre é muito mais uma

¹⁰ A idéia de que a sociedade contemporânea valoriza mais o futuro do que o passado e até mesmo do que o próprio presente faz parte do chamado discurso pós-moderno que tem como uma das características básicas o fim da própria história e a necessidade de vivermos numa sociedade em que o discurso/linguagem já não mais dá conta da realidade. O mercado cobra, diante da globalização e da tecnologia, uma formação permanente em nome de um progresso que está sempre além do vivido.

condenação ao modelo anterior e uma tentativa de pensar uma filosofia a partir do existente. Pode-se dizer que no existente encontra-se todo o ser necessário; o existente é o ser ontologicamente buscado pela história da filosofia.

Como foi apresentado no capítulo I, a discussão sobre o método pressupõe certa clareza sobre a relação entre o sujeito e o objeto. Sartre encontra no pensamento marxista e no materialismo histórico a filosofia que melhor consegue explicar a realidade. Contudo, apesar de reconhecer no pensamento marxista a filosofia do século, Sartre pretende conferir a ela o que, na sua visão, lhe falta, ou seja, a presença do homem e de sua subjetividade. Não há conhecimento absoluto, mas temporalizado pela dialética. Rompe-se com esta leitura toda possibilidade de estabelecer um conhecimento que dê conta de explicar a realidade com base em esquemas pré-determinados, mas não se subtrai a possibilidade de pensar um conhecimento que acompanhe a própria dinâmica da história. O conhecimento tem que ser por si mesmo dialético. Somente um conhecimento dialético pode viabilizar uma explicação dos processos de totalização que ocorrem constantemente. Um conhecimento que seja dialético em si mesmo pressupõe uma formação que tenha na superação constante do dado sua maior característica, ou seja, uma formação que reconheça a negação presente na história e saiba incorporá-la. Enfim, é ter como origem e como resultado não um dado homogêneo e estático, mas uma totalidade parcial que se conforma numa totalização totalizante e nunca totalizada, resultado da práxis individual e múltipla, situada no tempo; é reconhecer que o conhecimento é histórico, se transforma com a história e se projeta entre a liberdade e a situação.

O método progressivo-regressivo oferece uma formação, podemos dizer, heurística no sentido de que as significações trazidas pelo tempo se fazem presentes no dia-a-dia intermediando cada ação, cada prática individual, fazendo com que a *rareté* seja vivenciada de forma diferente por cada um. A educação é fundamentalmente um ato de significar o presente a partir da leitura do passado para se projetar o futuro, visando dar conta da *rareté* que marca toda caminhada do indivíduo. Ela, a educação, é constante afirmação do acontecimento histórico em suas múltiplas dimensões. É a *rareté* que impede o indivíduo de cair numa explicação de si e do mundo exclusivamente subjetivista e muitas vezes relativista, é ela que viabiliza uma formação coletiva, apesar de cada um se relacionar com ela de uma forma individualizada. Ter um elemento comum, apesar da não determinação absoluta deste para com os indivíduos, é um dado que historicamente precisa ser confirmado. A questão é buscar compreender porque

determinado elemento é comum, uma vez que ele só pode ser comum se individualmente cada um aceitá-lo. Existiria, neste sentido, a possibilidade de uma formação comum, que levasse à aceitação consensual de determinado elemento? Até que ponto o contexto determina minha formação? Qual o limite desta interferência? Retomemos a idéia: não há a possibilidade de existirem dois Napoleões, mesmo se o contexto for exatamente igual, não pelo simples fato de ninguém nascer pré-determinado, mas pelo fato de que cada um responde ao meio de uma forma singular.

Para buscar entender melhor essa questão vamos apontar alguns exemplos. A segurança é uma necessidade que, com maior ou menor intensidade, é sentida por todos os indivíduos, porém, cada cultura a entende de uma forma e lida com ela de um modo diferenciado; cada membro desta cultura lida com a segurança de uma forma também particular, apesar de pertencer a um contexto comum. Então, o que temos, é a segurança como conceito, encarnada historicamente em cada cultura e que é, efetivamente, vivenciada por cada um a partir de uma práxis individual e subjetiva.

A idéia de progresso também acompanha o mundo ocidental há muito tempo. Ela tem impulsionado diversas práticas que podem ser consideradas comuns, mas que são vivenciadas de uma forma singular por cada membro de uma determinada cultura.

Podemos apresentar exemplos mais objetivos e concretos para analisar a questão do elemento comum, como a falta de água numa determinada região. Ela leva um grupo de pessoas a tomar determinadas medidas comuns e a agir a partir de alguns critérios comuns. Porém, a forma como cada um assimila e prioriza a respectiva situação é bastante particular, ou seja, é impossível estabelecer plenamente um conjunto de práticas e principalmente de idéias que sejam comuns – exatamente as mesmas – para todo o universo de pessoas envolvidas.

Segurança, progresso e falta de água existem enquanto objetividade dada para cada existente? Com certeza sim, mas o que importa é como eu lido com eles, como efetivamente eles afetam o meu dia-a-dia. O homem é ele e sua circunstância, como afirmava Ortega y Gasset, ou ele é a circunstância que ele mesmo cria? A circunstância, criada por ele, passa, até certo ponto, a determiná-lo.

Os exemplos acima apresentados apontam para o foco de nossa discussão: pensar a educação a partir do indivíduo na sua singularidade ou a partir de uma possível consciência coletiva, enquanto consciência dos interesses de classe. Como superar esta dualidade que tem

acompanhado a história da humanidade e tomado acento nas mais diferentes áreas do conhecimento?

Sartre tenta dar conta desta situação, tendo a dimensão ontológica como pano de fundo de sua reflexão. Neste sentido ele afirma que ontologicamente não existe o coletivo. Porém, do ponto de vista epistemológico e antropológico parece que o coletivo tem existência. Na maioria das vezes, quando se discute a questão da educação, a dimensão ontológica acaba sendo absorvida pelas dimensões epistemológicas e antropológicas, tornando-se ela mesma secundária. De fato, discutir educação não é pensar seu ser, mas determinar um modelo de homem e a partir dele um modelo de teoria do conhecimento, de ciência que dê conta desse homem. Contudo, a partir destas duas dimensões – antropológica e epistemológica – abrem-se novas possibilidades para se pensar a educação numa perspectiva sartreana, sem, perder de vista a questão ontológica.

Do ponto de vista sartreano, a práxis individual, centrada numa razão dialética, é sem dúvida o ponto de partida para a formação tanto do indivíduo como do coletivo. Em Sartre *práxis* e teoria possuem reciprocidade ontológica e a práxis insere-se nas ações coletivas a partir do processo histórico. A práxis individual tem significação para além do individualismo, uma vez que ela expressa os projetos dos homens como seres-no-mundo. Ao escolher escolho o homem. Neste sentido a formação, seja do indivíduo ou do coletivo, é dada por uma práxis individual que adquire significação no mundo concreto, espaço de existência das mediações. Segundo Walter Lima,

Pela mediação da razão dialética, que leva à inteligibilidade da práxis e da história, os indivíduos saem primeiro de sua alteridade, depois são de novo mediados pela situação criada pela urgência da ação. Surge então alguma coisa de inédito que é o resultado das sínteses passivas que a necessidade exige e sínteses que se efetuam na dupla relação para com o outrem e com a situação em movimento (...) na perspectiva de Sartre, a história não se reduz a procurar “motores”, mas tem por fim descobrir a dinâmica própria a cada grupo ou subgrupo na sua configuração particular. (2003, p. 92)

A educação se dá por mediações constantes que se colocam entre a práxis individual, o outro e o mundo. A mediação jamais se torna um determinismo, mas é ela a grande responsável pela possibilidade de relações intersubjetivas, é ela que permeia toda *práxis* seja individual ou de um grupo – é bom lembrar que, para Sartre, o sujeito pode ser tanto um indivíduo como um grupo (organismo prático).

A educação é a ação de um sujeito, seja indivíduo ou grupo (organismo prático). Esta ação se dá a partir de um fim que visa a construção não só do social como também do próprio ser. Ela é *práxis* individual que se dá na história como movimento de superação da alienação e da necessidade. Sendo movimento constante entre a liberdade e a história ela não pode ser vista como algo dado externamente, construído de fora para dentro, mas como afirmação da livre ação do homem sobre seu contexto, porém uma livre ação que tem no combate à escassez seu objetivo maior. Neste sentido ela pode ser concebida como ferramenta de união entre todas as totalizações em curso (*práxis* individual) para a superação da *rareté*.

Sartre busca a todo custo dar conta desta relação sempre complexa entre o indivíduo e o coletivo, entre a liberdade e a necessidade, entre a subjetividade e a objetividade. Nossa vida é marcada, com maior ou menor intensidade por estas relações e a forma como assumimos e lidamos com elas irá construir nosso espaço social e nosso ser. A educação neste processo de formação deve ser facilitadora desta relação, porém, ela não é uma força externa que se impõe sobre o indivíduo, mas um processo interno que se torna exterior. Nesse sentido a dificuldade permanece, ou seja, novamente a pessoa se encontra sem elementos norteadores de sua *práxis* a não ser esta relação que é, em última instância, resultado de sua *práxis*.

Pensemos o seguinte exemplo: a família de um indivíduo, a empresa onde trabalha, a igreja que frequenta, a cultura de sua região, os valores da sociedade de sua época enfim, todo o seu entorno, seja ele mais próximo ou mais distante, bem como todo seu passado, também mais próximo ou mais distante, se fazem presentes no seu dia-a-dia. Muitas vezes, são realidades antagônicas que oferecem mediações diferentes e diversas. A multiplicidade parece ser levada ao infinito. Todas estas mediações são, de uma forma ou de outra, vivenciadas pelo indivíduo, que necessariamente tem que responder a elas. E, para tornar seu entorno mais complexo, existe o outro que, em algumas circunstâncias, como foi estudado no capítulo II, torna-se o terceiro, ou seja, aquele que estará presente tanto na série como na construção do grupo. Pensando este exemplo é mais fácil compreender a complexidade que envolve a formação tanto do indivíduo como do próprio coletivo. Somos profundamente marcados pelo espaço em que vivemos, mas também somos nós que construímos este espaço, ele é produto e produtor do homem.

O homem não tem como escapar do espaço ao qual pertence, ele é cúmplice da situação que o acompanha ao longo de sua existência. Quer queira quer não as suas escolhas são suas situações e suas situações são resultados de suas escolhas. Escolher para superar a situação é

simultaneamente criar uma nova situação que pode ser melhor ou pior do que a anterior. Porém, a dialética que envolve esta relação, escolha-situação, escapa ao âmbito individual e passa a formar o coletivo. Somos as múltiplas possibilidades de escolhas dos múltiplos espaços e grupos que vivenciamos na nossa existência.

Todas as colocações anteriores nos levam a algumas questões chave para se pensar a formação e a educação do indivíduo e do seu grupo. Será que vivemos numa torre de babel, sem a menor possibilidade de compreensão e de construção de um espaço comum? Será o homem em sociedade uma ilusão necessária, mas que não existe efetivamente? As múltiplas possibilidades de ação inviabilizariam a vida em comum, ou seja, no coletivo? Se as respostas às questões aqui formuladas forem afirmativas, conclui-se que não há possibilidade de formação. Nessa situação é possível afirmar que viveríamos em um puro estado de natureza. Contudo, existe um elemento que se apresenta como delineador de um processo comum. Na singularidade não há formação, toda formação é para o coletivo; mas só há coletivo quando as singularidades estiverem de “comum acordo” com algum projeto. O projeto comum é opção de cada singularidade que se encontra mediada pela mesma coisa, ou seja, o prático-inerte. O prático-inerte é o mesmo para um determinado conjunto de sujeitos singulares, e a decisão de tê-lo como mediação não é tão individual assim. O ônibus é minha mediação, para chegar até o local que desejo, mas também se impõe como mediação a todos os demais que também desejam fazer o mesmo trajeto; o agricultor é minha mediação entre eu e o alimento como também é a mediação de todos os que desejam o mesmo alimento que eu. Assim, a mediação é fundamental na formação do indivíduo e do coletivo.

A forma como eu vivencio a mediação é o elemento fundante de minha educação. Neste sentido, a educação é plena práxis individual permeada pela mediação do prático-inerte, ela é uma circularidade dialética, circularidade centrada na práxis individual que tem no prático-inerte sua “motivação”. A leitura aqui apresentada, torna necessário reconhecer que a educação expressa a práxis individual de todos os envolvidos no processo e que buscam, a partir da presença do prático-inerte, estabelecer um projeto comum. Educar é ofertar um projeto comum, ou pelo menos, apresentar uma determinada realidade a partir de uma leitura estabelecida, buscando a adesão de cada singularidade envolvida. É um ato de convencimento do outro que, em última instância, é impossível de se pensar numa filosofia que defende a plena liberdade e a *práxis* individual; o próprio convencimento é resultado de alguém que, em sua liberdade, se

convenceu. É o outro, aquele que está em formação, que reconhece e aceita o mediador entre a sua pessoa e o prático inerte que se apresenta.

Ao reconhecer a história e nela a presença do prático-inerte, o coletivo passa a ser o único espaço de realização do homem. A educação é a arte de dar conta do coletivo na singularidade das ações. O existir humano é coletivo e toda educação é educação do existir humano, para a formação do próprio humano que acontece na medida em que o mundo passa a ser dotado de significação. Não nos esqueçamos que o sujeito existe tanto no individual como no grupo, na medida em que Sartre reconhece no grupo um sujeito.

Foi afirmado, anteriormente, que no plano ontológico ficaria difícil pensar a educação, uma vez que, ontologicamente, o coletivo não existe e que o ser, em última instância, é pura gratuidade e liberdade – plena práxis individual. Mas, apesar da inexistência ontológica do coletivo, ele influencia diretamente a *práxis* individual., conforme já foi visto.

Foi afirmado também, que a educação poderia ser vista como ferramenta que tem o poder de unir todas as totalizações em andamento, ou seja, todas as singularidades em vista da superação da *rareté*. Não se vence a *rareté* individualmente, ela é um problema a ser enfrentado pelo coletivo. Mas, no coletivo, trava-se uma luta permanente entre a singularidade e o todo. É justamente aí que a história, dialeticamente, é construída e, com ela, a formação do sujeito. Formação que é diariamente alimentada na luta constante pela liberdade e controle das relações estabelecidas internamente no coletivo. Somos ontologicamente liberdade que, historicamente, tem que ser reafirmada na relação indivíduo-coletivo. É na própria liberdade que o coletivo surge; ele é resultado de um ato livre. O ato livre é fundante do coletivo que, por sua vez, tem origem no trabalho.

Ao tentar dar conta desta situação Sartre parece cair num círculo vicioso em que a liberdade leva ao coletivo, que por sua vez nega esta liberdade, mas é sustentado por ela. O criador passa a ser negado pela criatura, mas ao mesmo tempo continua sendo origem da criatura. O prático-inerte é resultado, mas também origem da *práxis* individual. A situação é resultado, mas também origem do projeto comum.

Todo o trajeto de Sartre da constatação da serialidade até a formação da instituição, é uma tentativa de devolver ao indivíduo sua liberdade e sua consciência, mas ao mesmo tempo parece ser uma tentativa de dar consistência ontológica ao coletivo, o que só seria possível se as singularidades fossem, ao mesmo tempo, plenamente anuladas e plenamente mantidas. É comum

hoje em dia se ouvir falar, da necessidade de valorizar a diversidade, sem perder a unidade. Nesta linha de pensamento parece que a unidade sempre existiu e que agora, devido a uma série de questões que não cabe aqui discutir, devemos resgatar a diversidade. O que Sartre mostra é que a diversidade nunca deixou de existir; aliás, é somente ela que existe ontologicamente. Talvez o que tenha acontecido seja uma tentativa de negá-la em nome de um suposto projeto comum, que se revelou impossível de ser concretizado. Em Sartre a questão não é a singularidade nem a diversidade, mas a coletividade. Sendo assim a questão se inverteria: como chegar à unidade da multiplicidade?

Em meio a todas estas questões, o que é central para nossa discussão é estabelecer em que medida Sartre consegue dar conta da relação entre o indivíduo e o coletivo e como ele compreende a passagem pelas diferentes etapas desse processo. Algumas conclusões parciais já podem ser delineadas:

- 1- Em nenhum momento a práxis individual é colocada em segundo plano; ela permanece central no pensamento sartreano;
- 2- A *rareté* persegue o existir humano sendo ela a responsável pela necessidade do coletivo;
- 3- É a práxis individual, via trabalho, que produz o prático-inerte e este será o elemento fundante do coletivo uma vez que ele, do exterior, unifica uma multiplicidade;
- 4- O coletivo é síntese passiva que penetra a práxis individual;
- 5- Com as categorias de prático-inerte e de *rareté* surge a necessidade de duas novas categorias: a de reciprocidade e de projeto comum;
- 6- Não há totalidade, mas totalizações em curso.

2. O “projeto comum” na passagem do individual ao coletivo

As duas novas categorias que se fazem presentes na discussão sartreana, reciprocidade e projeto comum, são centrais quando se pensa a educação no sentido de formação, de relação intersubjetiva, de construção do humano, de tomada de consciência.

A educação pode ser vista como projeto comum que depende da reciprocidade estabelecida entre os indivíduos. Neste sentido a distinção que Sartre estabelece entre interesse

comum e projeto comum é muito pertinente, uma vez que, o que temos em nossa sociedade, são interesses comuns e raramente projetos comuns.

Temos o interesse de pegar o mesmo ônibus, o interesse de passar no vestibular, o interesse de comprar um imóvel, o interesse de casar. Enfim, são interesses que podem ser plenamente alcançados e satisfeitos do ponto de vista individual, não necessitando de uma relação consciente entre todas as práxis individuais que se encaminham para satisfazer o interesse. Porém, quando determinado interesse necessita do outro para ser satisfeito, faz-se necessário um projeto comum, que não anule o interesse, mas que o viabilize. Pode-se dizer que é o interesse particular que possibilita o projeto comum. É importante salientar que o interesse particular, na maioria das vezes, é motivado pelo prático-inerte, pelo exterior. Muitas vezes chamamos de comum aquilo que não passa de um interesse individual comum a muitas pessoas. Não basta que algo seja de interesse comum para se delinear um projeto comum; por outro lado, torna-se impossível esboçar um projeto comum se não existir um interesse particular que é comum a diversas pessoas. A grande maioria das pessoas tem interesse de que a sociedade seja menos violenta e que haja mais igualdade; porém, muitas vezes, o que falta, é um projeto comum para se alcançar os fins desejados.

A educação pode caminhar no sentido de viabilizar este projeto comum, não como uma verdade dada de fora, como um *a priori*, mas como um projeto comum perpassado pela *práxis* individual, amarrado pelo contexto histórico e tendo no método progressivo-regressivo a sua lógica de funcionamento. No fundo o que se observa ao longo da história são tentativas de construir projetos comuns, que infelizmente são frustrados, na maioria das vezes, por não se levar em consideração que, mesmo sendo um projeto comum, ele se sustenta na *práxis* individual e só por ela permanece vivo. A lição a ser extraída é que, enquanto *práxis* individual, não há a possibilidade de estabelecer nenhuma forma de conhecimento, uma vez que ele se dá tão somente em direção ao coletivo. A *práxis* individual em si mesma é pura abstração, no sentido de que, para ser de fato, ela tem que se defrontar com o exterior, com o outro, com a circunstância, com a história, enfim, com tudo aquilo que, ao mesmo tempo em que a nega,

possibilita sua existência. Eu não posso ser práxis para mim mesmo; retorna-se aqui à própria etimologia da palavra existência¹¹.

É necessário considerar também que todo projeto comum é abertura e não um consenso fechado e absoluto. Todo projeto comum oferece perspectivas de fuga que levam a um número quase que ilimitado de ações, bem como de resultados. O fim desejado se dá de diferentes formas, por diferentes meios e com características e resultados muitas vezes imprevisíveis. Neste sentido, o individual e o coletivo formam a tessitura do real, é nessa relação ao mesmo tempo conflituosa e complementar que o existente tece sua história e que se concretiza a formação do homem.

Apesar de Sartre detalhar todo movimento da práxis individual ao grupo organizado até a formação da instituição, bem como especificar o motivo deste desenvolvimento e apontar, as características de cada momento, parece faltar em sua reflexão uma categoria que justifique a própria tomada de consciência da realidade e o procedimento adotado, ou seja, o que deve ser feito diante de uma dada situação, seja ela serial ou institucional. Neste sentido, apesar de Sartre não ter diretamente discutido a questão da educação, penso que oferece algumas possibilidades interessantes de retomada das categorias por ele trabalhadas. Educação no sentido daquilo que faz com que o existente vivencie o seu entorno e tenha possibilidade de realizar uma práxis individual que muitas vezes atende a uma necessidade comum. Somos seres individuais e não necessariamente individualistas. A individualidade, que se constitui em grande parte pela educação de cada um, reconhece a dialética do existir entre o singular e o coletivo, entre a subjetividade e a objetividade e assim viabiliza a própria história e sua cultura, que, como foi visto, é um fator determinante para a elaboração da serialidade, uma vez que ela oferece alguns valores que são assumidos pelos indivíduos de forma muitas vezes inconsciente.

Por que se deve ultrapassar a condição serial em que somos colocados? Esta questão foi formulada no capítulo II deste trabalho e teve como resposta a necessidade da existência de sínteses entre os indivíduos a partir da contradição. Esta idéia torna a colocação acima um pouco mais clara. A educação necessita da contradição, ou melhor, ela só existirá na contradição e não

¹¹ Do latim *existere* ou *exsistere*, sair de, elevar-se de, mostrar-se. Em geral, qualquer delimitação ou definição do ser; isto é, um modo de ser de algum modo delimitado e definido. (Dicionário de Filosofia – Nicola Abbagnano)

na identidade. Educar é aprofundar as contradições e sobre elas estabelecer sínteses e não buscar possíveis identidades que possam existir entre os indivíduos. O dilema está posto: aprofundar as contradições para se construir um projeto comum. Contradição e projeto comum caminham juntos? A identidade não oferece possibilidade do novo, mas somente repetição do já existente. A filosofia da existência, não se fundamenta na identidade, mas na superação da contradição e na construção de um projeto comum, que nunca deixará de ser múltiplo em sua unidade. Assumir esta condição humana e, ao mesmo tempo, social, uma vez que o coletivo tem sua existência na práxis individual, é reconhecer a impossibilidade inclusive de se garantir que o caminho que está sendo adotado neste momento é o certo ou que é o melhor possível. Neste sentido retoma-se uma das idéias centrais do existencialismo - a de que a existência precede a essência - bem como uma das idéias fundamentais de Sartre na obra *Crítica da Razão Dialética*, a de que a história é um movimento de totalizações constantes e de totalidades parciais, ou seja, não há uma totalidade absoluta e definitiva.

A reflexão acima leva a uma constatação: a de que a educação deve ser pensada em dois movimentos: na relação pessoal (do eu consigo mesmo) e na relação coletiva (intersubjetividade). Foi afirmado anteriormente que não há formação no individual, mas somente no coletivo, o que não significa dizer que o indivíduo não esteja em processo constante de formação, mas que esta formação só se efetiva na *práxis* individual, que é necessariamente voltada para um coletivo. Não há *práxis* individual fechada em si mesma.

Toda realidade coletiva, seja ela serial ou mesmo institucional, tem necessidade de uma racionalidade que a esteja permeando constantemente. Nenhum coletivo se dá à mercê de uma racionalidade dada em definitivo, tanto no nível prático como no nível teórico e de conceitualização. Se o serial não se dá somente no campo prático, mas também no teórico/pensamento temos aqui uma nova dialética posta, pela qual o prático e o pensamento formam a realidade e, em algum momento, na *práxis* individual, eles são contraditórios, ou seja, um não corresponde ao outro, mas expressa a sua negação. Pode-se estar vivendo numa realidade serial e estar libertando o pensamento desta realidade em nome de uma outra, o grupo, por exemplo. Nesse sentido a transformação pode começar pelo pensamento para depois se efetivar na prática. Parece lógica esta idéia, uma vez que é na e pela *práxis* individual que as coisas acontecem; ela expressa o resultado de uma mudança de pensamento ou a manutenção de uma realidade. A subjetividade do pensamento é marcada pela realidade da inércia material ou a

inércia material é marcada pela subjetividade do pensamento? Enfim, quem determina quem na relação entre subjetividade e inércia?

A relação estabelecida entre prática e pensamento demonstra mais uma vez a dinâmica da história e o quanto a liberdade só é possível na contradição, na negação do prático ou do pensamento. Ser livre é colocar-se em resistência ao prático-inerte. A formação sempre se processa com base num conflito, numa luta para a superação do dado com vistas ao projeto comum.

Porém, colocar-se em resistência ao prático-inerte, nada mais é do que uma atitude isolada, numa série onde a consciência não se faz presente. Podemos afirmar que toda ação individual tem um sentido educativo, enquanto ela se oferece como “modelo” para que o outro, na sua liberdade singular, a assuma como sua. Isoladamente a práxis individual não tem força contra a serialidade. Aqui a situação torna-se mais complexa; deve existir um terceiro que consiga atrair todos os que participam da mesma série para aderir aquela ação. Em nenhum momento Sartre fala do convencimento do outro para seguir a minha prática, mas sim da decisão do outro em segui-la ou não. Penso que seguir uma determinada prática pressupõe não só o perigo comum externo, como também uma cultura ou “nível de consciência” que possibilite ao outro entender a minha prática e reconhecer nela uma abertura para o novo, uma possibilidade de vitória ou de melhora. Contudo, Sartre parece não levar em consideração a necessidade deste “nível de consciência”; para ele, o prático-inerte é suficiente para encaminhar uma ação comum.

Gostaria de fazer aqui um parêntese sobre a lógica da sociedade contemporânea que, do ponto de vista da formação, acaba não levando em conta o outro e sua vontade. Somos bombardeados diariamente por uma proposta de “mão única” – a do mercado e sua suposta lei. Poucos espaços de fuga são oferecidos. Ao outro, só lhe resta buscar atender as exigências que lhes são postas pelo prático-inerte, sejam elas a cobrança pelo domínio de uma língua estrangeira, o número limitado de vagas no mercado, a velocidade tecnológica, a chamada globalização, entre muitas outras. Enfim, fica a impressão de que a *práxis* individual não tem espaço, ou melhor, de que estamos dentro de um grande coletivo que pouca ou nenhuma opção nos oferece. Somos, então, condenados a simplesmente corresponder ao que o prático-inerte nos oferece? Aceitar esta situação é uma forma de liberdade? Se cada outro, se apresenta a mim com o mesmo discurso e proposta, a minha vontade só pode ser para dizer sim ou não a um único

modelo? Como fica a contradição e a negação, base da dialética, numa sociedade assim constituída? Que espaço tem o processo educacional para romper com o exposto acima?

Levando-se em conta todos os pontos até aqui apresentados é possível afirmar que a educação/formação se dá no nível individual, mas é somente no coletivo que ela tem possibilidade de expressar-se, de materializar-se. Sem o coletivo não há sociabilidade e sem ela não há educação, pelo menos nos moldes aqui trabalhados.

Vamos agora entrar num dos pontos centrais do pensamento de Sartre na *Crítica*, que é a formação do grupo. Digo que é um dos pontos centrais, porque para sua constituição faz-se necessário a vontade do outro e uma certa tomada de consciência diante do limite ou do perigo que se apresenta e que só pode ser superado quando da constituição de um grupo. É precisamente em relação a esse processo que coloco minha tese: a de que a educação é o principal elemento que viabiliza a construção do grupo. Sem um pensamento comum não há uma prática comum e o pensamento se constrói com base numa realidade vivida e assimilada a partir de um processo que pode ser chamado educacional/pedagógico. Um processo educacional que não se fecha numa consciência absoluta que se põe e impõe, mas que se realiza pela práxis individual num processo cultural permanente. Definir a racionalidade do grupo é definir o modelo educacional, ou melhor, é localizar a lógica do movimento de totalização que é elemento fundante da educação, vista como “ferramenta” no processo de determinação de objetivos comuns.

Não sair da série é reconhecer a impossibilidade de viver. A liberdade é necessariamente superação do inerte, do inorgânico. Perigo comum, objetivo comum e práxis comum nortearão a passagem da série ao grupo. Numa leitura rápida e até um tanto quanto superficial se poderia afirmar que, quanto mais distante/liberto da série e mais próximo da constituição de um grupo, mais consciente cada indivíduo estaria da necessidade comum. Porém, quando o grupo alcança o estatuto de instituição e cada qual passa a assumir uma função específica, o risco de retorno à série é grande, uma vez que o indivíduo passa a viver sua função dentro da instituição e não mais a sua *práxis* individual.

Num primeiro momento, quando ainda se está no grupo em fusão, a ação visa uma finalidade comum, mas o que ainda não existe é uma ação comum. Tome-se como exemplo um incêndio na floresta. Todos tentam, à sua maneira, apagar o fogo, o que demonstra uma finalidade comum, mas não uma ação comum. Outro exemplo que pode servir de ilustração diz respeito à questão da segurança. Todos buscam a segurança de sua família, tendo com isso uma

mesma finalidade, mas a forma de se obter a segurança é diversa, o que demonstra a falta de um projeto comum que leve ao desencadeamento de uma ação comum.

A finalidade comum não é suficiente para colocar uma multiplicidade de práxis individuais numa caminhada comum que possibilite alcançar um resultado comum a partir de um projeto comum. A *práxis* é sempre individual, porém, a finalidade e o projeto podem ser comuns – *práxis* individual conduzida por uma necessidade comum.

O que acontece para que, num determinado momento, se perceba que é melhor adotar um projeto comum para alcançar uma finalidade comum do que cada um atuar individualmente? Sartre não apresenta o fator viabilizador deste projeto comum, ele só apresenta o fator motivador que é a necessidade, a *rareté*, o terror que cada um vivencia e assimila de uma determinada forma. O grupo em fusão tem sua origem na serialidade, que se vê forçada a sair de si por fatores externos, vindos de outros grupos organizados. A dialética se apresenta, assim, em todas as instâncias, seja no interior do próprio grupo ou mesmo na relação entre eles. Sempre existirá uma razão externa para o início do movimento de superação, de saída do estado atual.

É importante ressaltar que no grupo em fusão o imediatismo da ação impede uma tomada de consciência da própria circunstância, bem como da ação executada. No grupo em fusão existe um certo automatismo da ação, cada qual age para evitar o retorno à série. Numa sociedade em que a cobrança pela formação é permanente e na qual aqueles que não conseguem atendê-la são colocados de lado, tem-se um processo um tanto quanto parecido com o grupo em fusão. Constituem-se grupos para atender a uma necessidade, seja ela prática ou teórica, em que cada qual atua de forma a manter o grupo, porém sem uma tomada de consciência de sua prática e sem uma definição de práticas a serem adotadas. Numa perspectiva educacional, o grupo em fusão permeia todos os espaços, sendo, por assim dizer, o momento embrionário do processo de formação. É necessário romper com ele para se constituir um grupo organizado. O que acontece muitas vezes é que, atendidos os interesses que levaram à formação de um grupo em fusão, o processo retorna ao seu ponto anterior, ou seja, volta à sua serialidade.

Na minha leitura, a educação também assume neste momento um papel importante: o de possibilitar uma continuidade na formação do grupo a partir do que Sartre chama de juramento. O ato de jurar pressupõe elementos externos que passaram a ser compartilhados por um grupo de pessoas. Neste momento ocorre o que Sartre chamou de fraternidade-terror: o medo do retorno à serialidade faz com que, apesar do perigo ter sido eliminado, o grupo em fusão caminhe para o

grupo organizado. Não há obrigatoriedade de se formar o grupo organizado, porém, ele expressa a possibilidade de superação dos perigos que possam surgir num futuro. A vida em sociedade vai se tornando cada vez mais complexa, estabelecendo relações cada vez mais diferenciadas e abrangentes. O grupo organizado assume uma função até então inexistente, a de dirigir, controlar e corrigir a *práxis* comum e assim, indiretamente, a *práxis* individual. Sartre chega a mencionar a existência de uma terceira forma de *práxis* chamada *práxis* organizada, resultado do grupo organizado. Percebe-se que, na perspectiva sartreana, o ser humano caminha no sentido de ir vivenciando sua realidade e encontrando formas para dar conta das situações que se apresentam e que colocam em risco sua existência. Essas formas passam necessariamente pelo outro, e a relação intersubjetiva, base para uma educação, começa a ser delineada. Cada momento do processo da vida coletiva estabelece uma nova possibilidade de intersubjetividade. Observe-se que na serialidade não há intersubjetividade, mas uma relação simplesmente numérica/seqüencial. No grupo em fusão tem-se o início de uma relação intersubjetiva uma vez que começa a existir consciência e o estabelecimento de um objetivo comum, mas ela ainda não se efetiva, pois cada membro do grupo em fusão age exclusivamente a partir de sua *práxis* individual visando alcançar um objetivo comum. É com o surgimento do grupo organizado que a intersubjetividade se estabelece, uma vez que, com ele, passa a existir consciência da própria existência. Com o grupo organizado a *práxis* se desprende da realidade imediata para pensar o futuro, estabelecendo-se, então, as diferentes funções para que o grupo organizado permaneça vivo.

Ao se desprender da realidade imediata e pensar o futuro, o agente fica liberto da imediatez do presente. A liberdade consiste em projetar-se para o futuro, poder pensá-lo sem estar totalmente preso à objetividade do presente. Não se defende aqui uma utopia ou um sonho que só possa existir no pensamento. É um futuro que se articula no presente (toma existência no presente), justamente para que o próprio presente permaneça. O importante aqui, numa perspectiva educacional, é perceber como o processo de síntese é permanente, uma vez que cada um assume uma função dentro do grupo organizado. Função essa que depende basicamente da *práxis* individual que, por sua vez, está permeada por uma realidade concreta e múltipla. Mantém-se, contudo, a possibilidade de reações secundárias de reciprocidade a partir da ação individual. Foi dito num momento anterior que o grupo organizado é a síntese progressiva de uma pluralidade de campos recíprocos, em que passam a existir subgrupos.

A educação se dá numa perspectiva de unidade perante a multiplicidade das coisas, ou de superação da inércia que permeia a tudo e a todos. Porém, esta unidade que possibilita um processo de educação só é mantida pela *práxis* individual. Não há unidade no sentido metafísico, mas no sentido de síntese de *práxis* que se dão visando a superação de um momento e a manutenção de um presente que se tornou seguro, uma vez que deu conta do perigo externo que se apresentava.

Pensemos a seguinte situação. O grupo em fusão conseguiu dar conta de um perigo externo - bandidos perigosos que se aproximavam armados - com a utilização de armas mais potentes e com cada membro do grupo em fusão fazendo disparos, visando a defesa comum. Ao serem eliminados os bandidos, as armas poderiam ser descartadas, porém, a possibilidade de novos bandidos aparecerem faz com que o grupo em fusão, agora sem a pressão imediata dos bandidos, tome consciência da realidade e se organize estrategicamente para evitar novos ataques. A unidade é pensada com vistas a um fim, proteger-se de futuros ataques. Mas, existem outras formas de se proteger de bandidos que não passa necessariamente pela utilização de armas. Nesse último caso, a partir de uma estrutura coletiva, torna-se possível uma formação comum, um projetar-se para determinado fim que, no meu entendimento, pode ser permeado por um processo educacional. Cada membro terá que apreender sua função e exercê-la da melhor forma possível. A eficiência com que cada um exerce sua função determinará o grau de eficiência da estrutura e dos grupos envolvidos no processo. A linha divisória entre o que é especificamente individual e o que é coletivo é tênue. A não existência ontológica do coletivo não retira sua força sobre o individual. O problema está em construir uma compreensão da realidade pautada pela abstrata existência do coletivo. Vejamos uma série de falas: “A igreja é responsável”, “a educação deve dar conta”, “o governo precisa fazer”, “o mercado não pode decidir”. Essas e outras frases do mesmo tipo dão existência ontológica ao coletivo, o que, na perspectiva sartreana, é impossível.

As diversas possibilidades de regulagens e de mediações existentes no interior do grupo demonstram que ele é plena abertura para novas *práxis* individuais. A questão é saber qual a razão que leva alguém, no interior de um grupo organizado e aparentemente estável, a tomar atitudes que, num primeiro momento, parecem colocar em risco a própria existência. A velha frase “em time que está ganhando não se mexe”, parece não ter aqui validade. Existe um processo de superação da situação, mesmo que ela pareça estável. Para que isso ocorra, há a necessidade

de um terceiro romper com a estrutura e criar uma realidade que convença cada indivíduo a dar sua adesão a esta nova possibilidade.

A instituição aparecerá como última instância da passagem do individual ao coletivo, conforme foi mostrado no final do capítulo III. Trata-se, então, de analisar esta nova categoria numa perspectiva educacional.

Numa instituição existe uma maior organização do grupo. Com isso, segundo Sartre, o agente individual torna-se menos necessário, uma vez que ele passa a ter uma função específica determinada pelo próprio grupo, função que pode ser exercida por outras pessoas. Retomemos a idéia de Sartre de que se Napoleão não tivesse nascido não teríamos outro idêntico a ele, apesar de milhares de pessoas terem vivido a mesma realidade que ele viveu. As duas idéias presentes nesse parágrafo parecem contraditórias; se a função pode ser exercida por pessoas diferentes, poderíamos ter tido um outro Napoleão, mesmo sem o nascimento de Napoleão. A questão é que a função não retira do indivíduo sua *práxis* individual, pelo fato de colocá-lo numa estrutura que estabelece certo grau de determinação. Contudo, a própria estrutura só existe a partir da aceitação de cada indivíduo que a compõe. Ela não tem existência ontológica. Justamente por não ter uma existência ontológica é que a educação pode assumir sua força de manutenção ou de mudança de uma dada realidade. Educar para reconhecer na instituição o bem maior e até mesmo o bem-comum, conservando-a na sua estrutura, ou educar para ser agente ativo que se coloca diante da instituição como crítico e ao mesmo tempo como responsável pela sua existência.

A razão dialética que estabelece sínteses a partir da realidade, num processo de totalização permanente, mantém a tensão entre o individual e o coletivo. Porém, na instituição, a consciência da função é que irá determinar o grau de garantia da própria instituição, ou seja, quanto mais consciente o indivíduo esteja de sua função dentro da instituição, mais esta estará garantida. Cada um se torna, de certa forma, um componente útil, que pode ser substituído conforme a necessidade. Ao mesmo tempo em que a instituição está diretamente ligada ao cumprimento de cada função, o que dá ao indivíduo um poder maior do que quando estava em série ou mesmo no grupo em fusão, ela também tem o poder de “rejeitar”, a partir de um projeto, sua permanência nela. As funções são variáveis e dependem da especificidade de cada momento: cada uma tem um peso diferente no resultado final desejado. É possível afirmar que as funções são construídas e mantidas objetivamente e subjetivamente a partir da educação. Somos formados para o cumprimento de uma dada função e a sua aceitação passa pelo reconhecimento de sua

necessidade, bem como pela práxis de cada um. Pode-se dizer que a instituição é o grau maior a que podemos chegar em nosso processo de formação na coletividade. O interesse e o projeto comum, aqui discutidos, assumem sua derradeira instância conformando-se na pessoa da autoridade. É comum aquilo que é de interesse da instituição e o projeto é determinado pela autoridade a quem compete, inclusive, determinar as funções. A autoridade assume o papel de mediador único e insuperável, o soberano é Outro que não cada um. Sartre chega a afirmar que na instituição ocorre a autodomesticação sistemática do homem pelo homem, e a autoridade, já presente em forma de quase-soberania do terceiro regulador, assume sua soberania. Para ele

A partir do momento em que um terceiro regulador (ou um subgrupo de terceiros reguladores) é titular ajuramentado da regulação como função organizada e quando esse mesmo terceiro recebe e concentra a violência interna do grupo como poder de impor sua regulação, a quase-soberania giratória de cada um congela-se e torna-se autoridade como relação específica de um só com todos. (1985, p. 694)

A instituição estabelece uma ligação entre cada *práxis* individual, que até então não tinha sido estabelecida. Contudo, pode-se dizer que a relação intersubjetiva fica ameaçada pela função de cada um: não há intersubjetividade de funções, mas sim de pessoas colocadas numa mesma posição. A disciplina, que passa a ser fundamental para a manutenção da instituição, está diretamente ligada ao aspecto educacional. Educar para a função é a grande preocupação da sociedade contemporânea e daqueles que têm o poder de atuar diretamente na formação dos indivíduos. Diga-me qual função, deseja ter dentro da instituição, que lhe será dada a formação necessária. Entretanto, a função não depende de livre escolha, sendo determinada pela própria estrutura da instituição, pelas suas necessidades e metas a serem alcançadas. As funções garantem a sobrevivência da instituição e são distribuídas sempre de forma a garantir o não retorno à serialidade em nome de uma fraternidade-terror que só tem justificativa a partir da própria lógica de manutenção da instituição. O abandono da instituição passa a ser um risco para o indivíduo, que cairia novamente num estado serial. Educar para manter a instituição significa evitar o retorno à série.

O importante aqui é perceber que este movimento dialético de passagem do individual à instituição se mantém, ao longo de todo processo, em constante conflito, uma vez que não há em nenhum momento a presença única do Estado ou da instituição. Série, grupo em

fusão, grupo organizado, instituição e Estado permanecem em constante luta pela própria sobrevivência, que será tanto melhor assegurada quanto maior for o grau de atuação de cada *práxis* individual na direção do coletivo ao qual pertence.

A educação, enquanto formação do humano, se realiza pela tomada de consciência da multiplicidade das coisas que se dá a partir das mediações e do próprio método progressivo-regressivo. O elemento comum – a *rareté* – obriga a constituição de um projeto comum que se realiza a partir de ações coletivas que estão ontologicamente asseguradas pela *práxis* individual. A educação se dá no nível individual, mas se efetiva plenamente no coletivo; um coletivo que não é negação da *práxis* individual, mas sua continuidade.

3 - A educação como possibilidade de intermediação entre o individual e o coletivo

Algumas perspectivas educacionais podem ser traçadas a partir da leitura da obra *Crítica da Razão Dialética*. Essas perspectivas expressam a leitura pessoal da obra e não uma proposta desenvolvida por Sartre. A partir da compreensão das diferentes categorias trabalhadas e anteriormente expostas, pode-se aproximá-las da educação, mantendo, porém, o necessário grau de liberdade de interpretação, bem como de rigor acadêmico. Podemos antecipar que, sob determinados aspectos, as categorias sartreanas transpostas para a educação reforçam e aprofundam pontos que já são discutidos e estão presentes em diversos debates sobre educação. Por outro lado é possível perceber que estas categorias tanto abrem novos pontos de discussão e reflexão como fecham ou delimitam outros. O foco desta pesquisa, que é a questão do individual e do coletivo, questão esta, no meu entender, fundamental para se pensar educação, apesar de aparentemente sem uma conclusão, viabiliza um encaminhamento que, se não conclusivo, pelo menos mais fundamentado e rigoroso. Vamos então traçar algumas perspectivas educacionais levantadas a partir do recorte feito da obra de Sartre *Crítica da Razão Dialética*.

A educação, sendo fundamentalmente uma ação humana para humanos, é profundamente marcada pela presença da liberdade, que, na ótica sartreana apresenta-se não como construção ou conquista resultante da *práxis*, mas como dimensão ontológica do próprio ser – eu não escolho nem conquisto a liberdade – eu sou livre. Nesse sentido, se a formação não é uma formação para

a liberdade, uma vez que eu sou livre, para que a formação? O fato de sermos ontologicamente livres e, portanto, da liberdade não ser uma conquista, não elimina a possibilidade de que, mesmo na liberdade, eu esteja alienado. A liberdade não minimiza toda complexidade e multiplicidade da realidade à nossa volta; pelo contrário, ela nos proíbe de “apelar” para qualquer possibilidade exterior ao próprio homem. Diante desta constatação torna-se necessário pensar a relação liberdade e alienação.

Encontra-se uma leitura um tanto quanto comum de que a educação serve tanto como instrumento de alienação como de superação desta alienação. Se considerarmos esse ponto de vista, faz-se necessário afirmar que a alienação não é impedimento à liberdade, mas sim resultado da própria liberdade. Podemos, na liberdade, optar pela alienação? Ou ainda, o ato livre pode se dar na alienação? Na perspectiva de Sartre, a liberdade não é medida em grau – não se tem mais ou menos liberdade, ou seja, liberdade é um estado de ser do próprio homem, ou eu sou plenamente livre ou eu não o sou, porém esta última possibilidade não existe para o filósofo que tem na liberdade absoluta e incondicional sua defesa maior.

Retomando as duas questões acima apresentadas, pode-se afirmar que a primeira alternativa, a de que na liberdade é possível optar pela alienação não é válida, uma vez que a alienação não é opção, mas ela é posta pelo estado das coisas; ela se dá no momento em que eu torno o meu ato exterior, ou melhor, no momento em que o meu ato é tornado exterior pelo outro ou pelo grupo, objetivando-se a partir da matéria dada e da força da *rareté*. A segunda alternativa, a de que o ato livre pode se dar na alienação, parece atender a esta leitura de alienação: sou livre mesmo na alienação, ou melhor, ser livre é ser na alienação. A minha práxis, que é livre por definição, se submete às leis de objetividade que vem da *rareté*. Consigo manter o ato livre no momento em que se efetiva, mas imediatamente ele se aliena devido à própria objetividade das coisas e do olhar do outro. Tem-se aqui não uma alienação no sentido estritamente econômico ou sociológico como em Karl Marx, mas uma alienação ontológica. Não há como eliminar a alienação da sociedade; ela não é um desvio da sociedade, mas sua própria estrutura.

A impossibilidade de superar a alienação não retira a importância da educação no sentido de oferecer espaços que garantam a própria vida em sociedade, uma vez que somos, constantemente, ameaçados pela serialidade que se produz a partir do prático-inerte; a educação pode efetivar-se como concretização do ato livre que se dá em meio à alienação ontológica da

estrutura em que vivemos. Cada práxis individual manifesta um momento de um processo maior de educação, de um processo de totalização. Ela se faz no ato livre e se efetiva no grupo, ou melhor, o resultado do ato singular recai sobre o grupo, visto que, ao escolher, escolho o homem. Essa idéia parece constituir o cerne de uma possível reflexão sobre a educação a partir de Sartre. Ao dizer que cada práxis individual manifesta um momento de um processo maior de educação não se está querendo dizer que existe uma educação anterior e exterior ao próprio homem e que só restaria a ele orientar sua liberdade na concretização deste modelo pré-determinado. O que acontece é que, como vimos anteriormente, não há liberdade abstrata, ela só é na relação dialética da própria história e da objetividade das coisas. Somos livres, mas ontologicamente somos seres incompletos que se formam no ato livre da existência. Somos o que somos e não o que deveríamos ser. O “dever ser” não ocupa espaço nesta perspectiva, a não ser quando este “dever ser” é o próprio homem. Não temos como não escolher o homem. Somos condenados a escolher o homem em cada escolha livre, em meio a uma alienação permanente que nos impulsiona ao agir. Toda esta reflexão tem como base a defesa sartreana de que ao se falar do humano está se falando em totalização e não em totalidade. A formação é uma atividade que se dá na totalização pela qual se estabelecem relações significantes entre o singular e o coletivo. Lembremos, por exemplo, da necessidade do sujeito plenamente livre reconhecer, diante do prático-inerte, uma necessidade comum e, então, estabelecer um projeto comum. Só se estabelecem projetos comuns quando se alcançou um mínimo de significado comum. A formação do coletivo é uma construção de significados comuns que não deixam de contar com a adesão sempre livre de cada *práxis* individual.

A educação deixa de ter, como muitas vezes a ela foi e ainda é atribuído, um sentido salvífico e idealista. Ontologicamente minha liberdade não está em risco; sendo assim, ela não precisa da educação como sua salvação ou guardião. Porém, assim como o homem constrói a história e é por ela construído, ele é senhor de sua educação como plena liberdade, mas é também produto desta educação, enquanto liberdade plena. A afirmação de que mesmo na alienação eu sou livre não elimina a força e o poder que a alienação tem de conduzir o ato livre para resultados que acabam produzindo cada vez mais alienação, tendo-se, assim, um ato livre que não corresponde à realidade, à verdade. Todo ato livre tomado na alienação produz uma realidade cada vez mais desfocada e, com isso, mais alienada. Encontramo-nos diante de um grande desafio que é, por meio da liberdade conseguir superar a alienação dada, não no sentido de eliminá-la,

pois isto é impossível, mas no sentido de dar conta de uma dada realidade que exige uma ação, muitas vezes até em nome da própria sobrevivência. A inércia diante da serialidade representa o maior risco à *práxis* individual. A série é plena negação da liberdade. Retoma-se aqui a pergunta feita ao longo do trabalho: por que se faz necessário romper com a série em direção ao grupo? Se na série eu sou somente um número, de onde vem a consciência que me impulsiona a sair dela? A formação é superação do dado por intermédio da própria *práxis* individual e da plena liberdade.

É importante ressaltar que da serialidade ao grupo organizado até a instituição existe uma tomada de consciência da realidade que nos cerca e é esta tomada de consciência que possibilita a constituição de um projeto comum. O tomar consciência da objetividade da realidade dada, bem como da presença do outro que também se encontra nesta mesma realidade, viabiliza a formação do projeto comum.

Salva-se a liberdade, mas não está vedada a possibilidade de se escolher errado a partir de minha liberdade e do meu contexto, ou seja, a liberdade não representa a garantia de uma escolha melhor, mais justa e correta. A objetividade das coisas impede a subjetividade de optar de maneira mais clara e consciente; eu sou constantemente bombardeado pelo prático-inerte que impulsiona a *práxis* individual, mas, ao mesmo tempo, a impede de ser expressão plena de uma realidade. A educação aparece primeiramente como possibilidade de intermediar a relação entre o indivíduo e o prático-inerte, ou seja, o mundo das coisas inorgânicas. A primeira relação estabelecida é entre a *práxis* individual e singular e a objetividade do mundo.

A partir da superação da relação aqui mencionada, tem-se o segundo momento, quer dizer, a relação intersubjetiva que se efetiva entre subjetividades diferentes. A forma como eu dou conta da primeira relação estabelecerá, de maneira profunda, a segunda e mais importante relação quando se pensa a educação. É lógico que não se pode perder de vista que o próprio prático inerte é também produto e produtor da subjetividade, num movimento de síntese permanente. A maneira como cada indivíduo assimila e vivencia sua realidade irá fazer com que as relações intersubjetivas sejam mais ou menos complexas e variadas. Somos afetados diariamente por nosso contexto e muitas vezes manipulados para agir de uma determinada forma diante de uma dada realidade. Apesar de sermos livres, nem sempre a decisão tomada expressa maior conscientização da realidade. Faz-se necessário que a formação caminhe no sentido de dar maior autonomia diante do prático-inerte; contudo, não há nada de mágico que venha facilitar ou possibilitar este processo: ele só se realiza na caminhada. Autonomia se constrói, se conquista, ao

passo que a liberdade é condição ontológica do existir humano. Não sou humano sem ser livre, mas posso ser humano sem ter total autonomia.

Não há nenhum momento do coletivo que aponte para uma *práxis* que seja coletiva; aliás, não há consciência de classe, uma vez que esta idéia supõe um ser que seria superior a cada *práxis* individual. A própria consciência se constrói no processo de escolha que efetiva os valores de uma dada sociedade. O projeto comum, tão sonhado para a construção de uma sociedade efetivamente melhor, não materializa uma consciência comum, mas conduz a ações individuais que, em sua somatória, podem ou não realizar o projeto. Nesta perspectiva a educação parece buscar algo que jamais irá alcançar, não por limite dela, mas por estrutura da própria realidade e do próprio ser humano. Retoma-se aqui uma das idéias centrais da *Crítica*, a idéia de totalização em curso: não há totalidade, mas totalizações.

A educação, como processo individual de formação do humano – entendendo humano não como um *a priori* que nos delimita e nos determina – só acontece na superação constante do inerte, de tudo o que ameaça a existência e coloca o homem sob o risco permanente de viver em série. A série é a negação primeira de toda existência e, assim, de todo projeto educacional. Na série não há processo de formação, mas de negação de toda possibilidade de formação, uma vez que nela somos apenas números que compõem uma fila e não *práxis* singulares e livres; nela não há intersubjetividade. Superá-la para viver a plenitude da existência é o grande desafio da educação. Observa-se que a série é resultado do prático-inerte, mas assume uma dimensão que extrapola a pura objetividade, uma vez que é composta por possíveis *práxis* individuais.

Mesmo a série representando o risco maior de toda existência, a questão não é saber porque ela existe, mas sim entender que, mesmo nela, a liberdade permanece. A série não é um existente ontológico, mas um existente histórico, que não pode ser evitado, quer dizer, ela acompanha o homem em toda sua existência.

O indivíduo deve ser o foco primeiro e último da educação, pois é ele, e somente ele, que, na singularidade de sua *práxis*, pode possibilitar mudanças efetivas e estruturais em toda sociedade. Porém, dizer que o indivíduo é o foco não significa defender uma educação individualista, uma vez que o coletivo é uma realidade inegável e que atua junto à *práxis* individual. O coletivo constitui a expressão maior de uma necessidade comum; só nele nasce um projeto comum que se constrói na e pela *práxis* individual. O projeto comum coloca um grupo de pessoas numa mesma direção e só poderá ser realizado com a participação efetiva de

cada um de seus componentes. Neste sentido, não há educação individualista; o que existe é a defesa da individualidade no conjunto do campo prático-inerte. O desafio da educação passa a ser afirmar a individualidade no conjunto do coletivo e, ao mesmo tempo, manter o coletivo – instituição ou estado – para não cair na serialidade. Não há indivíduo na serialidade.

A educação é movimento, passagem de um estado para outro, superação do dado por meio da *práxis* individual. Ela permeia toda história e está permeada por ela. História e educação se confundem e se complementam. Temos de vencer o medo, o risco constante de queda, de volta a um estado em que somos meros números entre números. Ser livre numa situação dada é o grande desafio do processo de formação do homem, e, ser livre, é atuar sobre o meio de forma a dotá-lo de sentido. Um sentido que, ao mesmo tempo em que é individual, possa ser partilhado pelo coletivo. Somente assim se mantém o projeto comum e o próprio sentido da história.

As idéias acima trabalhadas nos permitem chegar à afirmação da existência de dois sentidos para a educação que, de certa forma, fazem parte da filosofia da educação há muito tempo. Um dos sentidos diz respeito à educação como formação do homem e o outro como superação do dado para a vida na coletividade. A questão é verificar que contribuições as categorias sartreanas podem dar para os dois sentidos apresentados. Pensando o primeiro sentido, o que trabalha com a idéia de educação como formação do homem, cabe ressaltar que o homem ainda não é; ele se faz ao existir; sua existência é cercada pela coletividade e se dá numa situação. Somos condenados à liberdade, mas também somos chamados a vivenciá-la na responsabilidade que a vida em sociedade nos pede. Se o homem ainda não é, qualquer idéia de formação passa a ter um caráter profundamente histórico e particular, que conduz à idéia de *práxis*, que só alcança significado no momento de sua realização. Ela só deixa de ser totalmente particular devido à presença da *rareté* e do prático-inerte que permeiam a história e a liberdade de cada um e com isso cria necessidades comuns que levam a projeto comuns.

Com relação ao segundo sentido, o que trabalha com a idéia de que educação é superação do dado para a vida na coletividade, cabe ressaltar que, se em Sartre o coletivo não tem existência ontológica, este espaço coletivo, em última instância, é o resultado das *práxis* individuais e só se mantém enquanto estas se mantiverem. Esta realidade abre duas novas possibilidades de análise. A primeira nos leva a pensar que o coletivo perde importância como fator determinante na formação, uma vez que ele não é um ser, mas a totalidade parcial que se constitui pelas *práxis* individuais. Por outro lado, o fato dele não ter existência ontológica contribui para atribuir à

educação uma importância maior, pois, além de formar o homem para a vida na coletividade, ela passa a ser responsável pela própria existência do coletivo. É possível defender a tese de que a educação constitui o movimento dialético capaz de contribuir para que cada sujeito, na sua individualidade e liberdade, reconheça a objetividade das coisas e a presença do outro enquanto terceiro.

Formar o homem é abri-lo à sua existência e possibilitar a ele vivenciar toda multiplicidade do mundo, dotando-o de sentido, num movimento permanente de síntese, pela qual a razão dialética é a grande responsável. Essa formação, apesar de se dar num ato pleno de liberdade é permeada por mediações que, de forma mais direta e efetiva, ou de forma mais indireta e relativa, interferem na construção do próprio homem e, assim, do próprio coletivo. As totalizações que ocorrem ao longo da história são expressões de amadurecimento e, ao mesmo tempo, de maior responsabilidade do homem. Amadurecimento porque toda totalização é o resultado de sínteses sucessivas que realizam a razão dialética no próprio percurso da história e responsabilidade no sentido de que o homem é chamado a compreender a realidade e a construir a sua história a partir de sua *práxis* individual. Experiência e conceito assumem praticamente uma mesma dimensão, encarnadas nas mais diversas mediações que se apresentam ao longo do existir. A formação, se dá na assimilação e superação das mediações que são vivenciadas na singularidade e na coletividade de cada momento. Torna-se possível, portanto, pensar na existência de uma *práxis* educativa que viabilize a inteligibilidade da história a partir da abertura constante de projetos pedagógicos que são frutos da especificidade de cada momento que se totaliza na dialética da história e que supera a especificidade da *práxis* individual rumo a um coletivo, única forma de vencer a *rareté* e de garantir a própria existência do indivíduo para além do prático-inerte.

A irreducibilidade do individual ao coletivo e do coletivo ao individual expressa toda riqueza pedagógica do ato de educar, demonstrando que, levada às últimas consequências, nem uma liberdade puramente ontológica, nem um engajamento histórico por si mesmos traduzem, com exatidão, o sentido do existir humano e do ato pedagógico. Sartre pode não dar conta, de forma conclusiva, da relação entre o individual e o coletivo, mas isso não ocorre por falta de rigor em suas análises e muito menos por incapacidade intelectual. Talvez seja possível afirmar que a aparente falta de conclusão se deve ao próprio objeto de estudo e ao método adotado, ou seja, o individual e o coletivo caminham na dialeticidade da história e por isso se determinam

mutuamente nesse processo, ao existirem e se colocarem diante da situação dada, marcada pelo trabalho, pelo prático-inerte, pela *rareté*.

Ao criticar, em *Questões de Método*, todo marxismo posterior a Marx, acusando-o de ter se tornado uma leitura mecânica e *a priori* da realidade, abandonando a própria dialeticidade, Sartre, indiretamente e de modo inintencional, restitui à educação seu sentido maior, ou seja, de ser expressão da livre *práxis* de cada sujeito historicamente situado. Todo conhecimento é circunscrito pelo pensamento e pelo objeto, numa relação dialética totalizante, mas jamais universalizante, tendo, no método progressivo-regressivo, já estudado neste trabalho, sua formulação e seu desenvolvimento. A valorização maior do indivíduo e o reconhecimento do coletivo e, portanto, do outro, expressa a dialética da formação do homem que se efetiva a partir de cada *práxis* individual, mas profundamente marcada pela objetividade da situação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O último capítulo desta tese teve a pretensão de apresentar alguns pontos que possam ser considerados conclusivos; ou melhor, pontos que, embora se abram para questionamentos e novas leituras, possam ser considerados conclusivos pela forma como se apresentam em relação ao trabalho e sua proposta.

Ao se apresentar um estudo sobre educação, mais especificamente sobre filosofia da educação a partir de um pensador que não escreveu nenhum texto diretamente ligado a essa temática, o resultado não poderia ser tido como um discurso acabado, mas como uma contribuição para pensar a educação a partir de algumas categorias específicas que tem tido presença pouco significativa na reflexão educacional. Se isto pode ser visto como uma conclusão, então ele é conclusivo.

Não se pode esperar uma posição cabal sobre uma temática que não foi objeto de preocupação de Sartre, assim como não se pode a rigor, construir uma conclusão a partir de um texto que se desenvolve tendo como preocupação, muito mais do que chegar a um termo final, dar conta de uma determinada situação posta e que se tornou um desafio para o pensador. Dar conta de uma dada situação, seja ela teórica ou prática, não que dizer, necessariamente, apresentar uma conclusão, mas encaminhar um processo de reflexão e de definições que viabilizem uma melhor compreensão do objeto em estudo, podendo ou não apresentar alguns aspectos conclusivos.

Se, por outro lado, não se pode cobrar do autor estudado um posicionamento conclusivo, pode-se cobrar do autor deste trabalho uma leitura e um posicionamento mais claro em relação ao estudo e ao objetivo proposto.

Sartre consegue dar conta da defesa sem limite da liberdade, mesmo reconhecendo a presença do coletivo e do outro. Com isso, ele amplia a interpretação da realidade no sentido de levar em consideração tanto a objetividade como a subjetividade, como elementos construtores da realidade. A liberdade acontece em meio a uma situação, na dialética constante entre o subjetivo e o objetivo.

Uma possível fundamentação pedagógica passa pela reflexão sobre a natureza humana, bem como pelas temáticas afins: sujeito e objeto, indivíduo e sociedade, fins e meios, valores, entre outros. O desenvolvimento de uma reflexão pedagógica assenta-se num discurso sobre o

homem e sobre a relação que este estabelece com o seu meio. Não há nenhum modelo, nenhuma verdade que esteja além do próprio homem e de sua *práxis* individual. Neste sentido a educação não pode ser vista como ferramenta para a realização plena de uma essência, como defendia o pensamento grego clássico.

Educar é tender a algo novo, de forma singular, e não realizar um *a priori* determinista presente em cada um: pode-se dizer que a educação tanto é produto do homem como produtora do homem. Educação é movimento constante do fazer humano e do fazer-se humano numa determinada situação. Ela se institui na dinâmica entre a liberdade e a situação, entre o dado e a possibilidade de superação, entre a complexidade e multiplicidade do real perpassado pelas singularidades de seus atores e de seus diferentes projetos que podem, na própria dialética do processo, virem a tornar-se comuns a um determinado grupo, uma vez que a *práxis* individual tem significação para além do individualismo, visto que expressa os projetos dos homens como seres no mundo.

Encaminhar a discussão do individual e do coletivo numa relação permanente de tensão e dialeticidade, demonstra que tanto um como o outro possuem um peso grande quando postos lado a lado. Poder-se-ia pensar o individual sem a presença do coletivo e o coletivo sem a presença do individual, pois ambos são realidades que se apresentam diante do prático-inerte. Mas acontece que, no caso específico do coletivo, este só tem existência quando da efetivação de uma *práxis* individual que se dá diariamente: o coletivo é marcado pela ação efetivada diante do prático-inerte e da *rareté*. Uma vez que a interiorização da multiplicidade do real não se dá de forma igual para cada um dos envolvidos no processo, julgamos que cabe à educação, senão delinear de forma absoluta e determinista um caminho, apontar espaços de ação e deixar que, a partir da conscientização da multiplicidade das coisas efetivada pelo indivíduo, cada qual encaminhe sua existência de modo a dar conta do coletivo ao qual pertence bem como dos coletivos que estão à sua volta.

Estando o indivíduo situado numa história cercada pelo prático-inerte, a mediação assume importante papel na relação intersubjetiva, que sempre se dá de forma mediada. É ela que “provoca” o outro na sua subjetividade para se colocar diante de um terceiro que não é ele, e, assim, reconhecer uma situação posta da qual o outro é parte. Neste sentido o método progressivo-regressivo, viabiliza descobrir a dinâmica própria de cada grupo e assim projetar a educação a partir da forma como eu vivencio a mediação. Sou o único responsável pela minha

formação, mas não posso ser ingênuo a ponto de negar toda força da história e do coletivo nela presente.

O coletivo continuará sendo uma categoria que se apresenta como um “corpo estranho” no pensamento de Sartre. Corpo estranho do qual ele buscou dar conta à luz de sua filosofia. Ele jamais a negou, mas também jamais se rendeu a ela para não correr o risco de cair numa leitura determinista e apriorística que criticou no marxismo. Dar existência ontológica ao coletivo é retirar do indivíduo sua liberdade e a possibilidade de conduzir sua existência e sua história. Não o reconhecer é fechar os olhos ao prático-inerte e à *rareté* que nos pedem uma prática comum

Procuro sustentar a hipótese de que a passagem do individual ao coletivo, apesar de não se mencionar a idéia de formação e nem de educação, só possa acontecer num processo educacional, no sentido de reconhecimento do mundo, da situação à qual se pertence e do outro que, na sua liberdade, escolhe o homem e, assim, me escolhe. A formação se dá numa dialética constante entre a situação e o projeto, entre minha liberdade e a do outro, entre minha subjetividade e o prático-inerte e, principalmente, na intersubjetividade esboçada pelo processo, uma intersubjetividade permeada pela escassez e vivenciada pela razão dialética. A intersubjetividade acontece no reconhecimento do projeto comum e no encaminhamento dado em direção a este projeto por meio do juramento. É ele que viabiliza uma perspectiva de unidade perante a multiplicidade das coisas, possibilitando a superação da inércia que permeia a tudo e a todos.

A relação entre o individual e o coletivo apresenta o conflito permanente de todo processo educacional. Não há como pensar a educação e a formação sem pensar o indivíduo, mas não se pode pensar o indivíduo como pura abstração. Ele só é na situação e na história que, por sua vez, é o resultado de sua livre *práxis* individual. O coletivo expressa um movimento de formação que resulta da dialética da história e do processo de totalização. O indivíduo não é uma totalidade fechada em si mesma, que se basta a si mesmo e, enquanto relação com o outro e com o mundo das coisas, ele se forma, ou melhor, ele se transforma sem jamais perder sua liberdade. Eu não posso escolher não ser livre como também não posso deixar de dar conta da situação que se apresenta e que exige um projeto de superação. Preciso do outro assim como o outro precisa de mim: a história se faz no coletivo por meio de cada *práxis* individual.

REFERÊNCIAS

Obras de Jean-Paul Sartre Mencionadas e Consultadas

SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la Raison Dialectique: Théorie des ensembles pratiques**. 2. ed. Tome I (précédé de Questions de méthode). Paris: Gallimard, 1985.

_____. **Critique de la Raison Dialectique: L'Intelligibilité de l'Histoire**. 2. ed. Tome II. Paris: Gallimard, 1985.

_____. **Crítica de la razón dialectica**. trad. Manuel Lamana. 2. ed. Buenos Aires: Losada, 1970. (libro I e II – tomo I).

_____. **El ser y la nada**. trad. Jean Valmar. 6. ed. Buenos Aires: Losada, 1981.

_____. **O ser e o nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. trad. Paulo Perdigão. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. **Verdade e existência**. trad. Marcos Bagno. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____. **O testamento de Sartre**. Porto Alegre: L&PM, 1980 (série Oitenta Especial vol. 1).

_____. **Problemas do marxismo – 2: situações VII**. trad. Valentina Trigo de Sousa. Lisboa: Publicações Europa-América, 1976.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. trad. Vergílio Ferreira. 3. ed. Lisboa: Presença, 1970. (Coleção Síntese)

SARTRE, Jean-Paul; LÉVY, Benny. **A esperança agora**. trad. Maria Luiz X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

SARTRE, Jean-Paulo et al. **Marxismo e existencialismo: controversia sobre a dialética**. trad. Eduardo Portella. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 1966.

Obras sobre Jean-Paul Sartre consultadas

AUDRY, Colette. **Sartre**. trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Estúdios Cor, 1972. (Filósofos de todos os tempos).

BLACKHAM, H. S. **Seis pensadores existencialistas**. trad. Ricardo Jordana. 1964 Barcelona: Ediciones de Occidente,

BORNHEIM, Gerd Alberto. **Sartre: Metafísica e Existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

BUISINE, Alain. **Laideurs de Sartre**. Paris: Presses Universitaires de Lille, 1986. ((Collection Objet).

BURDZINSKI, Júlio César. **Má-fé e autenticidade**. Ijuí: UNIJUÍ, 1999. (Coleção ensaios, política e filosofia).

BURSTOW, Bonnie. A filosofia sartreana como fundamento da educação. **Educação e Sociedade**. Centro de Estudos Educação e Sociedade (Cedes). Campinas, SP. n. 70. p. 103 –126. abril de 2000.

CABESTAN, Philippe; TOMES, Arnaud. **Le vocabulaire de Sartre**. Paris: Ellipses, 2001.

_____. **Sartre**. Paris: Ellipses, 2002.

COLOMBEL, Jeannette. **Jean-Paul Sartre: un homme en situations**. Paris: librairie Générale Française, 1985.

CRANSTON, Maurice. **Sartre**. trad. Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

DANELON, Márcio. **Educação e subjetividade: uma interpretação à luz de Sartre**. 2003. 258f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, São Paulo, 2003

GERASSI, John. **Jean-Paul Sartre: Consciência odiada de seu século**. trad. Sergio Flaksman. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

GILES, Thomas Ransom. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU, 1975. vol. 2.

IMPULSO. Cem anos de Jean-Paul Sartre. Revista de Ciências Sociais e Humanas. Piracicaba: Unimep, v. 16 set./dez. 2005

JEANSON, Francis. **Jean-Paul Sartre en su vida**. trad. M. S. De Mora Charles e Javier Echeverría Ezponda. Barcelona: Barral Editores, 1974.

_____. **Sartre**. trad. Elisa Salles. Rio de Janeiro: José Olympo, 1987.

JOLIVET, Régis. **Sartre ou a teologia do absurdo**. trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Herder, 1968.

JOLIVET, Régis. **As doutrinas existencialistas: de Kierkegaard a Sartre**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975.

LÉVY, Bernard-Henri. **O século de Sartre**. trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

LIMA, Walter Matias. **Liberdade e dialética em Jean-Paul Sartre**. Maceió: EDUFAL, 1998.

_____. **Educação e razão dialética**. 2003. 154f. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação, Campinas, SP, 2003.

MÉSZÁROS, István. **A obra de Sartre: busca da liberdade**. trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ensaio, 1991.

MORAVIA, Sergio. **Sartre**. trad. José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1985.

MOUTINHO, Luiz Damon S. **Sartre psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Brasiliense, 1995. (Oficina de Filosofia).

_____. **Sartre: Existencialismo e Liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).

NIEL, André. **Jean-Paul Sartre: héros et victime de la “conscience malheureuse”**. Paris: Courrier du Livre, 1966. (Collection “l’université permanente”).

PETIT, Philippe. **La cause de Sartre**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

RENAUT, Alain. **Sartre: le dernier Philosophe**. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993.

RIZK, Hadi. **La constitution de l’être social: Le statut ontologique du collectif dans La Critique de la raison dialectique**. Paris: Kimé: 1996

ROMANO, Luís Antônio Contatori. **A passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960**. Campinas, SP: Mercado de Letras, São Paulo: Fapesp, 2002.

SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e literatura em Sartre: Ensaio introdutórios**. São Paulo: UNESP, 2004 (Coleção Biblioteca de Filosofia).

SIMONT, Juliette. **Indivíduo e Totalização: a dialética e seu resto**. Trad. Francisco Cock Fontanella. **Impulso**. Cem anos de Jean-Paul Sartre. UNIMEP. n. 41, p. 17 – 25, set./dez. 2005.

THODY, Philip. **Sartre: Uma introdução biográfica**. Trad. Paulo Perdigão e Amena Mayall. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.

VIEIRA, R. A. Amaral. **Sartre e a revolta do nosso tempo**. Rio de Janeiro: Forense, 1967. (Coleção “Iniciação Cultural”).

Obras sobre Existencialismo consultadas

ABBAGNANO, Nicola. **Introdução ao existencialismo**. trad. João Lopes Alves. Lisboa: Minotauro, s/d.

BORNHEIM, Gerd Alberto. **Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais**. 8. ed. São Paulo: Globo, 1989.

BURNIER, Michel-Antoine. **Les existentialistes et la politique**. Paris: Gallimard, 1966.

FOULQUIÉ, Paul. **O existencialismo**. trad. J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

GARAUDY, Roger. **Perspectivas do homem: existencialismo, pensamento católico e marxismo**. Trad. Reinaldo Alves Ávila. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968 (série Filosofia, vol. 1)

JASPERS, Karl, **Filosofia da existência**. trad. Marco Aurélio de Moura Matos. Rio de Janeiro: Imago, 1973.

LUIJPEN, Wilhelmus Antonius Maria. **Introdução à fenomenologia existencial**. trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: EPU, 1973.

LUKACS, Georg. **Realismo e existencialismo**. trad. Egipto Gonçalves. Lisboa: Arcádia, s/d.

MOUNIER, Emmanuel. **Introdução aos existencialismos**. trad. João Bénard da Costa. São Paulo: Livraria duas cidades, 1963.

NICOL, Eduardo. **Historicismo y existencialismo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

ROUBICZEK, Paul. **El existencialismo**. Barcelona: Labor, 1968.

WAHL, Jean. **As filosofias da existência**. trad. I. Lobato e A. Torres. Lisboa: Europa-América, 1962.

Obras sobre Educação consultadas

DALBOSCO, Cláudio A.; TROMBETTA, Gerson L.; LONGHI, Solange M. (orgs.). **Sobre filosofia e educação: subjetividade – intersubjetividade na fundamentação da práxis pedagógica**. Passo Fundo: UPF, 2004.

DALBOSCO, Cláudio A. (org.). **Filosofia prática e pedagógica**. Passo Fundo: UPF, 2003.

DUARTE, Newton (org.). **Crítica ao fetichismo da individualidade**. Campinas, SP: Autores Associados, 2004.

FÁVERO, Altair Alberto; DALBOSCO, Cláudio Almir; MÜHL, Eldon Henrique (orgs.). **Filosofia, educação e sociedade**. Passo Fundo: UPF, 2003.

FERREIRA, May Guimarães. Essência e existência: conflito fundamental do pensamento pedagógico. **Reflexão**. Instituto de Filosofia – PUCCAMP. n. 23, p. 32 – 55.

FULLAT, Octavi. **Filosofias da educação**. Trad. Pe. Roque Zimmermann. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

FULLAT, Octavi. **Pedagogia existencialista y postmoderna**. Madrid: Síntesis, 2002.

GADOTTI, Moacir. **História das idéias pedagógicas**. 5. ed. SP: Ática, 1997.

GADOTTI, Moacir. Idéias Diretrizes para uma Filosofia da Educação. **Reflexão**. Instituto de Filosofia e Teologia da PUCC. n. 13 p. 9 – 20.

GADOTTI, Moacir. **Concepção dialética da educação: um estudo introdutório**. 9. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

GHIRALDELLI JR., Paulo. **Filosofia da educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. (Coleção o que você precisa saber sobre).

GHIRALDELLI JR., Paulo. (org.) **Estilos em filosofia da educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

GILES, Thomas Ransom. **Filosofia da educação**. São Paulo: EPU, 1983.

LOMBARDI, José Claudinei. (org.) **Globalização, pós-modernidade e educação**. Campinas, SP: Autores Associados: HISTEDBR: Caçador, SC: UnC, 2001 (Coleção educação contemporânea)

LOMBARDI, José Claudinei; SAVIANI, Dermeval; SANFELICE, José Luís. (orgs.). **Capitalismo, trabalho e educação**. Campinas, SP: Autores Associados, 2002. (Coleção educação contemporânea)

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Trad. Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

SAVIANNI, Dermeval. **A filosofia da educação e o problema da inovação**. Mimeo, 1980.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **O sujeito da educação: Estudos Foucaultianos**. 5. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

SUCHODOLSKI, Bogdan. **A pedagogia e as grandes correntes filosóficas**. Trad. Liliana Rombert Soeiro. 4. ed. Lisboa: Livros Horizonte, 1992

TEIXEIRA, Anísio. **Educação e o mundo moderno**. 2. ed. SP: Companhia Editora Nacional, 1964.

VINCENTI, Luc. **Educação e liberdade: Kant e Fichte**. Trad. Élcio Fernandes. SP: UNESP, 1994. (Encyclopaideia).