

Márcio Danelon
Tese de Doutorado

**EDUCAÇÃO E SUBJETIVIDADE: UMA INTERPRETAÇÃO À LUZ
DE SARTRE**

Universidade Estadual de Campinas
Campinas/2003

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

EDUCAÇÃO E SUBJETIVIDADE: UMA INTERPRETAÇÃO À LUZ DE SARTRE

Autor: Márcio Danelon

Orientador: Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por **Márcio Danelon** e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: 26/11/2003

Assinatura:.....

Orientador

COMISSÃO JULGADORA:

2003

**Catálogo na Publicação elaborada pela biblioteca
da Faculdade de Educação/ UNICAMP**

Bibliotecário: Rosemary Passos - CRB-8ª/5751

Danelon, Márcio.
D198e Educação e subjetividade : uma interpretação à luz de Sartre / Márcio
Danelon. -- Campinas, SP: [s.n.], 2004.

Orientador : Silvio Donizette de Oliveira Gallo.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de
Educação.

1. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980.. 2. Subjetividade. 3. Consciência.
4. Educação. I. Gallo, Silvio Donizette de Oliveira. II. Universidade Estadual
de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

04-032-BFE

RESUMO

A presente tese tem por objetivo realizar uma análise crítica do conceito de educação como fundamentação da subjetividade a partir da interpretação da filosofia sartreana, notadamente em seu primeiro período de produção filosófica, marcada pelo *O Ser e o Nada*. Para tanto, nos propomos, a partir dos conceitos sartreanos de consciência posicional, má-fé, alteridade, liberdade e facticidade, analisar a possibilidade da educação ser o fundamento da subjetividade do sujeito. Observamos, a partir da interpretação desses conceitos, que o nada da consciência humana, enquanto seu único habitante, é a estrutura ontológica da existência humana, portanto, não há uma substância ou um Eu que se constituiria no objeto da educação. Neste caso, o projeto da educação, em fundamentar a subjetividade humana, é um projeto fadado ao fracasso, uma vez que o homem se define pelo nada de ser.

ABSTRACT

The present thesis has the aim to carry out a critical analysis of the education concept as recital of the subjectivity from the interpretation of the sartrean philosophy, mainly in its first period of philosophical production, marked by the *L'Être et le Néant*. This way, we intend to, from the sartreans concepts of positional conscience, bad-faith, being-for-other, freedom and facticity, to analyze the possibility of the education to be the bedding of the subject. We observe, from the interpretation of these concepts, that the nothing of the human being conscience, while its only inhabitant, is the ontological struture of the human being existence, therefore, it does not have a substance or a self that would constitute in the object of the education. In this case, the project of the education, trying to base the human being subjectivity, is a predestinate project to failure, a time that the man defines himself for the nothing of being.

**Para Lu, pela leveza do
amor e alegria na
convivência.**

**Ao Gui, por todas as
vezes que brincamos de
carrinho, de homem-
aranha, contamos
histórias...**

AGRADECIMENTOS

Ao amigo e orientador, professor Sílvio Gallo, pela amizade e convivência nesta jornada. Agradeço, principalmente, pelos momentos de realização enquanto pessoa.

Aos membros da banca examinadora, profs. Drs. Aquiles von Zuben, Walter Matias, Lídia Rodrigo, Pedro Goergen, Marcos Cassin e Regina de Souza.

Aos professores e funcionários da Faculdade de Educação da Unicamp, pela maestria na difícil tarefa de educar.

Aos professores e amigos do Curso de Filosofia da Unimep e do Pós-Graduação da Puc/Campinas que indiretamente são responsáveis por este trabalho.

Aos meus pais, Moysés e Elydia, e meus irmãos, Fábio e Henrique, pela convivência sempre fraternal.

Aos amigos, Celso e Maria Luisa, por caminharmos juntos nesta jornada.

Ao FAP/Unimep, pelo apoio e financiamento.

Especial agradecimento ao senhor Moysés Danelon pela dedicação impagável a este trabalho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO:	01
I-) A DESTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE E AS IMPLICAÇÕES NA EDUCAÇÃO:	07
1.1-) Nada: único conteúdo da consciência:.....	26
II-) EDUCAÇÃO COMO ATITUDE DE MÁ-FÉ:	37
III-) ALTERIDADE E EDUCAÇÃO:	81
3.1-) Educação para a submissão: a atitude masoquista:.....	116
3.2-) Educação para a revolta: a atitude sádica:.....	154
IV-) LIBERDADE E EDUCAÇÃO:	163
V-) FACTICIDADE E EDUCAÇÃO:	205
CONCLUSÃO:	243
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	261

INTRODUÇÃO

Constitui desafio procurar estabelecer diálogo entre a filosofia de Sartre e o tema da educação em trabalho de doutorado, seja porque a filosofia de Sartre não é voltada para este problema, já que ele não escreveu nenhum texto específico sobre o tema, seja porque a sua filosofia é marcadamente hermética em sua construção teórica. Dada que a presente tese versa sobre os textos do primeiro período da filosofia sartreana, notadamente *O Ser e o Nada*, constitui, também desafio, interpretar a educação a começar da construção teórica e filosófica presente nesta obra. Assim, o principal problema foi transpor para o campo da educação uma filosofia não dirigida a esse propósito. Porém, o problema a ser enfrentado tornou-se a motivação da tese, uma vez que o caminho da pesquisa como materialização da nossa transcendência, estava por ser construído.

Como Sartre nunca escreveu uma obra sobre a educação, salvo poucas passagens diluídas em seu corpo teórico, o aspecto metodológico da tese foi objeto de nossa reflexão, principalmente a forma sobre como apropriarmos da filosofia sartreana para pensar o tema da educação e subjetividade. Tomamo-la, neste caso, como uma ferramenta teórica para a reflexão sobre este problema..

Falar, conjuntamente, sobre Sartre e a educação somente é possível por meio da apropriação de sua filosofia num jogo dialógico entre ambas. O núcleo duro da tese, então, é, exatamente, a interpretação dos conceitos sartreanos. Isso é possível porque o discurso produzido transcende o autor, e a apropriação e interpretação desse discurso proporcionam os mecanismos para nossa reflexão sobre educação.

De fato, os conceitos trazidos por Sartre em suas primeiras obras não foram voltados para a educação. Nesses escritos filosóficos, suas preocupações versavam sobre a fenomenologia de Husserl e o problema da consciência, num debate que vai da psicologia

empírica, do final do século XIX, até a antropologia, passando, necessariamente, pela metafísica. Mostrar na tese que a filosofia de Sartre pode nos fazer pensar sobre a educação, é produto de nossos interesses na leitura das obras desse autor. É importante sublinhar que toda a reflexão em torno do processo educativo não teve sua origem no pensamento de Sartre, mas a forma como manuseamos esse ferramental teórico, inclusive o expediente da apropriação e transposição dos textos e conceitos da filosofia sartreana, bem como o momento em que se daria a apropriação e o uso dos conceitos.

Poderíamos expor, em primeiro momento, os conceitos sartreanos presentes em *O Ser e o Nada*, e em segundo momento, apropriar os mesmos conceitos para a reflexão sobre a educação ou expô-las dialeticamente em diálogo próximo ao problema da educação e subjetividade. Como discussão em torno do momento e do lugar, optamos por tecer a tese como uma teia conceitual na qual alinhavamos, concomitantemente, os conceitos com a reflexão sobre a educação. Assim, todo o percurso da tese é uma costura da filosofia sartreana com o tema da educação e subjetividade.

Constitui objetivo deste trabalho explorar a tese de que alguns conceitos sartreanos presentes em suas primeiras obras filosóficas, mais precisamente, *A Transcendência do Ego* e *O Ser e o Nada*, podem nos servir como ferramenta bastante útil e eficiente na reflexão sobre o conceito de educação. Esse conceito expõe com precisão um projeto de fundamentação de uma subjetividade, de uma identidade, de ser um ser no seio da consciência. A sentença “fundamentação de uma subjetividade...” significa um processo de substancialização da consciência; ou seja, a educação se caracteriza como que um processo de introdução de uma substância no seio da consciência, de forma que a substância assume, perante a consciência, os elementos de uma essência. No caso, o conceito de educação remonta a uma perspectiva de que, ao cabo do processo educacional, a consciência, por conta de sua essência, se mostrará fechada em seu ser, plena em sua substância.

Porém, a nossa tese não é sobre a premissa da educação como formação ou substancialização da consciência. Portanto, não constitui nosso objetivo um estudo aprofundado desse conceito de educação, bem como as filosofias que serviram de base teórica para sua efetivação, ou as teorias pedagógicas que a ele se aplicam. Nosso interesse consiste em suspender este conceito de educação dos aspectos implicados em sua

interioridade, de forma que possamos estabelecer um diálogo entre ele e a filosofia sartreana.

De outro modo, nossa tese também não é sobre a filosofia de Sartre; portanto, não é nosso propósito uma apreciação crítica ou esclarecimentos a respeito das influências que Sartre recebeu da tradição filosófica, bem como suas críticas, principalmente sobre a filosofia de Husserl e o seu conceito de *Eu transcendental*. Não apontaremos os limites da filosofia sartreana ou as possíveis revisões e reformulações conceituais que ele levou a efeito no segundo período de sua obra, notadamente em a *Crítica da Razão Dialética*. Vamos, sim, emprestar os conceitos sartreanos presentes na primeira parte de sua produção filosófica para a reflexão sobre o conceito de educação enquanto fundamentação da subjetividade.

Sabemos que esses *senões* trazem limites à tese. Tanto que é importante fazermos uma leitura crítica de sua obra, apontando, exatamente, os limites que seus conceitos possuem, além das revisões apontadas no decorrer do processo de maturação filosófica, como também um melhor aprofundamento deste conceito de educação, especificando, com melhor clareza, as bases teóricas e o processo histórico de construção, bem como os limites que possui.

Optamos pela carência no desenvolvimento desses pontos, já que nos conduziria a discussões teóricas e filosóficas que tornariam a tese demasiado aberta e abrangente, pois, a história da filosofia e a história das idéias não se fazem por evolução conceitual, mas, por rupturas. Assim, pesquisar as influências e as críticas à filosofia sartreana ou os fundamentos teóricos do conceito de educação como fundamentação da subjetividade, levar-nos-ia a uma gama de filosofias comprometendo a elaboração desta tese. Não obstante, o intento de enfrentar esses pontos constitui um projeto futuro quando, de posse dos conceitos sartreanos, minimamente explicitados, poderemos discutir a fundo os limites de sua filosofia e os fundamentos teóricos da educação enquanto fundamentação da subjetividade.

Nesse sentido, a nossa tese se constitui na análise deste conceito de educação, usando como ferramenta interpretativa a filosofia do primeiro Sartre. Assim, nos propomos, de posse dos conceitos de subjetividade, má-fé, alteridade, liberdade e facticidade, efetivar

uma análise crítica da educação enquanto fundamentação de uma subjetividade. Queremos com isso defender a tese da impossibilidade da educação instituir uma subjetividade, ao modo de uma substância, no interior da consciência. Pois, este objetivo, aos olhos de uma interpretação à luz da filosofia sartreana, constitui-se num projeto fadado ao fracasso, já que a consciência é refratária de qualquer conteúdo.

Para tentarmos dar conta da discussão em torno da filosofia de Sartre e a educação, desenvolvemos esta tese da seguinte forma:

- No primeiro capítulo, queremos apontar que não há um conteúdo presente em nosso ser para ser fundamentado pela educação. Nesse caso, a educação perde seu objeto de estudo, isto é, ela não poderá fundamentar uma subjetividade num ser nadificado. Muito pelo contrário, para Sartre, o nada habita a realidade humana de tal forma que nada há para ser formado em nosso ser. Por outro lado, visto que o nada habita nosso ser, exatamente porque a consciência humana é posicional, como, então, entender a educação dentro dessa nadificação da consciência? Como pensar a educação numa relação com a intencionalidade da nossa consciência? Se consciência intencional é abertura para o mundo, como fica a educação nesta abertura da consciência para o mundo?
- No segundo capítulo, procuramos fazer uma relação entre educação e o conceito sartreano de má-fé. Se, diante da nadificação da consciência humana, a educação se propõe em instituir uma subjetividade em nossa consciência, então, esta subjetividade somente será possível num cenário em que o sujeito aja de má-fé. Ou seja, o ser instituído pela educação será o motivo pelo qual o sujeito mentirá para si mesmo, representando, em meio ao mundo, esta subjetividade instituída pela educação.
- No terceiro capítulo, elaboramos uma discussão em torno do conceito sartreano de alteridade e sua relação com a educação. Dado que a educação é, em si mesma, relação dialógica entre pessoas, ela pode instituir um ser na consciência nadificada do sujeito, exatamente nas relações entre os indivíduos. Quer dizer, o educando constitui-se num objeto para a consciência do educador, de forma que ele será - terá em seu ser - aquilo que o outro fez dele. Em outras palavras, o ser do educando é um ser vindo de fora, vindo de uma alteridade que é o educador.

- No quarto capítulo trabalhamos com os conceitos de liberdade e educação. Nesse sentido, a instituição da subjetividade na realidade humana pela educação, pode se dar pelo fazer do ser humano, ou melhor, o ser do ser humano pode ser um fazer, na medida em que o nada habita o ser. Assim, a educação é um fazer, uma construção do ser do ser humano através de desejos, projetos e fins estabelecidos pelo homem. Porém, pela educação, o sujeito pode escolher seu ser, mas este não pode ser o fundamento da realidade humana, isto é, não pode ser objetivo da educação instituir nesta realidade um fundamento de si mesma ou uma essência que marca o ser do ser humano.
- Por fim, no quinto capítulo, procuramos entender a educação como uma facticidade na realidade humana. Ou seja, mesmo a educação sendo a instituição de uma subjetividade no ser humano e, por isso, uma atitude de má-fé ou um meio de coisificação deste ser, isto não exime o homem da responsabilidade pela sua existência. Então, não se pode usar a educação como uma justificativa para as escolhas; não se pode usar o ser instituído pela educação como justificativa para os fracassos ou as vitórias.

Essas reflexões nos conduziram para a constatação da insuficiência da educação em vingar o projeto de fundamentação de uma subjetividade no seio da realidade humana. O projeto desta educação está fadado ao fracasso porque a consciência é refratária a qualquer conteúdo que lhe venha habitar. Por outro lado, a educação é um fato na realidade humana, independente da consciência ser vazia de todo ser ou de uma educação que se caracterize pelo projeto de instituir um conteúdo na consciência. Ora, isto nos remete para a perspectiva de que a realidade humana é plenamente responsável pelo ser, sejam quaisquer facticidades que o sujeito experimentar em sua existência cotidiana. Nesse sentido, a educação não pode se constituir numa justificativa para as experiências vivenciadas pela realidade humana. De fato, nada pode justificar a existência humana. Há, então, uma educação no meio do mundo da realidade humana que se faz presente em seu ser; há uma abertura da consciência para o fenômeno da educação. Em qualquer dos aspectos, a realidade humana é responsável pelo seu ser, de forma que não há desculpas para a existência humana, sejam elas de cunho religioso, político, social ou educacional. Ou seja, a educação, independente do seu conceito, metodologia, objetivo, não emerge como

possibilidade de justificativa para as facticidades da realidade humana. Doravante, o que há no universo do para-si é uma educação sem desculpas para as facticidades da existência humanas, para o fracasso do projeto humano em ser o fundamento de seu próprio ser ou para o desejo de plenitude de ser que acompanha o ser humano.

CAPÍTULO 01

A DESTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE E AS IMPLICAÇÕES NA EDUCAÇÃO

A obra *O Ser e o Nada*, de Sartre estabelece um diálogo bastante fecundo com as tradições metafísicas que concebem a existência de uma essência que caracteriza a realidade humana de um modo particular. Nesse caso, a idéia de um ser, imanente à realidade humana, traz em seu bojo um conjunto de características intrínsecas à espécie humana e que, por isso, assume a forma de uma essência *a priori* que antecede, determina e define a realidade humana. Nesse sentido, a existência humana nada mais faz do que realizar, em seu cotidiano, esta essência predeterminada de tal modo que a existência será tal qual aquilo que esta essência predeterminou.

O pano de fundo desta concepção concebe na realidade humana um conteúdo presente de forma imanente. Este conteúdo deverá se realizar, de forma concreta, na existência, e, parece-nos que a educação, entendida como instrumento de fundamentação de uma subjetividade, parte deste pressuposto metafísico de que existe uma essência humana a ser concretizada na existência. A educação atua como uma instância cujo papel é polir esta essência para que brote dela o ser da realidade humana. Nesse sentido, para a educação, a importância do papel desempenhado pelo pressuposto teórico do princípio de identidade, de um Ego ou de um Eu, é reconhecida pelos teóricos dessa ciência. Tanto os que entendem ser a educação um processo formador, quanto os que, por outro lado, denunciam o processo “formatador” que a educação exerce sobre o sujeito, partem do pressuposto de um Eu que assume o figurino de objeto desse processo. Assim, a perspectiva de um Eu, constituído em objeto da educação, não é indiferente. Muito pelo contrário, as áreas do saber que compõem

a Educação, sejam a Psicologia da Educação, a Sociologia da Educação, até as Metodologias, partem da premissa de que há um sujeito da educação cuja origem está no pensamento cartesiano, assim como é moderna a idéia de um sujeito, cujo pai é Descartes.

Nesse sentido, ao formular a teoria de uma consciência pensante e, para além disso, substancializar esta consciência num sujeito que pensa e que existe, Descartes foi um divisor de águas que propiciou formas às bases epistemológicas para a emergência das Ciências Humanas no século XIX. Dessa forma, é esse “Eu Pensante” a premissa teórica e o objeto de estudo dessas ciências.

Dentro deste referencial, propomos, neste capítulo, resgatar essa premissa epistemológica de um sujeito, tão caro à Educação, e colocá-la à luz da interpretação sartreana de um Eu desenvolvido pelo filósofo francês, principalmente no texto *A Transcendência do Ego* (1936), considerada a obra que lançou Sartre como um teórico nos círculos de estudiosos da filosofia fenomenológica. Assim, é nosso objetivo colocar a idéia do Eu no tribunal da filosofia sartreana, arguindo sobre a solidez de suas bases.

A reflexão sartreana em torno da problemática do Ego do ser humano inscreve-se numa proposição filosófica que exerce como premissa o postulado da consciência do homem como instância demarcadora da natureza humana¹. Nesse sentido, o desenvolvimento da desconstrução sartreana da noção de Ego é herdeira do problema da consciência, de maior amplitude, exatamente porque a noção de Ego está inserida na temática da consciência, como podemos encontrar já na abertura da *A Transcendência do Ego*, em que lemos:

Para a maior parte dos filósofos², o *Ego* é um ‘habitante’ da consciência. Alguns afirmam a sua presença formal no seio das

¹ A consciência como ser do ser humano: “A consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 22.) Mais adiante, encontramos: “Reduzimos as coisas à totalidade conexa de suas aparências, e depois constatamos que as aparências reivindicam um ser que já não seja aparência. O ‘percepi’ (percebido) nos remeteu a um ‘percipiens’ (aqueles sujeitos que percebem), cujo ser se nos revelou como consciência”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**. P. 29. Entre parênteses é meu.) E, finalmente, lemos: “... podemos abordar agora o estudo ontológico da consciência, na medida em que não é a totalidade do ser humano, mas o núcleo instantâneo deste ser”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 118).

² Os interlocutores principais de Sartre na *A Transcendência do Ego* e que defendem o postulado de um Ego na consciência são, fundamentalmente, Descartes, Kant e Husserl. Com relação a Descartes, Sartre toma a intuição cartesiana do *Cogito Ergo Sum* como o princípio constituidor do Ego na consciência. Assim, o *penso*,

Erlebnisse (experiência interna) como um princípio vazio de unificação. Outros – psicólogos na maior parte – pensam descobrir a sua presença material, como centro dos desejos e dos atos, em cada momento da nossa vida psíquica.³

É contra esse princípio de análise sobre o Ego que Sartre vai construir sua desconstrução da possibilidade de um princípio ególatra infestar a vida humana. Nesse caso, o discurso sartreano, como veremos, se inscreve, também, num cenário de reflexão sobre a consciência, uma vez que é na consciência que se situa a argumentação da defesa da existência do Ego. Assim, é a consciência, pois, o cenário em que se dará a *disputatio* das argumentações sartreanas de deslocamento da noção de Ego da consciência para o mundo⁴. É nesse sentido, também, que a obra *A Transcendência do Ego*, texto base para essas análises, toma a consciência como pano de fundo para a desconstrução do princípio “ególatra” no homem.

Para Sartre, a consciência não se define como uma plenitude fechada em si mesma, opaca e maciça, a tal ponto de ser uma realidade que basta a si mesma. Pelo contrário, Sartre bebe, fielmente, do princípio da fenomenologia husserliana de que a consciência se define enquanto uma consciência posicional: “Com efeito, a consciência define-se pela

uma atitude eminentemente da consciência, pressupõe um Eu que pensa, sendo assim que o Ego habita a consciência cartesiana. Sobre isso, afirma Sartre: “O cogito de Descartes e de Husserl é um fato. Ora, é inegável que o Cogito é pessoal. No ‘Eu penso’ há um *Eu* que pensa. Atingimos aqui o Eu na sua pureza e é precisamente do Cogito que uma ‘Egologia’ deve partir”. (SARTRE, **A Transcendência do Ego**, p. 49). E no *O Ser e o Nada*, afirma Sartre: “O erro do racionalismo cartesiano foi não ver que, se o absoluto se define pela primazia da existência sobre a essência, não poderia ser substância. A consciência nada tem de substancial, é pura ‘aparência’, no sentido de que só existe na medida em que aparece”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 28). Para Sartre, Husserl é, também, depositário desta tese da existência de um Eu na consciência, como podemos verificar na afirmação: “Depois de ter (Husserl) considerado que o Eu (Moi) era uma produção sintética e transcendente da consciência, retornou, nas *Ideen*, à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências cujos raios cairiam sobre cada fenômeno que se apresentasse no campo de cada atenção”. (Sartre, **A Transcendência do Ego**, pp. 46/47. Entre parênteses é meu.). Nesse mesmo aspecto, em *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, afirma: “Para já, é necessário entender que não há nada na consciência que não seja consciência. Não há conteúdo de consciência; não há, o que, na minha opinião, é o erro de Husserl, sujeito por detrás da consciência, ou como uma transcendência na imanência...”. (SARTRE, **Consciência de Si e Conhecimento de Si**, p.101).

³ SARTRE, **A Transcendência do Ego**, p.43. (Entre parênteses é meu).

⁴ Sartre não nega a existência de um Ego, porém, o problema está no fato de situar este Ego na consciência humana. Desta feita, para Sartre, o Ego situa-se fora da dimensão humana, mais precisamente no mundo, como um objeto de apreensão da consciência transcendental do homem. Cito Sartre: “Nós queremos mostrar aqui que o *Ego* não está na consciência nem formal nem materialmente: ela está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, tal como o *Ego* de outrem”. (SARTRE, **A Transcendência do Ego**, p. 43.). Nesse sentido, o Ego está mais para um objeto da consciência reflexiva, do que um “habitante” do mundo, ou da noção de princípio unificador da interioridade humana. Veremos este assunto mais detalhadamente.

intencionalidade. Pela intencionalidade, ela transcende-se a si mesma, ela unifica-se escapando-se”.⁵ Ora, dizer que a consciência é posicional, significa que a consciência toma o objeto que está fora dela, no mundo, como objeto para a consciência: “O objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra sua unidade”.⁶

Este mesmo princípio fenomenológico da consciência posicional é retomado em 1947, posterior, portanto, e já consagrado pelo *O Ser e o Nada*, numa palestra à Sociedade Francesa de Filosofia intitulada *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, em que lemos:

Ora, se retornamos, num movimento perfeitamente cartesiano, ao próprio *cogito* para o interrogar a respeito de seu conteúdo, verificamos, por um lado, que toda consciência é consciência de qualquer coisa, o que significa que o objeto não está na consciência a título de conteúdo, mas que ele está fora dela como algo intencionalmente visado. A consciência não é nem vazia nem plena; ela não tem nem de ser preenchida nem de ser esvaziada; ela é pura e simplesmente consciência do objeto.⁷

Nesse sentido, na consciência posicional está implícita a tese de que a consciência é posicional ao mundo. Em outras palavras, de que a consciência é abertura para os objetos que estão soltos no mundo, e que o mundo todo está, necessariamente, fora da consciência. Assim, na consciência nada existe senão um atirar-se para fora, para os objetos, para o mundo. A consciência é, portanto, consciência do mundo.

Para Sartre, a premissa fenomenológica husserliana da intencionalidade e da abertura da consciência para o mundo, é literariamente representada pela idéia de “estouro”⁸. Ou seja, consciência posicional é igual a um estourar para o mundo, conforme lemos no texto *Uma Idéia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade*:

⁵ SARTRE, *A Transcendência do Ego*, p. 47.

⁶ Ibid., p. 47.

⁷ IDEM, *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, p. 99.

⁸ Conforme *Uma Idéia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade*. In: **Situações I**, p. 29, em que lemos: “A consciência e o mundo surgiram simultaneamente: exterior por essência, o mundo é por essência relativo a ela. É que Husserl considera a consciência um fato irreduzível que nenhuma imagem física pode representar. Exceto, talvez, a imagem rápida e obscura do estouro.”

Sabíeis muito bem que a árvore não era vós mesmos, que não podíeis fazê-la entrar nos vossos estômagos obscuros e que o conhecimento não podia, sem desonestidade, comparar-se com a posse. Ao mesmo tempo, a consciência purificou-se, é clara como a ventania, já nada há nela, exceto um movimento para fugir, um deslizamento fora de si. Se por milagre entrásseis ‘em’ uma consciência, seríeis arrastados por um turbilhão e lançados fora, perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem ‘interior’; é simplesmente o exterior dela própria, e é essa fuga absoluta e essa recusa a ser substância que a constituem como consciência.⁹

E, mais adiante, neste mesmo texto, lemos:

Imaginal agora uma série ligada de estalitos que nos arrancam a nós próprios, que não deixam sequer a um ‘nós mesmos’ o tempo necessário para se formar atrás deles, mas que nos lançam, pelo contrário, para além deles, na poeira seca do mundo, na terra rude, entre as coisas; imaginai que somos expulsos dessa maneira, abandonados pela própria natureza num mundo indiferente, hostil e teimoso; tereis compreendido o sentido profundo da descoberta que Husserl exprime nesta frase famosa: ‘Toda consciência é consciência *de* qualquer coisa’.¹⁰

A reflexão ontológica sobre o princípio fenomenológico da intencionalidade da consciência é descrito pelo discurso filosófico em *O Ser e o Nada*, publicado em 1943. Ali, encontramos o resultado da maturação filosófica de Sartre, quando insere a intencionalidade numa dimensão da ontologia antropológica do ser do ser humano¹¹. Dessa

⁹ SARTRE, *Uma Idéia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade*. In: **Situações I**, p. 29.

¹⁰ Ibid., p. 30.

¹¹ Sobre a perspectiva de que Sartre desenvolve uma antropologia existencial de bases fenomenológicas, podemos conferir no estudo de István Mészáros *A Obra de Sartre: busca da liberdade*, em que se sublinhar: “Pois, em sua filosofia, estamos envolvidos diretamente com o homem que se interroga a respeito de seu próprio projeto que tenta ocultar de si mesmo, com todas as ambigüidades, subterfúgios, estratégias de má-fé e circularidade implicadas. Por isso é que a ‘ontologia fenomenológica’ sartreana deve ser concebida como uma antropologia existencial que se funde com preocupações morais e psicanalíticas práticas nesse ‘novo tratado das paixões’ e, assim, ‘circularmente’, enrosca-se em si mesma fundamentando-se precisamente pelas mesmíssimas dimensões existenciais que afirma fundamental. Em consequência, tentar eliminar a antropologia existencial da ontologia fenomenológica de Sartre, a fim de torná-la ‘formalmente consistente’, seria equivalente a futilidade e ao absurdo de tentar a quadratura do círculo”. (MÉSZÁROS, **A Obra de Sartre: Busca da liberdade**, pp. 172/173).

forma, a discussão em torno da posicionalidade da consciência é parte decisiva da análise sartreana em torno do ser da realidade humana.

É no contexto, então, de uma análise antropológica que Sartre recupera o princípio da intencionalidade de Husserl, quando afirma:

Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência *de* alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem ‘conteúdo’.

E, mais adiante, conclui:

Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigida para o exterior, para a mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda a minha afetividade do momento, transcendem-se, visam a mesa e nela se absorvem.¹²

Se, de acordo com o princípio da fenomenologia, a consciência é sempre posicional, então ela sempre tem por seu ser um objeto que não é ela mesma. Dito de outra forma, a consciência, ao visar aos objetos que estão no mundo, deflagra a percepção de que “em-si” ela nada pode encontrar, exatamente por estar todo o mundo fora dela. É isso que implica a lei da intencionalidade da consciência: a existência no mundo da consciência é que implica a possibilidade dela ser alguma essência:

...como a consciência não é *possível* antes de ser, posto que seu ser é fonte e condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência. Eis o que bem exprime Husserl falando de sua ‘necessidade de fato’.¹³

¹² SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 22.

¹³ *Ibid.*, p. 27.

Assim, para Sartre, a intencionalidade da consciência traz em seu bojo o fato de o mundo estar fora da consciência, ou que a consciência é sempre falta: “Toda consciência é *falta de... para...*”,¹⁴ ou ainda, que na consciência não há conteúdo porque ela é abertura para o mundo atrás de sua essência: “O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo”.¹⁵

N'A *Transcendência do Ego*, a consciência, ao ser abertura para o mundo, entende os objetos como sendo realidades transcendentais a ela, isso por estarem fora da consciência. Nesse sentido, alinhado ao fato de ela ser consciência de um objeto transcendental, é também consciência de si mesma:

Com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência está consciente dela mesma. Isto quer dizer que o tipo de existência da consciência é o de ser consciência de si. E ela toma consciência de si *enquanto ela é consciência de um objeto*.¹⁶

Dessa forma, o objeto não está na consciência como se constituísse numa realidade que habita a consciência, mas, pelo contrário, o objeto está no lugar dele no mundo¹⁷. Como a consciência é abertura para esse objeto, essa abertura implica na consciência tomar consciência de que é consciência desse objeto transcendental: “...o objeto está face a ela com a sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, é a lei de sua existência”.¹⁸ Torna-se imperativo sublinhar a necessidade de que a consciência seja consciência do objeto na medida em que a apreensão ontológica do objeto mundano pela consciência reflexiva é possível se a consciência souber que é consciência desse objeto. É isso, mais tarde, no *O Ser e o Nada*, que Sartre quer dizer, quando afirma:

¹⁴ Ibid., p. 153.

¹⁵ Ibid., p. 22.

¹⁶ IDEM, *A Transcendência do Ego*, p. 48.

¹⁷ Conforme as palavras de Sartre, nas quais lemos: “Uma mesa não está *na* consciência, sequer a título de representação. Uma mesa está no espaço, junto à janela, etc”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 22).

¹⁸ SARTRE, *A Transcendência do Ego*, p. 48.

Contudo, a condição necessária e suficiente para que a consciência cognoscente seja conhecimento de seu objeto é que seja consciente de si como sendo este conhecimento. É uma condição necessária: se minha consciência não fosse consciência de ser consciência de mesa, seria consciência dessa mesa sem ser consciente de sê-lo, ou, se preferirmos, uma consciência ignorante de si, uma consciência inconsciente – o que é absurdo.¹⁹

Por outro lado, o fato da consciência dever ser consciência de si, ou seja, deva ser consciência de que é consciência do mundo, impõe que seja não-posicional a si mesma. Em outras palavras, a consciência é posicional do mundo, mas por ser posicional do mundo, ela é consciência de si, ou consciência não-posicional de si mesma.²⁰ Sobre esta tese, cito Sartre:

É preciso acrescentar que esta consciência de consciência [...] não é *posicional*, o que quer dizer que a consciência não é para si mesma seu objeto. O seu objeto está, por natureza, fora dela e é por isso que, por um mesmo ato, ela o *põe* e o *apreende*.²¹

¹⁹ IDEM, *O Ser e o Nada*, p. 23.

²⁰ Esse fato se explica porque, se a consciência fosse posicional do mundo e posicional de si mesma, deveria haver outra consciência que não fosse posicional de si e, assim, cairíamos numa regressão ao infinito, de uma consciência de consciência, de consciência, etc. Isso, atesta Sartre, ao afirmar: “Se, ao contrário, nós consideramos que eu ignoro neste momento que existo, que estou tão absorto que, ao interromperem a minha leitura, me perguntarei onde estou, mas que a minha leitura implica talvez a consciência da minha leitura, a consciência da minha leitura não pode então pôr-se como a consciência do livro diante de mim. Diremos, portanto, que se trata de uma consciência não-condicional ou não-tética. É indispensável manter esta consciência se queremos evitar o regresso ao infinito”. (SARTRE, *Consciência de si e Conhecimento de si*, p. 100). Sobre isso, podemos ver, também, as análises de Pedro M. S. Alves, na Introdução da edição portuguesa da *A Transcendência do Ego*: “E esta tese da principialidade e da autonomia do nível irrefletido tem, na verdade, alguma plausibilidade. Ela permite, nomeadamente, resolver o clássico problema da *regressão ao infinito* que está supostamente envolvida em toda e qualquer consciência de si. É que, se não operarmos a distinção entre consciência atemática ou não-tética de si e reflexão, ou consciência *tética* de si mesmo, torna-se então impossível compreender como é que alguma vez algo como uma consciência de si se pode efetivar. E isto porque, se consciência de si significasse já um estar em face de si como objeto de um ato de reflexão, então o próprio ato reflexivo, na exata medida em que é consciência de um objeto que lhe faz face mas não ainda consciência reflexiva de si mesmo, seria novamente um ato irrefletido que exigiria uma outra reflexão dotada da mesma estrutura me assim sucessivamente, de tal modo que a completa consciência de si exigiria um número infinito de condições para se consumir”. (ALVEZ, Introdução. In: *A Transcendência do Ego*, p. 11).

²¹ SARTRE, *A Transcendência do Ego*, p. 48.

No *O Ser e o Nada*, Sartre expõe a mesma tese no discurso: “Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si”.²² E, posteriormente, na *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, encontramos:

Mas a consciência de qualquer coisa implica necessariamente, sob pena de cair no inconsciente, uma consciência de si. Permito-me aqui indicar-vos que porei sempre este ‘de’ entre parênteses; é um sinal tipográfico²³...²⁴

Essa consciência não posicional (de) si, Sartre a denomina de consciência não-tética de si, consciência de primeiro grau, ou consciência irrefletida: “Designaremos tal consciência como consciência do primeiro grau ou *irrefletida*”.²⁵

O mesmo argumento da necessidade de haver uma consciência não-posicional de si, ou irrefletida, Sartre desenvolveu, também, no *O Ser e o Nada*. Cito o filósofo francês:

Se conto os cigarros dessa cigarreira, sinto a revelação de uma propriedade objetiva do grupo de cigarros: são doze. Esta propriedade aparece à minha consciência como propriedade existente no mundo. Posso perfeitamente não ter qualquer consciência posicional de contar os cigarros. [...] E, todavia, no momento em que estes cigarros revelam-se a mim como sendo doze, tenho consciência não-tética de minha atividade aditiva. [...]

²² IDEM, *O Ser e o Nada*, p. 24.

²³ Este artifício tipográfico que Sartre faz uso para diferenciar a consciência pré-reflexiva da consciência reflexiva, não deve ser visado de uma forma superficial, como um mero detalhe que não afere qualquer novidade substancial na filosofia sartreana. Muito pelo contrário, é um detalhe que exerce um papel diferenciador no estudo sobre a consciência humana. Vejamos. Conforme vimos acima, a consciência intencional é abertura para o mundo. Isto quer dizer que ela é consciência do objeto que está no mundo. Porém, mais do que isto, e, este é o ponto nevrálgico deste artifício tipográfico, esta consciência é consciência de si mesma, ou seja, ela é consciência de que é consciência do objeto. O fato de ser consciência *de* consciência não significa que ela seja objeto reflexivo para si mesma, ou então que existam duas consciências. Diferente disso, a tese da consciência *de* significa, por um lado, que ela é consciência do objeto e de si mesma ao mesmo tempo, e por outro, que ela é transparente para si mesma, é translúcida, ou seja, a consciência não tem conteúdo. Sobre isto, afirma Moutinho: “Sartre utiliza um artifício para referir-se a esse fato: ele fala em consciência *de* algo que é também consciência (de) si, colocando esse último entre parênteses. Com isso indica que não se trata de uma consciência que *põe* a si mesma como tema, que visa a si mesma reflexivamente, duplicando-se a si própria, mas sim daquela *mesma* consciência de algo que é afinal translúcida para si”. (MOUTINHO, *Sartre: Existencialismo e Liberdade*, p. 48).

²⁴ SARTRE, *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, p. 99.

²⁵ IDEM, *A Transcendência do Ego*, p. 48.

Ao mesmo tempo, a consciência não-tética de contar é condição mesma de minha atividade aditiva.²⁶

E, mais adiante: “... toda existência consciente existe como consciência de existir. Compreendemos agora porque a consciência primeira de consciência não é posicional: identifica-se com a consciência da qual é consciência”.²⁷ Para Sartre, a consciência não-tética de si ou, em outras palavras, a consciência irrefletida ou pré-refletida, é a condição de possibilidade para que a consciência seja consciência do mundo. Ou, de outra forma, para que a consciência seja abertura reflexiva para o mundo, precisa da consciência não-posicional para se constituir. Para Sartre, esta é a lei da consciência e a única possibilidade de ela ser algo:

Esta consciência (de) si não deve ser considerada uma nova consciência, mas *o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa*.²⁸

E, na *Transcendência do Ego*, lemos:

Chegamos, portanto, à seguinte conclusão: a consciência irrefletida deve ser considerada autônoma. É uma totalidade que não tem necessidade nenhuma de ser completada...²⁹

Uma vez demarcado o terreno da antropologia sartreana, verificamos que a consciência é sempre posicional, ou abertura para o mundo. Mas esta consciência do mundo pressupõe como condição para sua constituição uma consciência de ser consciência do mundo, ou, na terminologia sartreana, a consciência posicional necessita de uma consciência não-posicional (de) si. Dito isto, podemos voltar a nossa questão inicial: haveria nessa consciência não-posicional um Eu? Teria essa consciência pré-reflexiva, que é a nossa condição de ser, um Ego que seria objeto da formação educacional? Em outras palavras, esta consciência não-tética seria dotada de um Eu que constituiria o sujeito da

²⁶ IDEM, *O Ser e o Nada*, p. 24.

²⁷ Ibid., p. 25.

²⁸ Ibid., p. 25.

²⁹ IDEM, *A Transcendência do Ego*, p. 57.

educação? Sabemos o quanto a educação prescinde de um Eu a ser educado, exatamente porque ela repetitivamente se coloca a questão de “quem se deve educar”? E a educação, muitas vezes, pressupõe um Eu que deve receber os conhecimentos necessários para a formação do sujeito. Assim, nesse sentido, o fim da educação é, invariavelmente, a constituição de um sujeito autônomo, cidadão e que é capaz de usar suas habilidades na vida cotidiana. A partir disto, enfim, a formação do Eu e a aquisição do conhecimento se constituem em dois pilares da finalidade da educação.

A despeito disso, para Sartre, não há um Eu a habitar a consciência: “Nós perguntamos: há lugar para um *Eu* numa tal consciência? A resposta é clara: evidentemente que não”.³⁰ Isso, pois, desde o olhar fenomenológico de Sartre, a possibilidade de um Eu habitar a consciência traz em seu bojo a própria destituição da consciência, porque o Eu, sendo uma estrutura interna fechada em si mesma³¹, sendo pura identidade, a ponto de o sujeito se expressar pela forma “Eu sou assim, calmo, nervoso, solitário, etc”, esse Eu institui na consciência uma densidade fechada que não é própria da consciência, porque arranca dela aquilo que tem de mais precioso: sua abertura para o mundo e sua possibilidade de ser. Ou seja, a possibilidade de um Eu, com sua demarcação identitária que faz com que a consciência seja exatamente “isso”, plena, cheia de si mesma, engessada e delimitada a sua condição de “estourar” para o mundo. É isso que Sartre quis dizer com a afirmação de que um Eu habitando a consciência significa um centro de opacidade³² na consciência. Cito Sartre:

... a concepção fenomenológica da consciência torna totalmente inútil o papel unificante e individualizante do Eu. É, ao contrário, a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu

³⁰ Ibid., p. 48.

³¹ Diferente da consciência que é abertura para o mundo.

³² O Ego, ou o Eu, é um centro de opacidade na consciência pois, para Sartre, o Eu é um Em-si que invade e infesta a consciência com seu princípio de identidade, com sua opacidade, uma vez que, o Eu, por ser um Em-si, é maciço: “...como pólo unificador, o ego é Em-si e não Para-si”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 156.). Sobre o Em-si, no *O Ser e o nada*, afirma Sartre: “Nesse sentido, o princípio de identidade, princípio dos juízos analíticos, é também princípio regional sintético do ser. Designa a opacidade do ser-Em-si. [...] O ser-Em-si não possui um *dentro* que se oponha a um *fora* e seja análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si. O ser-Em-si não tem segredo: é maciço”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 39). Ainda no *O Ser e o Nada*, Sartre define com essas palavras o Em-si: “O Ser é. O ser é em si. O ser é o que é. Eis as três características que o exame provisório do fenômeno de ser nos permite designar no ser dos fenômenos”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 40).

Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser. Mas, além disso, este Eu supérfluo é nocivo. Se ele existisse, arrancaria a consciência de si mesma, dividi-la-ia em cada consciência como uma lamela opaca.³³

E mais adiante, continua Sartre:

Com efeito, o eu, com a sua personalidade, por mais formal e abstrato que o suponhamos, é como que um centro de opacidade. [...] Se, por conseguinte, se introduz essa opacidade na consciência, destruímos com isso a tão fecunda definição que há pouco dávamos, cristaliza-mo-la, obscurecemo-la, ela já não é uma espontaneidade, ela traz nela mesma como que um germe de opacidade.³⁴

Assim, a opacidade do Eu é nociva à consciência, pois congela a abertura e, portanto, a possibilidade da consciência ser, numa definição totalizada que aprisiona a consciência num modo de ser impróprio ao ser da consciência. No texto *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, Sartre sustenta a noção de opacidade do Eu na consciência, quando afirma: “O fato de dizer que ela não é habitada por um *Ego* tem essencialmente o significado seguinte: é que um *Ego*, como habitante da consciência, é uma opacidade na consciência...”.³⁵ A instauração de um Eu na consciência traz a ela a fissura em seu ser abertura para o mundo, num estratagema coagulado numa identidade que desvirtua a consciência de seu ser. Em síntese, se um Eu é possível na consciência, aponta Sartre, então a premissa fundamental do existencialismo de que a existência precede a essência se esvai na densidade do Eu, portanto, a desvirtua, transformando-a no pressuposto do idealismo de que a essência – aqui o Eu – precede a existência.

Na *A Transcendência do Ego*, Sartre dá-nos exemplos de que o Eu é impossível à consciência pré-reflexiva, quando afirma:

Por exemplo, eu estava, mesmo agora, absorvido na minha leitura. Procurarei recordar-me das circunstâncias da minha leitura, a

³³ SARTRE, *A Transcendência do Ego*, p. 48.

³⁴ *Ibid.*, p. 49.

³⁵ IDEM, *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, p. 101.

minha atitude, as linhas que eu lia. Vou assim ressuscitar não só estes detalhes exteriores, mas uma certa espessura da consciência irrefletida, já que os objetos não puderam ser percebidos senão *por* esta consciência e lhe permanecem relativos. Quanto a esta consciência, não se deve pô-la como objeto da minha reflexão; ao contrário, é preciso que eu dirija a minha atenção para os objetos ressurgidos, mas *sem a perder de vista*, mantendo com ela uma espécie de cumplicidade e inventariando o seu conteúdo de modo não-posicional. O resultado não oferece dúvidas: enquanto lia, havia consciência *do* livro, *dos* heróis do romance, mas o *Eu* não habitava esta consciência, ela era somente consciência do objeto e consciência não-posicional dela mesma.³⁶

Dessa forma, conclui, então, Sartre, sobre a não-existência de um Eu na consciência irrefletida:

Visto que, portanto, todas as recordações não-reflexivas da consciência irrefletida me mostram uma consciência *sem eu*, visto que, por outro lado, considerações teóricas baseadas na intuição de essência da consciência, nos levaram a reconhecer que o Eu não podia fazer parte da estrutura interna das '*Erlebnisse*', temos, portanto, que concluir: não há *Eu* no plano irrefletido.³⁷

E, neste mesmo texto, mais adiante, encontramos a mesma conclusão:

Assim, o estudo puramente psicológico da consciência '*intramundana*' leva-nos as mesmas conclusões que nosso estudo fenomenológico: o eu não deve ser procurado nem *nos* estados irrefletidos de consciência *nem por detrás* deles.³⁸

A partir destas considerações sartreanas, faz-se jus afirmar que não existe um Eu para a educação, ou melhor, não há um Eu habitante em nossa consciência que se constituiria no objeto do processo educacional. Se a educação pressupõe como condição de possibilidade um sujeito ser educado e formado numa certa quantidade de habilidades, então, a educação é um processo estéril, pois não há um Eu a ser educado e formado.

³⁶ IDEM, *A Transcendência do Ego*, p. 51.

³⁷ Ibid., p. 52.

³⁸ Ibid., p. 58.

Assim, se o sentido da educação³⁹ é levar o sujeito do lugar do “não saber” ao “saber”, a partir dessa análise de Sartre, faz-se necessário desconstruir esse ideário de um Eu que deve ser conduzido.

Por outro lado, conforme vimos, a consciência pré-reflexiva é a condição de possibilidade da consciência apreender, através da reflexão, o mundo que se abre para esta consciência posicional: “Assim, não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida: esta não é revelada a si por aquela. Ao contrário, a consciência não-reflexiva torna possível a reflexão: existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano”.⁴⁰ E, mais adiante, continua Sartre:

A reflexão é o Para-si (consciência) consciente de si mesmo. Como o Para-si já é consciência não-tética (de) si, costumamos representar a reflexão como uma consciência nova, que surge bruscamente, apontada para a consciência refletida e vivendo em simbiose com esta.⁴¹

Na *A Transcendência do Ego*, Sartre descreve a mesma estrutura dual da consciência:

Ora o interesse desta tese parece-nos ser o de pôr em relevo um erro muito freqüente dos psicólogos: consiste ele em confundir a estrutura essencial dos atos reflexivos com a dos atos irrefletidos⁴². Ignora-se que há sempre duas formas de existência possível para uma consciência.⁴³

³⁹ A palavra educação, cuja proveniência é do latim, tem, em sua etimologia, a seguinte estrutura: *Educere* é formado pelo verbo *Ducere*, com o significado de conduzir, levar, e do prefixo *Ex*, adjunto de lugar, e significa, onde, donde, para fora de.

⁴⁰ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 24.

⁴¹ *Ibid.*, p. 208. O termo consciência entre parênteses é meu.

⁴² A despeito de postular a existência de dois modos possíveis da consciência se manifestar, Sartre estipula uma certa hierarquia entre elas. Ou seja, para Sartre, a primazia é sempre da consciência pré-reflexiva sobre a consciência reflexiva, pois ela é condição de possibilidade para a reflexão. Quanto a isto, cito Sartre: “A definição do refletido não é o ser ele posto por uma consciência? Mas, além disso, como admitir que o refletido é primeiro com relação ao irrefletido? Sem dúvida, pode conceber-se, em certos casos, que uma consciência apareça imediatamente como refletida. Mas mesmo então o irrefletido tem prioridade ontológica sobre o refletido...”. (SARTRE, *A Transcendência do Ego*, p. 57.). Além do irrefletido ter autonomia sobre o refletido, é também condição de possibilidade da reflexão, conforme Bornheim: “Mas se se compreender o homem como um ser-no-mundo, esse mundo não pode ser esquecido nem mesmo provisoriamente; e se o *cogito* reflexivo está condicionado pelo pré-reflexivo, então o plano do pensamento deve ceder o seu lugar a uma experiência existencial concreta – uma experiência que permita atingir o sentido da existência em seu ser-no-mundo”. (BORNHEIM, *Sartre: Metafísica e Existencialismo*, p. 19).

⁴³ SARTRE, *A Transcendência do Ego*, p. 56.

E concluímos, então, com Sartre: “Neste caso a estrutura completa da consciência é a seguinte: há um ato irrefletido de reflexão sem Eu que se dirige para uma consciência reflexiva”.⁴⁴ É da parte da consciência reflexiva que podemos apreender os objetos que habitam o mundo⁴⁵. Nesse sentido, graças a uma consciência não-tética, ou seja, que não coloca a si mesma como objeto, é que a consciência de segundo grau, ou seja, a consciência reflexiva, pode abstrair todo o mundo que está fora da consciência.

Existem duas formas possíveis para a consciência: a consciência pré-reflexiva e a consciência reflexiva. Uma, cuja estrutura é dever ser consciência de ser consciência do mundo, o que, por sua vez, implica no fato dela ser consciência (de) consciência, condição de possibilidade da consciência reflexiva. Esta é, na ótica sartreana, a consciência que irá apreender conceitualmente o mundo dos objetos. Assim sendo, então podemos perguntar se não seria nesta consciência reflexiva o lugar no qual encontraremos o Eu do sujeito, a Identidade do homem?⁴⁶

Para Sartre, o Eu é objeto unicamente da consciência reflexiva: “Ninguém sonha negar que o Eu apareça numa consciência refletida”.⁴⁷ Mais adiante, lemos: “O *Ego* aparece à reflexão como um objeto transcendente que realiza a síntese permanente do psíquico”.⁴⁸ E, finalmente,

...o *Ego* é um objeto apreendido, mas também *constituído* pelo saber reflexivo. É um foco virtual de unidade e a consciência constitui-o no *sentido inverso* ao que a produção real segue: o que é primeiro *realmente* são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o *Ego*.⁴⁹

⁴⁴ Ibid., p. 55.

⁴⁵ A este respeito, cito Sartre: “O *Estado* aparece à consciência reflexiva. Ele dá-se-lhe e constitui o objeto de uma intuição concreta. Se odeio Pedro, o meu ódio de Pedro é um estado que posso apreender pela reflexão. Este estado está *presente* diante do olhar da consciência reflexiva, ele é *real*”. (SARTRE, **A Transcendência do Ego**, p. 59).

⁴⁶ A este respeito, Sartre levanta esta pergunta: “Temos, portanto, razões para perguntar se o *Eu* que pensa é comum às duas consciências sobrepostas ou se ele não é antes o da consciência refletida. (SARTRE, **A Transcendência do Ego**, pp. 50/51).

⁴⁷ SARTRE, **A Transcendência do Ego**, p. 52.

⁴⁸ Ibid., p. 65.

⁴⁹ Ibid., p. 69.

Nesse sentido, a possibilidade da emergência de um Eu na interioridade humana é circunscrita dentro da dimensão da consciência que reflete e apreende o mundo pela reflexão.

Mas, voltando a pergunta anteriormente elaborada: é possível, então, um Eu na consciência reflexiva? É possível a nossa consciência reflexiva apreender um Eu em sua interioridade? Em outras palavras, a consciência reflexiva do sujeito pode apreender seu próprio Eu? Em última instância, a introspecção é possível ao sujeito?

De novo, a resposta de Sartre é negativa: a consciência reflexiva não pode apreender em si mesma um Eu que habitasse essa consciência. Isso porque a reflexão é fraturada em sua possibilidade de abarcar a totalidade do objeto, ou seja, a reflexão é incapaz de produzir um conhecimento sobre a realidade mundana, portanto, muito menos, do próprio sujeito. Por outro lado, a consciência reflexiva não pode apreender o Eu simplesmente porque o Eu não está na consciência – nem na pré-reflexiva quanto, como agora vemos, na reflexiva – mas no mundo como um objeto. Senão, vejamos.

Diante de uma realidade que habita o mundo, o ódio, por exemplo, dirá Sartre, a consciência reflexiva irá apreender os estados, as ações e as qualidades desse ódio, isto é, irá produzir conceitos e conhecimento sobre o ódio. Nesse sentido, pergunta Sartre, seria a mesma coisa dizer, pela consciência reflexiva, o que o ódio é, e pronunciar a seguinte sentença: “Eu odeio Pedro”? É evidente que na segunda sentença dá a entender uma transposição para o infinito que o ódio em si não corrobora. Assim, quanto à reflexão, afirma Sartre:

Não é preciso mais nada para que os direitos da reflexão sejam singularmente limitados: é certo que Pedro me repugna, mas é e ficará para sempre duvidoso que eu o odeie. Com efeito, esta afirmação extravasa infinitamente o poder da reflexão. E continua o autor: Deste modo, a reflexão tem um domínio certo e um domínio duvidoso, uma esfera de evidências adequadas e uma esfera de evidências inadequadas.⁵⁰

⁵⁰ Ibid., pp. 60/61.

Assim, para Sartre, não há um Eu que habita a nossa consciência reflexiva e que possa vir a ser apreendido por algum tipo de reflexão. Cito Sartre:

Ora, nós perguntamos: quando uma consciência reflexiva apreende o *Eu penso*, entrega-se ela à apreensão de uma consciência plena e concreta aglutinada num momento real de duração concreta? A resposta é clara: o Eu não se dá como um momento concreto, como uma estrutura perecível da minha consciência atual; ele afirma, ao contrário, a sua permanência para lá desta consciência e de todas as consciências e – se bem que, certamente, ele não se pareça com uma verdade matemática – o seu tipo de existência aproxima-se muito mais do das verdades eternas do que do da consciência.⁵¹

E, mais adiante, continua Sartre:

Por exemplo, posso ver com evidência que sou colérico, invejoso, etc., e no entanto posso enganar-me. Dito de outro modo, posso enganar-me ao pensar que tenho um *tal Eu* (Moi). O erro não se comete, aliás, ao nível do juízo, mas antes já no nível da evidência pré-judicativa. Esse caráter duvidoso de meu Ego – ou mesmo o erro intuitivo que cometo – não significa que tenho um *Eu* (Moi) *verdadeiro* que ignoro, mas somente que o *Ego* visado traz em si mesmo o caráter da dubitabilidade (em certos casos o da falsidade).⁵²

A partir disto, fica claro que, para Sartre, o Eu não habita nem a consciência pré-reflexiva, como vimos, nem a consciência reflexiva. A despeito disto, o Eu é real, ou seja, o Eu existe, para Sartre⁵³. Nesse sentido, o problema do Eu não é o da sua existência, mas do lugar em que podemos situá-lo para a consciência reflexiva. Dessa forma, o eixo de análise em torno da temática do sujeito muda de foco. Não é no sujeito que devemos procurar o Eu, mas no mundo⁵⁴, como um objeto do mundo, pois o Eu é um habitante do mundo, como

⁵¹ Ibid., p. 53.

⁵² Ibid., p. 67.

⁵³ Sobre isto, nas palavras de Sartre: “Devemos concordar com Kant que ‘o Eu Penso *deve poder* acompanhar todas as nossas representações”. (SARTRE, **A Transcendência do Ego**, p. 43.) E mais adiante: “O *Cogito* de Descartes e de Husserl é a verificação de um fato”. (SARTRE, **A Transcendência do Ego**, p. 49).

⁵⁴ “Nós queremos mostrar aqui que o *Ego* não está *na* consciência nem formal nem materialmente: *ele está fora, no mundo*; é um ser do mundo, tal como o *Ego* de outrem”. (SARTRE, **A Transcendência do Ego**, p. 43).

qualquer outro objeto. Nas palavras de Sartre: “Tal qual é o Eu (Moi) permanece-nos desconhecido. E isso pode compreender-se facilmente: ele dá-se como um objeto. Portanto, o único método para o conhecer é a observação, a aproximação, a espera, a experiência”.⁵⁵ E mais adiante: “O *Ego* não é proprietário da consciência, ele é o objeto”.⁵⁶

Se o Eu não está na consciência como um habitante, mas no mundo, o lugar em que de acordo com Sartre, podemos apreender o Eu é no outro sujeito. Melhor dito, o meu Eu está no outro, e este tem a posse de meu Eu. Cito Sartre:

Serei eu preguiçoso ou trabalhador? Decidirei, sem dúvida, se me dirigir àqueles que me conhecem e lhes perguntar sua opinião. [...] Mas seria inútil dirigir-me diretamente ao Eu (Moi) e tentar beneficiar de sua intimidade para o conhecer. Pois é ela, ao contrário, que nos barra o caminho. Assim, ‘conhecer-se bem’ é, fatalmente, tomar sobre si o ponto de vista de outrem, quer dizer, um ponto de vista forçosamente, falso.⁵⁷

Dessa forma, o homem está condenado a impossibilidade de conhecer seu próprio Eu, pois este foi-lhes arrancado de sua própria consciência e jogado no mundo. Além disso, esse Eu do sujeito que está jogado e é um habitante do mundo, é, também, um objeto para uma outra consciência que é posicional e abertura para, entre outras coisas, meu Eu, objeto desta consciência.

É no capítulo sobre a Alteridade (O Para-outro) do *O Ser e o Nada*, que Sartre irá desenvolver esta temática da constituição do meu Eu pelo outro⁵⁸. Nesse sentido, os homens que transitam pela rua não passam de objeto para minha consciência: Dessa forma, como sou um habitante do mundo, um habitante destituído de um Eu, estou, por princípio, à mercê do outro. Deste outro do qual emergirá o meu Eu, exatamente porque o meu Eu é objeto da consciência reflexiva do outro. Nesse sentido, o outro é quem fornece os elementos para, da minha consciência reflexiva, emergir um Eu.

⁵⁵ SARTRE, *A Transcendência do Ego*, p 72.

⁵⁶ Ibid., p. 78.

⁵⁷ Ibid., p. 73.

⁵⁸ Esta discussão será feita de forma bastante detalhada no capítulo *Alteridade e Educação*, no qual o argumento central se sustentará sob a premissa de que na relação educacional, como sendo em si mesma uma relação dialógica entre consciências, se colocam duas consciências conflituosas entre si e que a tentativa de objetivar a consciência do outro é fato intrínseco à educação.

Assim, a perspectiva de um Eu que constituísse o sujeito da Educação não poderia ser encontrado no interior do homem. Este está fadado a conviver com o nada de seu ser.

Dessa forma, se existe a possibilidade, mesmo que esta seja uma miríade, de educar um sujeito, este deveria ser buscado no mundo, como um objeto. Nesse caso, não há, na perspectiva sartreana, nenhuma posição de privilégio da consciência; tal qual as coisas do mundo, a consciência também é um habitante do mundo. Porém, além desse sujeito estar destituído de sua Identidade, de seu Eu, ele é, também, refém do outro, na medida em que o outro detém o segredo do Eu do sujeito. Nesse sentido, o que dificulta ainda mais a possibilidade de educar o Eu, a Educação deveria buscar no outro o Eu do sujeito que está passando pelo processo. Ou seja, fundamentar, através da educação, a consciência do sujeito “A” significa fundamenta-la através da apreensão desta consciência no sujeito “B”, pois o outro é que detém o segredo do ser do para-si. Assim, educa-se o sujeito “A” através do sujeito “B”, o que é um absurdo. Assim, o objeto da Educação se desmancha no ar, se esvai, se perde no mundo como um sopro, porque a suposta substância que se constitui no objeto da educação não se encontra nem no interior do próprio sujeito, nem no meio do mundo: simplesmente não há uma interioridade a ser fundamentada.

1.1-) O NADA: ÚNICO CONTEÚDO DA CONSCIÊNCIA HUMANA

Tomando o referencial teórico de Sartre, presente em suas primeiras obras, notadamente, em *A Transcendência do Ego*, a reflexão em torno da destituição de um princípio egológico atua como pólo condensador das atividades da consciência e ganha contornos de uma crítica ao suposto conteúdo que pudesse habitar a consciência, ou seja, não há um Eu cuja morada fosse a consciência humana.

Subjacente a este texto sartreano, encontra-se um diálogo bastante próximo e crítico da teoria husserliana de um Eu transcendental⁵⁹ como princípio unificador dos estados da consciência, de forma que Sartre, em suas primeiras obras filosóficas e, principalmente, n' *O Ser e o Nada*, leva o princípio de intencionalidade da consciência proposto por Husserl às últimas conseqüências, ou seja, é a premissa da consciência intencional que conduz a reflexão sartreana à constatação da consciência habitada pelo nada. Isto significa que a intencionalidade aparece como um movimento, assim interpretou Sartre, centrífugo em que a consciência se projeta para o exterior, numa ação de abertura e posicionalidade diante do mundo. Ainda para Sartre, o princípio fenomenológico da *consciência de* significa uma consciência que é consciência de objeto tão somente. A este respeito, por exemplo, o prazer não é um conteúdo da consciência, ou seja, o ser do prazer não se encontra na consciência como um dado, um conteúdo intrínseco a ela, conforme as palavras de Sartre:

⁵⁹ Conforme a passagem de *A Transcendência do Ego*, em que lemos: “Assim, a consciência remete perpetuamente para si mesma, quem diz ‘uma consciência’ diz toda a consciência e esta propriedade singular pertence à própria consciência, sejam quais forem, para além disso, as suas relações com o Eu. Parece que Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, conservou inteiramente esta concepção da consciência unificando-se no tempo. Por outro lado, a individualidade da consciência provém evidentemente da natureza da consciência. A consciência não pode ser limitada (como a substância de Espinosa) senão por ela mesma. Ela constitui, portanto, uma totalidade sintética e individual inteiramente isolada das outras totalidades do mesmo tipo e o Eu não pode ser, evidentemente, senão uma *expressão* (e não uma condição) desta incomunicabilidade e interioridade das consciências. Podemos portanto responder sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência torna totalmente inútil o papel unificante e individualizante do Eu. É, ao contrário, a consciência

O prazer não pode distinguir-se – sequer logicamente – da consciência de prazer. A consciência (de) prazer é constitutiva do prazer, como sendo o modo mesmo de sua existência, matéria de que é feito e não uma forma que se impusesse posteriormente a uma matéria hedonista. O prazer não pode existir “antes” da consciência de prazer – sequer em forma de virtualidade, potência. Um prazer em potência só poderia existir como consciência (de) ser em potência; não há virtualidade de consciência a não ser como consciência de virtualidade.⁶⁰

Na abertura da consciência para o prazer não está implicada a introdução do prazer no interior da consciência, mas apenas o fato da consciência ser consciência de prazer e este ser prazer somente para uma consciência. O prazer, bem como todas as coisas que habitam o mundo, está fora da consciência, está no mundo, em seu meio, como uma existência entre outras existências⁶¹.

Sartre sintetiza, em *O Ser e o Nada*, é uma teoria ontológica em que o ser e a consciência situam-se numa relação existencial dialética, na medida em que, por um lado, o objeto⁶² emerge no mundo para uma consciência posicional a este objeto e, por outro lado,

que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser”. (SARTRE, *A Transcendência do Ego*, pp. 47/48).

⁶⁰ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 26.

⁶¹ A este respeito, recorremos ao texto *A Imaginação*, em que encontramos um diálogo bastante interessante com outros filósofos e com a psicologia empírica sobre o estatuto da imagem. Neste caso, a interrogação sartreana é sobre o lugar que ocupa a imagem na vida psíquica, ou seja, se a imagem é um habitante da consciência como se formulou, por exemplo, na teoria cartesiana. Nessa obra, Sartre efetiva uma crítica ao postulado da unidade entre o real e a imagem, ou que a imagem é o próprio real expresso de forma mental. Para ele, a imagem não é o real e não se encontra em nossa consciência como um centro de opacidade, mas sim, como outra forma de existência, se encontra no mundo: “... a imagem não poderá de forma nenhuma, se permanecer conteúdo psíquico inerte, se conciliar com as necessidades da síntese. Ela não pode entrar na corrente da consciência a não ser que ela própria seja síntese e não elemento. Não há, não poderia haver imagem na consciência. Mas a imagem é um certo tipo de consciência. A imagem é um ato e não uma coisa. A imagem é consciência de alguma coisa”. (SARTRE, *A Imaginação*, p. 107).

⁶² A perspectiva assumida por Sartre, em *O Ser e o Nada*, é de transcender a discussão presente na teoria do conhecimento entre realismo e idealismo, assumindo, neste caso, uma perspectiva fenomenológica. Isto significa que Sartre reduz o ser dos objetos ao fenômeno, ou seja, o objeto é o que ele aparece, ou que o aparecer é o ser dos objetos: “Mas se nos desvencilharmos do que Nietzsche chamava ‘a ilusão dos trás-mundos’ e não acreditarmos mais no ser-detrás-da-aparição, esta se tornará, ao contrário, plena positividade, e sua essência um ‘aparecer’ que já não se opõe ao ser, mas, ao contrário, é a sua medida. Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta [...] O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é absolutamente indicativo de si mesmo”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 16)

a consciência é sempre consciência⁶³ de objeto. É importante destacar que a relação dialética entre a consciência e o objeto não significa a primazia de qualquer uma dessas instâncias. Ou seja, não há primazia do objeto sobre a consciência:

Pelo exame da consciência não posicional (de) si, concluímos, com efeito, que o ser do fenômeno não poderia de modo algum *agir* sobre a consciência. Com isso descartamos uma concepção realista das relações do fenômeno com a consciência.⁶⁴

Como também não há primazia da consciência sobre o objeto, conforme as palavras de Sartre:

Reciprocamente, como mostrei a pouco, devemos evitar definir o prazer pela consciência que tenho dele. Seria cair num idealismo da consciência que nos devolveria por rodeios à primazia do conhecimento. O prazer não deve dissolver-se detrás da consciência que tem (de) si: não é uma representação, é um acontecimento concreto, pleno e absoluto.⁶⁵

E, mais adiante, continua:

Em primeiro lugar, reconheçamos que o ser do *percepti* (percebido) não pode se reduzir ao do *perciens* – quer dizer à consciência – assim como a mesa não se reduz à conexão das representações.⁶⁶

Para Sartre, o que existe é uma abertura da consciência para o mundo dos objetos e os objetos que aparecem para uma consciência, ou que o prazer, para recuperar o exemplo

⁶³ Conforme a afirmação sartreana: “É uma condição suficiente: basta que eu tenha consciência de ter consciência desta mesa para que efetivamente tenha consciência dela. Não basta, decerto, para que eu possa afirmar que esta mesa existe *em si* – mas sim que ela existe *para mim*”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 23) Numa passagem mais adiante, afirma Sartre: “Para que haja essência do prazer, é necessário haver antes *o fato* da consciência (d)esse prazer. E seria inútil tentar invocar pretensas leis da consciência, cujo conjunto articulado constituiria sua essência: uma lei é objeto transcendente de conhecimento: pode haver consciência de lei, mas não lei da consciência”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 27)

⁶⁴ SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp. 36/37.

⁶⁵ Ibid., p. 26.

⁶⁶ Ibid., p. 30. (Entre parênteses é meu).

dado acima, se estabelece numa relação intrínseca com a consciência como objeto para uma consciência que é, por sua vez, consciência de objeto, tão somente:

Não há *antes* uma consciência que recebesse *depois* a afecção ‘prazer’, tal como se colore a água – do mesmo modo como não há antes um prazer (inconsciente ou psicológico) que recebesse depois a qualidade de consciente, como um feixe de luz. Há um ser indivisível, indissolúvel – não uma substância que conservasse suas qualidades como seres menores, mas um ser que é existência de ponta a ponta. O prazer é o ser da consciência (de) si e a consciência (de) si é a lei de ser do prazer.⁶⁷

Mais adiante, emerge a idéia sartreana de que a consciência surge numa relação com um ser não-consciente, isto é, com um ser transcendente a ela, pois é nesta relação com um ser transcendente que ela se revela como consciência posicional desta transcendência. Assim, estas transcendências, que definem a intencionalidade da consciência, são, exatamente, a pluralidade dos objetos situados no meio do mundo. Cito Sartre:

Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa é dizer que deve se produzir como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela. Partimos assim da pura aparência e chegamos ao pleno ser. A consciência é um ser cuja existência coloca a essência, e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige ser. [...] O ser que a consciência implica é o ser desta mesa, deste maço de cigarros, desta lâmpada, do mundo em geral. A consciência exige apenas que o ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto aparece. O ser transfenomenal do que existe *para a consciência* é, em si mesmo, *em si*.⁶⁸

Nesse sentido, é o universo do em-si, ou seja, dos objetos que habitam o mundo como plenitude de ser e identidade pura que se constituem como transcendentos, tornando possível a abertura da consciência para estes em-sis sob a forma de intencionalidade. A relação que se estabelece é de interdependência uma vez que a emergência, tanto do mundo

⁶⁷ Ibid., p. 26.

⁶⁸ Ibid., p. 35.

dos objetos como da realidade humana, se dá nessa relação entre mundo e consciência posicional.

O princípio de intencionalidade permite a consciência estabelecer uma relação direta com o ser dos objetos, num posicionamento diante das coisas que habitam o mundo. A abertura da consciência para o mundo possibilita a esta deparar-se com uma das dimensões do ser, a do ser-em-si. Em outras palavras, é pela intencionalidade que a consciência se abre para estabelecer uma relação com o ser das coisas que habitam o mundo. O que permite a consciência deparar-se com o ser-em-si é exatamente a distância criada entre a abertura da consciência e o objeto diante dela, ou melhor, a própria abertura da consciência é, necessariamente, uma abertura diante de algo que se encontra fora dela⁶⁹, pois não existe abertura para dentro de si mesma, como também a posicionalidade da consciência é sempre diante de algo exterior a ela. Nesse caso, a consciência e as coisas do mundo são dois pólos que formam o todo organizado e este emerge como mundo. É nesse sentido que podemos falar, dentro da filosofia sartreana, de uma ontologia ou de uma teoria do conhecimento.

Aspecto diferente encontramos na dimensão antropológica, já que, conforme vimos anteriormente, Sartre realiza, n' *O Ser e o Nada*, uma antropologia existencial quando a pergunta pelo sentido do ser muda de direção do ser-em-si para o ser da consciência humana. Ou seja, na dimensão do ser do ser humano, a pergunta pelo ser não funda uma possibilidade de relação ou de acesso ao ser do fenômeno – já que a realidade humana é também um fenômeno -, como no ser-em-si, mas, pelo contrário, na pergunta pelo ser do para-si a possibilidade de relação encontra solo infértil, ou a relação entre a consciência e o ser da consciência é infrutífera. Isto porque, na perspectiva sartreana, a consciência é posicional de objeto, mas não-posicional de si, isto é, por um lado, a consciência se posiciona diante dos objetos do mundo, mas por outro, a tentativa de se posicionar diante de si mesma encontra possibilidade remota de se efetivar. De outro modo, a consciência é abertura para o mundo, mas nunca abertura para si mesma.

Esta impossibilidade da consciência se colocar diante de si mesma numa, relação de abertura ou posicionalidade, se explica pelo fato da consciência ser limitada na tentativa de

⁶⁹ Pois, para Sartre, o mundo todo se encontra fora da consciência, conforme *O Ser e o Nada*, p. 28.

se distanciar de si para si mesma. Quer dizer, a posicionalidade da consciência para si mesma é uma impossibilidade e um problema que encontra sua reflexão naquilo que Sartre denominou de presença a si⁷⁰. Portanto, enquanto que a posicionalidade do objeto remete à presença do seu próprio ser para a consciência que é abertura para este ser, a posicionalidade da consciência diante de si remete a um nada de presença. O problema da consciência diante de si mesma é exatamente este si da presença a si, e na perspectiva sartreana, é a presença a si que nos conduzirá ao ser da consciência humana, conforme suas palavras: “Porque a consciência pré-reflexiva é consciência (de) si. E o que precisa ser estudado é esta noção mesma de *si*, porque define o próprio ser da consciência”.⁷¹ Isto mostra que o estudo do conceito⁷² de presença a si nos conduzirá ao miolo da realidade humana, bem como ao problema do nada como ser da consciência. Se, para Sartre, o estudo do pressuposto da presença a si nos conduzirá ao nada de ser da realidade humana, cabe à ela ser, necessariamente, presença a si: “A lei de ser do *Para-si*, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si”.⁷³ Ou seja, é pela presença a si que a consciência se revela como puro nada jogado no meio do mundo. Dessa forma mesma forma, o homem pergunta pelo ser das coisas, e também pelo seu ser através da necessidade de ser presença a si. Porém, perguntar pelo seu ser através da presença a si somente acarreta a nadificação da consciência, na medida em que introduz na consciência a dualidade ou a separação de si para consigo mesmo, conforme as palavras de Sartre:

⁷⁰ O conceito presença a si remonta a tentativa da consciência estabelecer uma distância de si para si mesma, numa tentativa de se colocar como objeto. Neste caso, a presença a si sempre reflete uma relação do sujeito, (consciência), com si mesmo, objeto deste sujeito: “O *si* remete, mas remete precisamente ao *sujeito*. Indica uma relação do sujeito consigo mesmo e essa relação é exatamente uma dualidade...” (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 125).

⁷¹ SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp. 124/125.

⁷² Sartre define o conceito de presença a si nos seguintes termos: “O *si* representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade, em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de *presença a si*”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 125) De acordo com isto, a presença a si revela a impossibilidade da consciência estabelecer um distanciamento de si para si mesma necessário para a posicionalidade e a abertura para si mesma, daí a tese da consciência não-posicional de si mesma. Além disso, é a presença a si que revela a consciência o nada de si mesma, ou seja, o miolo da consciência é o nada de ser. Assim, a abertura da consciência é infértil, pois é uma abertura diante do nada.

⁷³ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 125.

Esta presença a si tem sido considerada comumente como uma plenitude de existência, e um preconceito difundido entre os filósofos faz com que seja conferida à consciência a mais elevada dignidade de ser. Mas tal postulado não pode ser mantido depois de uma descrição mais avançada da noção de presença. Com efeito, toda *presença a* encerra dualidade, e, portanto, separação, ao menos virtual. A presença do ser a si mesmo implica em um desgarramento do ser com relação a si.⁷⁴

Logo, é através deste desgarramento que a presença a si se define como falta de si, ou o nada que infesta a realidade humana:

Ao contrário, a presença a si pressupõe que uma fissura impalpável deslizou pelo ser. Se o ser é presença a si significa que não é inteiramente si. A presença é uma degradação imediata da coincidência, pois pressupõe separação. Mas, se indagarmos agora ‘*que é* que separa o sujeito de si mesmo?’, seremos obrigados a admitir que é *nada*.⁷⁵

É na interrogação do si de si mesmo que se estabelece a distância inerente a presença a si. A interrogação, conforme vimos, busca o sentido e o fundamento de si mesmo nesta presença a si. Na medida em que estar em presença de si é estar distante de si mesmo numa fissura que implica à consciência buscar exatamente o si, então, esta presença é a distância e o elemento instaurador do nada na consciência:

O Para-si, como fundamento de si, é o surgimento da negação, fundamenta-se na medida em que nega *de si* certo ser ou maneira de ser. Aquilo que nega ou nadifica, como sabemos, é o ser-Em-si. Mas não qualquer ser-Em-si: a realidade humana é, antes de tudo, seu próprio nada. Aquilo que nega ou nadifica de si como Para-si só pode ser o *si*.⁷⁶

A presença da consciência diante de si instaura a distância de si com relação a si mesma, distância esta definida como nada de ser, conforme afirma Sartre: “O Ser da consciência,

⁷⁴ Ibid., pp. 125/126.

⁷⁵ Ibid., p. 126.

⁷⁶ Ibid., p. 139.

enquanto consciência, consiste em existir *à distância de si* como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada”.⁷⁷ Dessa maneira, a consciência surge no meio do mundo quando se coloca a si mesma como presença a si. Este é o acontecimento do qual emerge a consciência como posicionalidade e abertura para o mundo:

Assim, o acontecimento puro pelo qual a realidade humana surge como presença *ao* mundo é a captação de si enquanto *sua própria falta*. A realidade humana se capta em sua vinda à existência como ser incompleto. Apreende-se como ser na medida em que não é, em presença da totalidade singular que lhe falta, que ela é sob a forma de não sê-lo e que é o que é. A realidade humana é perpétuo transcender para uma coincidência consigo mesmo que jamais se dá.⁷⁸

Como, na perspectiva sartreana, a consciência, na distância de si para si mesma, não pode apreender-se como ser, nem ser o fundamento próprio de seu ser, caracteriza-se, então, como um ser em que o nada de ser habita seu ser, ou que o nada é o ser da realidade humana: “É unicamente no mundo humano que podem haver faltas”,⁷⁹ e mais a frente, continua Sartre: “A realidade humana, pela qual a falta aparece no mundo, deve ser ela própria uma falta”.⁸⁰ Assim, ainda para Sartre “...o Para-si deve ser seu próprio nada”.⁸¹ O nada da consciência vem do fato de que o ser – entendido enquanto identidade definidora da existência, ao modo do ser-em-si, conforme veremos mais adiante - não pode habitar a consciência, porque ela é descompressão deste ser:

O Em-si é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não há o menor no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada. A característica da consciência, ao contrário, é ser uma descompressão de ser. Impossível, de fato, defini-la como coincidência consigo mesma.⁸²

⁷⁷ Ibid., p. 127.

⁷⁸ Ibid., p. 140.

⁷⁹ Ibid., p. 136.

⁸⁰ Ibid., p. 137.

⁸¹ Ibid., p. 127.

⁸² Ibid., p. 122.

Mais adiante, Sartre reafirma a tese da impossibilidade da consciência ser identidade consigo mesma: “O Para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo”.⁸³ Dessa forma, não há, na leitura ontológica da realidade humana, nenhum ser que determine aquilo que a consciência é. Impossível definir seu ser, posto que seu ser é nada de ser, a consciência se caracteriza tão somente como abertura para o mundo, uma abertura que é refratária de toda realidade que possa habitá-lo. Ela assim o é, pois o sentido das coisas está nas coisas mesmas, da mesma forma que as imagens não estão na consciência mas no mundo. Além disso, ela também é refratária de todo sentido de si mesma, por isso não há conteúdos na consciência, conforme afirmar Sartre: “Nenhuma categoria pode ‘habitar’ a consciência e nela residir como coisa”.⁸⁴ Nessa linha de raciocínio, o sentido ou o ser da consciência também está no mundo, mais precisamente, na outra consciência, como veremos no capítulo *Alteridade e Educação*. Por fim, conforme a afirmação sartreana, a consciência somente pode emergir no mundo através da nadificação de seu ser como sendo a possibilidade própria do ser da consciência: “O nada é a possibilidade própria do ser e sua única possibilidade [...] A realidade humana é o ser, no seu ser e por seu ser, enquanto fundamento único do nada no coração do ser”.⁸⁵ De fato, se o para-si fosse marcado em seu ser por um conjunto de significação que desse corpo a realidade humana, ou um ser designativo da consciência, ela não emergiria no mundo como consciência, mas como ser-em-si, na medida em que estabelecer um conteúdo na consciência é introduzir um centro de opacidade nela mesma que a faria ser ao modo do ser-em-si, conforme veremos mais adiante. Assim, a consciência somente se faz consciência no meio do mundo enquanto ser em si a nadificação de todo ser. Enfim, o que faz da consciência ser abertura e posicionalidade do mundo é o nada de seu ser enquanto translucidez pura.

Neste cenário e usando a filosofia de Sartre como ferramental teórico, podemos constatar a inexistência de um Eu como pólo unificador das várias formas de manifestação da consciência. N’A *Transcendência do Ego*, a perspectiva de um Eu habitar a consciência se torna uma possibilidade nociva à sua própria estrutura, na medida em que instaura um centro de opacidade na consciência, perversando sua espontaneidade e intencionalidade.

⁸³ Ibid., p. 127.

⁸⁴ Ibid., p. 52.

Desse jeito, a emergência da concepção de educação, cujo pressuposto teórico depara na existência de um Eu como sua possibilidade de educar, encontra, em nossa interpretação, indagações interessantes a partir da filosofia sartreana da consciência. Usando esta filosofia como instrumento, podemos destituir da educação o Eu como seu objeto, ou seja, não existe um objeto para ser educado ou fundamentado.

Por outro lado, se não há um Eu na consciência e, portanto, o nada infeste a realidade humana, também não podemos conceber uma educação que principie sua atividade na transmissão de conteúdos para a consciência, isto é, uma educação conteúdista, em que educar seja transmitir informações e aprender seja assimilar em sua consciência esses conteúdos. Desse modo, o sentido das coisas ou os seus conteúdos não podem habitar a consciência, já que ela é em seu ser refratária. Assim, a educação não pode ser concebida como transmissora do sentido do mundo e a consciência não pode ser entendida como um reservatório de conteúdos. Não há, em nossa interpretação, nenhuma possibilidade de uma educação bancária se constituir no seio de uma concepção de consciência enquanto abertura, posicionalidade e nadificação de seu ser.

A despeito desta reflexão, a educação propõe fundamentar um ser no ser nadificado do para-si, ou seja, a educação visa instituir um Eu, uma identidade que caracteriza a realidade humana, marcando-a em seu ser com um ser ao modo do ser-em-si. A despeito do nada de ser da consciência, um ser, ao modo do ser-em-si infesta a realidade humana. Ora, se a consciência é o que não é e não é o que é, portanto, o nada é o ser da consciência, então podemos indagar que ser é este que passa a habitar a interioridade humana? Qual a natureza deste ser, deste conteúdo da consciência que a educação se propõe a introduzir? Qual o seu fundamento? Não seria este ser introduzido pela educação uma miríade, um engodo, um engano na medida em que a realidade humana não é este ser, mas apenas representa este ser?

⁸⁵ Ibid., p. 128.

CAPÍTULO II

A EDUCAÇÃO COMO ATITUDE DE MÁ-FÉ

Para Sartre, no tratado de ontologia fenomenológica, construído em *O Ser e o Nada*, o homem coloca-se na posição de busca pelo Ser; este, por sua vez, se revela em três dimensões existenciais: no mundo dos objetos (ser-em-si); na realidade humana ou consciência (ser-para-si) e nas relações sociais (ser-para-outro). A ontologia transmuta-se em antropologia pois sobre o ser dos objetos pouco pode-se teorizar, no sentido de que o ser-em-si é maciço, opaco e idêntico a si mesmo⁸⁶. Portanto, sobre a dimensão antropológica de busca pelo ser do ser humano circunscreve-se o núcleo duro de *O Ser e o Nada*, perpassando quase a totalidade desta obra.

Para Sartre, o ser do ser humano revela-se como consciência, isto é, em conceitos antropológicos; podemos então definir a dimensão ontológica dele como um ser perpassado pela consciência, conforme lemos em *O Ser e o Nada*:

Pode-se concordar conosco, todavia, que o *percipi* remete a um ser que escapa às leis da aparição, desde que este ser transfenomenal seja o ser do sujeito. Assim, o *percipi* remeteria ao *percipiens* – o conhecido ao conhecimento e este ao ser cognoscente enquanto é, não enquanto é conhecido, quer dizer, à consciência. [...] Pois a lei de ser do sujeito cognoscente é ser-consciente. A consciência não é

⁸⁶ Conforme o capítulo *O Ser-Em-Si*, da Introdução de **O Ser e o Nada**. Como o ser-em-si é fechado em si mesmo, idêntico a si mesmo, não cabe nele descompressão. Ao contrário, o ser-em-si é compressão pura. Nesse sentido, o ser-em-si não pode realizar o distanciamento necessário para poder tomá-lo como objeto do conhecimento, e assim, adentrar em sua opacidade e em sua solidez.

um modo particular de conhecimento, chamado interno ou conhecimento de si, é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito.⁸⁷

E, nesta mesma obra: “O ‘percipi’ nos remeteu a um ‘percipiens’, (sujeito que percebe), cujo ser se nos revelou como consciência”.⁸⁸ De acordo com Sartre, o estudo da consciência do homem surge como pólo condensador da realidade humana, como um ponto nevralgico de seu ser. Porém, se a totalidade humana não se reduz a sua consciência, esta aparece como o núcleo do ser do ser humano: “À luz dessas observações, podemos abordar agora o estudo ontológico da consciência, na medida em que não é a totalidade do ser humano, mas o núcleo instantâneo deste ser”.⁸⁹

Dada a premissa da consciência como o núcleo do ser do homem, vimos também que para Sartre a consciência do homem, ou o Para-si, é destituída de qualquer conteúdo, porque deve ser transparente e translúcida. Assim, a interioridade do homem é marcada pela transparência de sua consciência.

O princípio da fenomenologia husserliana é de que toda consciência é consciência de alguma coisa, portanto é posicional é intencional, desse modo, falar em consciência é afirmá-la sempre como *consciência de*. Tais premissas implicam na conclusão sartreana de que toda consciência é vazia de si mesma e destituída de conteúdos, é o próprio nada⁹⁰. Nesse sentido, lemos em *O Ser e o Nada*:

⁸⁷ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 21.

⁸⁸ Ibid., p. 29.

⁸⁹ Ibid., p. 118.

⁹⁰ A conclusão sartreana do nada na consciência do homem significa uma ruptura com a fenomenologia de Husserl, exatamente porque Husserl postulava a imanência de um Eu transcendental nesta consciência. Este Eu, por um lado, habitava a consciência e, por outro, era produto das suas inúmeras manifestações. O postulado husserliano do Eu transcendental na consciência inscreve-se no contexto da sua produção filosófica influenciado pelos problemas da psicologia empírica, dominante no final do século XIX. A tese sartreana, decorrente do princípio da intencionalidade da consciência, de que a consciência não tem nenhum conteúdo, aparece no exato sentido da intencionalidade, pois a tese fenomenológica da consciência intencional significa que ela é um movimento para fora de si mesma, um movimento centrífugo em que se projeta para o mundo e para as coisas que habitam o mundo. Na *A Transcendência do Ego*, Sartre abre-a colocando a problemática do suposto Eu transcendental ser um conteúdo da consciência: “Ora Husserl respondeu à pergunta. Depois de ter considerado que o Eu [Moi] era uma produção sintética e transcendente da consciência, retornou, nas *Ideen*, à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências cujos raios cairiam sobre cada fenômeno que se apresentasse no campo da atenção. Assim, a consciência transcendental torna-se rigorosamente pessoal. Esta concepção é necessária? É ela compatível com a definição que Husserl dá da consciência?”. (SARTRE, *A Transcendência do Ego*, pp. 46/47). A partir dessas interrogações, é necessário, para ser fiel ao princípio de

Com efeito, a característica da ipseidade é que o homem se acha sempre separado do que é por toda espessura do ser que ele não é. O homem se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte: o homem é um ‘ser das lonjuras’.⁹¹

Já n’A *Transcendência do Ego*, a idéia de uma consciência sem conteúdo aparece no sentido em que a consciência abertura para o mundo e esta abertura deixa entender como a fuga de si mesma, fuga de qualquer conteúdo interno: “Pela intencionalidade, ela transcende-se a si mesma, ela unifica-se escapando-se”.⁹² Disso se conclui que o nada é o único habitante na realidade humana. Em outras palavras, é o nada que habita e define o ser do ser humano⁹³.

Por outro lado, a realidade humana, antes de ser designada como Para-si e ter em suas entranhas o nada de seu ser, era plena positividade, ou plena identificação consigo própria. Para Sartre, o ser do ser humano não era Para-si, mas, pelo contrário, Em-si. A realidade humana era Em-si, que decaiu em um processo de negação de si e rumou para o

intencionalidade da consciência, segundo Sartre, corromper com qualquer possibilidade de um Eu ou de qualquer conteúdo preencher a consciência. Num texto posterior a *A Transcendência do Ego*, a saber, em *O Imaginário* (1940), Sartre recupera, no contexto de uma discussão sobre a imagem, a idéia de que na consciência não existem conteúdos: “Ao iniciarmos a reflexão, percebemos que cometíamos até agora um duplo erro. Pensávamos, sem sequer nos darmos conta, que a imagem estava *na* consciência e que o objeto da imagem esta *na* imagem. Fazíamos da consciência um lugar povoado de pequenos simulacros, e esses simulacros eram as imagens”. E, mais adiante, conclui: “Quando percebo uma cadeira, seria absurdo dizer que a cadeira está *em* minha percepção. Minha percepção é, segundo a terminologia que adotamos, uma certa consciência, e a cadeira é objeto dessa consciência. No momento, fecho os olhos e produzo a imagem da cadeira que acabo de perceber. A cadeira, dando-se imediatamente como imagem, não poderia mais do que antes entrar *na* consciência”. (SARTRE, **O Imaginário**, pp. 16-18).

⁹¹ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 59.

⁹² IDEM, **A Transcendência do Ego**, p. 47.

⁹³ É a partir deste pressuposto teórico do nada da consciência, presente na antropologia fenomenológica sartreana que, posteriormente, Sartre irá recuperar, de forma mais explícita, pois já estava presente no *O Ser e o Nada*, o princípio axiológico do existencialismo no qual a existência precede a essência. Vejamos, por exemplo, na conferência *O Existencialismo é um Humanismo* a seguinte passagem: “O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo”. (SARTRE, **O Existencialismo é um Humanismo**, p. 06). Num outro texto, tratando, também, de questões gerais do existencialismo, afirma: “Em termos filosóficos, todo objeto tem uma essência e uma existência. Uma essência, isto é, um conjunto constante de propriedades; uma existência, isto é, uma certa presença efetiva dentro do mundo. Muitas pessoas acreditam que a essência vem em primeiro lugar e a existência em seguida [...] O existencialista concebe, ao contrário, que no homem – e no

Para-si, conforme as palavras do filósofo francês: “Neste ponto de vista, a consciência é abstrata, pois esconde uma origem ontológica no Em-si...”.⁹⁴ A mesma idéia encontramos numa passagem adiante:

Assim, o nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si. Mas essa queda não pode ‘ser tendo sido’ salvo se a sua existência emprestada for correlata a um ato nadificador do ser. Esse ato perpétuo pelo qual o Em-si se degenera em presença a si é o que denominaremos ato ontológico. O nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, ou seja, precisamente a consciência ou Para-si.⁹⁵

Nesse sentido, a realidade humana realizou um projeto de descompressão de seu ser em direção ao ser-Para-si, processo este que instaurou a falta no seio da natureza humana.

Observemos que o processo de descompressão do ser-Em-si para Para-si é demarcado pela presença do si frente a si próprio. De outro modo, a existência, tomada até a medula de seu ser pelo ser-Em-si, portanto, compressão total de seu ser, coloca-se numa posição de distância de si para si necessária para o processo de conhecimento⁹⁶. Assim, é colocando o si do Em-si em posição de observado à distância do Em-si que se deve a queda da existência em Para-si⁹⁷. Falando em termos antropológicos, o ato de a consciência

homem solitário – a existência precede a essência.” (SARTRE, *A propos de l’existentialisme: Mise au point*, In: CONTAT & RYBALK, *Les écrits de Sartre*, pp. 654/655).

⁹⁴ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 43.

⁹⁵ Ibid., pp. 127/128.

⁹⁶ Podemos verificar esta premissa no estudo de Joannis sobre a problemática do conhecimento em Sartre: “Assim, o refletido presente na estrutura ontológica da dualidade que constitui o para-si como proximidade e distância a si, presença e ausência, totalidade e destotalidade...”. (JOANNIS, *Sartre et le problème de la connaissance*, p. 71). Na perspectiva da filosofia sartreana, se a distância entre o ser e a coisa é o elemento necessário para se efetivar o processo de conhecimento, esta mesma distância traz em seu bojo a possibilidade de uma resposta negativa frente a pergunta pelo ser do ser humano; e da resposta negativa, conseqüentemente, o nada. Dito em outras palavras, o nada da consciência humana advém quando a consciência se distancia de si para si mesma para poder fazer a interrogação pelo seu ser: “O poder de questionar que é próprio do homem é revelador da sua possibilidade de se distanciar do ser, de tomar posição face ao ser que se define como *não sendo* o ser: esta determinação negativa de sua consciência face ao mundo faz aparecer um novo componente do real: a negação”. (SALZMANN, *Sartre et l’authenticité*, p. 25).

⁹⁷ Um outro termo sartreano para esse processo de se distanciar de si mesmo e colocar o si em questão é a idéia de ipseidade, ou seja, um processo de retorno a si mesmo, conforme François Rouger: “Com efeito, se a consciência espontânea não é mais que projeto do Mundo, ela deve, entretanto, comportar uma certa reflexividade originária, que Sartre determina como ipseidade, ou ‘retorno a si mesmo’”. (ROUGER, *Le monde e le moi: ontologie et système chez le premier Sartre*, p. 94), e Jean-Marc Mouillie: “O vazio da consciência absoluta faz figurar, da abstração ao nome, uma certa plenitude vivente esta totalidade

colocar-se frente a si própria é que institui o nada nela mesma⁹⁸. Nesse sentido, é o ato interrogativo, inseparável da relação de si a si próprio, que inaugura a nadificação do Em-si rumo ao Para-si. Ou melhor, a interrogação de si sobre si é a própria nadificação da consciência⁹⁹. Dessa forma, essa nadificação (ou o nada que aparece) sobre o fundo de um processo primordial entre homem e mundo¹⁰⁰, que este mundo não é constitutivo só por coisas, mas, também, por consciências; a consciência é igualmente um habitante do mundo.

idiossincrática da pessoa que, em *O Ser e o Nada*, chama-se ‘a ipseidade’”. (MOUILLIE, **Sartre: conscience, ego et psychè**, p. 64).

⁹⁸ Lembremos, a título ilustrativo do processo de nadificação da consciência, a própria forma com que Sartre define a consciência: “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 35). Em *A Imaginação*, texto anterior ao *O Ser e o Nada*, Sartre descreve a consciência nesses mesmos termos: “Em hipótese alguma minha consciência seria capaz de ser uma coisa, porque seu modo de ser em si é precisamente um *ser para si*. Existir, para ela, é ter consciência de sua existência.” (SARTRE, **A Imaginação**, p. 35). Neste conceito está implícito o processo de nadificação da consciência, uma vez que ela coloca em questão seu ser, ela é consciência de sua própria existência. Ou seja, a consciência é um ser que levanta a questão de seu ser, buscando a resposta sobre seu ser. O fato é que, para Sartre, a busca deste ser destitui a consciência de um ser. Em outras palavras, o ser da consciência estava dado antes dela colocar em questão seu ser, pois era um Em-si que, pela busca de seu ser, nadificou-se. Portanto o nada que habita a consciência tem sua origem nela própria, ou seja, é de si mesma que a consciência tira sua nadificação, na medida em que coloca-se a si mesma a interrogação sobre seu próprio ser. Sobre isto, afirma Claude Poulette: “Sartre vai, naturalmente, adotar a primeira posição: a consciência tira dela mesma a possibilidade de nadificação. Ele se propõe, então, em mostrar como o contato primitivo, original, prejudicativo com o mundo supõe, para ela mesma, a possibilidade de negação”. (POULETTE, **Sartre ou les adventures du sujet. Essai sur les paradoxes de l’identité dans l’œuvre philosophique du premier Sartre**, p. 176).

⁹⁹ Conforme Claude Poulette: “Pois se o ser pode ser colocado diante de uma consciência (perguntadora) isolada a qual lhe pertencerá fazer surgir, por ela mesma, espontaneamente, a possibilidade da negação e de esperar, nesta atitude mesma, que seja apreendida dentro do campo dialógico da interrogação...”. (POULETTE, **Sartre ou les adventures du sujet. Essai sur les paradoxes de l’identité dans l’œuvre philosophique du premier Sartre**, p. 181). Num texto de François Rouger, encontramos a mesma idéia de que a plenitude da consciência se corrompe frente ao ato interrogador, ou seja, a imanência da consciência se perde na nadificação da interrogação que busca pelo si de si mesmo: “A quase-consistência do Ego se dissolve no exercício reflexivo, porque o ‘perseguido-perseguidor’ implica a estrita contemporaneidade ontológica do perseguidor e do perseguido ... termos que a quase-dualidade é um nada de separação, ou uma separação pelo Nada”. (ROUGER, **Le monde e le moi: ontologie et système chez le premier Sartre**, p. 84). Na obra, já clássica, de Francis Jeanson, lemos: “O ser é absoluto e, neste sentido, ele se impõe a consciência, mas se a consciência pode interrogar, é porque ela não é em todos os sentidos, ela não é tudo, é porque ela pode responder que sim ou que não, logo que ela é ‘freqüentado’ (Hanté) pelo não-ser, pelo nada”. (JEANSON, **Le problème moral et la pensée de Sartre**, p. 161). Paul Simon, no artigo *O jogo do reflexo-refletinte e a descoberta do nada em L’Etre et le Neant de Jean-Paul Sartre*, aponta a interioridade do nada na busca pelo conhecimento através da reflexão interrogativa: “Não se pode ter dúvida acerca do papel central, no pensamento sartreano, da consciência pré-reflexiva de si e do jogo de reflexo-refletinte que a caracteriza. Com efeito é no nível desta consciência e deste jogo que o filósofo francês situa a primeira descoberta do nada e do sentido em que se deve entendê-lo”. (SIMON, *O jogo do reflexo-refletinte e a descoberta do nada em L’Etre et le Neant de Jean-Paul Sartre*. In: **Ética: Cadernos Acadêmicos**, p. 22).

¹⁰⁰ Conforme as palavras de Sartre: “Seria portanto inútil contestar que a negação aparece sobre o fundo primitivo de uma relação entre o homem e o mundo”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 47).

Como o ato interrogativo constitui-se numa atividade puramente humana – o em-si não interroga pelo ser - é pela interrogação humana sobre seu próprio fundamento que o homem se nadifica¹⁰¹:

A negação propriamente dita é atribuível a mim: só apareceria ao nível de um ato judicativo pelo qual estabeleço comparação entre o resultado esperado e o resultado obtido. Assim, a negação seria simplesmente uma qualidade do juízo, e a espera do investigador uma espera do juízo-resposta [...] Assim, a negação estaria ‘no final’ do ato judicativo, sem estar por isso ‘dentro’ do ser.¹⁰²

Numa passagem posterior, Sartre é ainda mais claro nesta tese:

Assim, com a interrogação, certa dose de negatividade é introduzida no mundo: vemos o Nada irisar o mundo, cintilar sobre as coisas. Mas, ao mesmo tempo, a interrogação emana de um interrogador que se motiva em seu ser como aquele que pergunta, desgarrando-se do ser. A interrogação é, portanto, por definição, um processo humano.¹⁰³

Numa passagem de *O Ser e o Nada*, Sartre nos dá um exemplo de como a busca de seu ser instaura o nada no homem e no mundo:

Mas, precisamente eu esperava ver Pedro, e minha espera fez *chegar* a ausência de Pedro como acontecimento real alusivo a este bar; agora, é fato objetivo que *descobri* tal ausência, que se mostra

¹⁰¹ A interrogação é o detonador do processo de nadificação da consciência humana, pois em toda interrogação está presente a possibilidade de uma resposta negativa. Porém, nesse mesmo sentido, ela está inserida na problemática da reflexão, pois é pelo ato reflexivo que a sua resposta se construirá. Portanto, a instituição do nada na consciência do homem é um processo que se dá pela reflexão. Dito em outras palavras, a interrogação coloca a pergunta pelo ser – um ser deve ser buscado e emergido – que pela reflexão se construirá. Assim, a reflexão está no miolo do processo de nadificação da consciência humana: “Este é o fenômeno da reflexão que faz ver que a consciência como Negação, que está presente à si como não-coincidência à si, a se realizar como *falta* dentro da relação ek-stática e temporalizadora do ser [...] A busca de um fundamento ontológico para a consciência retoma assim ao problema epistemológico ao qual Sartre tinha confrontado no momento em que ele empreendeu seu estudo da consciência; a crítica do conhecimento, que o levou a fundar a consciência para além do conhecimento, coloca o problema da possibilidade que tem a consciência de acender ao conhecimento, a saber a validade mesma de uma concepção que se coloca e se afirma para além do conhecimento”. (JOANNIS, *Sartre et le problème de la connaissance*, p. 70).

¹⁰² SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 46.

¹⁰³ Ibid., p. 66.

como relação sintética entre Pedro e o salão onde o procuro; Pedro ausente *infesta* este bar e é a condição de sua organização nadificadora como *fundo*.¹⁰⁴

Para Sartre, no bojo de todo o processo interrogativo acha-se presente a possibilidade de uma negação. A possibilidade de uma resposta negativa é o fato detonador do processo de nadificação:

Vimos, como se recordará, que toda interrogação coloca por essência a possibilidade de resposta negativa¹⁰⁵. Na pergunta interrogamos um ser sobre seu ser ou maneira de ser. E este modo de ser ou esse ser está velado: fica sempre em aberto a possibilidade de que se revele como Nada.¹⁰⁶

Nesse caso, como na interrogação sempre existe a possibilidade de uma resposta negativa, ou, o que é a mesma coisa, um não-ser, interrogação e negação são esferas tipicamente humanas e se constituem como instâncias em que o nada infesta tanto a realidade humana como o mundo: “Desse modo, o problema do ser remeteu-nos ao da interrogação como atitude humana, e o problema da interrogação agora nos leva ao ser da negação”.¹⁰⁷ Queremos dizer com isso que, pela interrogação, encontramos a possibilidade de uma

¹⁰⁴ Ibid., p. 51.

¹⁰⁵ É importante esclarecer que a negação, condição para o aparecimento do nada, não se limita ao aparecer através de um juízo, ou seja, esta não é produto exclusivamente de uma resposta negativa: “Para começar, é falso que a negação seja somente uma qualidade do juízo: a questão se formula por um juízo interrogativo, mas não se trata de juízo e sim de conduta pré-judicativa; posso interrogar com o olhar, com o gesto; por meio da interrogação me mantenho de certo modo frente ao ser, e esta relação com o ser é uma relação de ser, da qual o juízo constitui apenas expressão facultativa”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp. 47/48). Para Sartre, o problema da negação e, portanto do nada, é, anterior ao juízo negativo. Dito em outras palavras, o nada aparece em função de uma postura tipicamente humana de estar frente ao ser, de uma postura de busca pelo ser: “Sem dúvida, o bar, por si mesmo, com seus clientes, suas mesas, bancos, copos, sua luz, a atmosfera esfumada e ruídos de vozes, bandejas entrechocando-se e passos, constitui uma plenitude de ser [...] Analogamente, a presença real de Pedro em um lugar que desconheço é também plenitude de ser. Parece que deparamos com plenitude por toda parte. Mas é preciso notar que, na percepção, ocorre sempre a constituição de uma forma sobre um fundo. Nenhum objeto, nenhum grupo de objetos está especificamente designado para organizar-se em fundo ou forma: tudo depende da direção da minha atenção. Quando entro nesse bar em busca de Pedro, todos os objetos assumem uma organização sintética de fundo sobre a qual Pedro é dado como ‘devendo aparecer’. E esta organização do bar em fundo é uma primeira nadificação.” (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 50). Nesse sentido, é porque o homem está frente ao ser que a interrogação se constitui um método paradigmático de desvelamento do nada no mundo.

¹⁰⁶ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 66.

¹⁰⁷ Ibid., p. 47.

negação e portanto, através da negação o nada se instaura no mundo, conforme as palavras de Sartre:

Porque negação é recusa de existência. Por meio dela, um ser (ou modo de ser) é primeiro colocado e depois relegado ao nada. Se negação for categoria, apenas um rótulo indiferentemente aplicado a certos juízos, de onde irá extrair-se suas possibilidades de nadificar um ser, fazendo-o surgir de repente de ter uma designação, para relega-lo ao nada?¹⁰⁸

Vale a pena sublinhar que o processo de nadificação do ser do ser humano iniciado com a interrogação, não se limita, por sua vez, à realidade humana. Para Sartre, a pergunta humana pelo ser de si e do mundo traz para as coisas deste o nada, como, por exemplo, na destruição, pois a conduta da destruição é do mesmo tipo da conduta que interroga pelo ser do ser humano: “O exame da conduta ‘destruição’ leva-nos, pois, aos mesmos resultados do exame da conduta interrogativa”.¹⁰⁹ Nessa perspectiva, todo o sentido do termo destruição e as implicações ao mundo advêm da consciência do homem: “Portanto, é necessário reconhecer que a destruição é essencialmente humana e é *o homem* que destrói suas cidades por meio dos sismos ou diretamente, destrói suas embarcações por meio dos ciclones ou diretamente”.¹¹⁰ Sendo assim, podemos afirmar que, “A realidade humana, pela qual a falta aparece no mundo, deve ser ela própria uma falta”.¹¹¹ Logo, podemos, juntamente com Sartre, levantar a pergunta pelo nada, ou seja, “... *de onde vem o Nada?*”.¹¹²

Com essas demarcações conceituais temos, neste momento, as informações necessárias para darmos cabo da dimensão de nadificação da realidade humana. A interrogação, conduta tipicamente humana, carrega em seu bojo a possibilidade de uma negação e esta, por sua vez, é portadora do nada, conforme vimos acima. Nesse sentido, a realidade humana, na interrogação pela busca de seu ser, depara-se com a negação de seu ser e, portanto, com o nada de seu ser como sua estrutura existencial do qual podemos,

¹⁰⁸ Ibid., p. 52.

¹⁰⁹ Ibid., p. 50.

¹¹⁰ Ibid., p. 49.

¹¹¹ Ibid., p. 137.

¹¹² Ibid., p. 64.

juntamente com Sartre, concluir que é pela realidade humana – interrogador – que o nada vem ao mundo:

Assim, a aparição do homem no meio do ser que ‘o investe’ faz com que se descubra um mundo. Mas o momento essencial e primordial dessa aparição é a negação. Alcançamos assim o termo inicial deste estudo: o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo.¹¹³

E, mais adiante, Sartre sintetiza essas idéias na seguinte afirmação:

Para que o homem possa questionar, é preciso que possa ser seu próprio nada, ou seja, o homem não pode estar na origem do não-ser no ser ao menos que seu ser se tenha repassado de nada, em si e por si mesmo...¹¹⁴

O nada é instaurado na consciência do homem como um habitante, na medida em que toda interrogação implica numa espera na qual revela a possibilidade de um não-saber. No mundo das coisas, do Em-si, não existe a interrogação, ou seja, os objetos não interrogam pelo ser, logo, o nada não é da esfera do em-si, mas da realidade humana¹¹⁵. Porém, e isto é fundamental, a espera de uma resposta é da alçada da consciência humana; é o homem que, exatamente por esperar alguma coisa de sua interrogação revela que uma negação faz parte de seu ser, a negação do saber sobre o ser. Por outro lado, a interrogação revela uma segunda negação vinculada à possibilidade de um não-ser advir como resposta à interrogação. Desse modo, ao questionar sobre o ser, existe a possibilidade de uma resposta negativa vir à tona e com ela uma negação. Por fim, a interrogação institui uma terceira negação trazida pela possibilidade de uma verdade emergir dela própria. Assim, a interrogação institui uma corrosão interna no interrogado, no sentido de que em toda

¹¹³ Ibid., p. 67.

¹¹⁴ Ibid., p. 91.

¹¹⁵ Conforme o texto de Marc Wetzell, em que lemos: “O homem sabe, ao menos, de si uma coisa, que é o ser que pode examinar suas próprias condutas e se interrogar sobre si mesmo. Logo, interrogar, é a espera de uma resposta da parte de quem é interrogado, e está, então, exposto ao risco de uma resposta negativa, de um nada de solução. E é da natureza da consciência ser sempre exposta ao risco do não-ser, da ausência. Os objetos, não podem jamais se questionar, não correndo, assim, risco algum de ser destituído de seu lugar diante de sua

questão sobre o ser está implícita uma desvirtuação deste, pois a resposta sobre o ser tirou desta coisa um ser que nem sempre corresponde ao ser dela e, porventura, este ser for idêntico ao ser da coisa, é um ser que não mais pertence a ela, mas à consciência. Nessa relação, portanto, o ser da coisa pertence à consciência interrogante que corrompe a unidade de seu ser. De fato, em toda a questão sobre o ser está permeada o não-ser deste ser. Em outras palavras, a interrogação implica na impossibilidade do ser da coisa ser qualquer outro ser a não ser o ser da resposta. Cito Sartre:

Para o investigador, existe, portanto, a possibilidade permanente e objetiva de uma resposta negativa. Com relação a isto, aquele que interroga pelo fato mesmo de interrogar, fica em estado de não-determinação: não sabe se a resposta será afirmativa ou negativa. Assim, a interrogação é uma ponte lançada entre dois não-seres: o não-ser do saber, no homem, e a possibilidade de não-ser no ser transcendente. Por fim, a pergunta encerra a existência de uma verdade. Pela própria pergunta, o investigador afirma esperar respostas objetivas, como se lhe fosse dito: é assim e não de outro modo. Em suma, a verdade, a título de diferenciação de ser introduz um terceiro não-ser como determinante da pergunta: o não-ser limitador. Tríplice não ser que condiciona toda interrogação e, em particular, a interrogação metafísica que é a nossa interrogação.¹¹⁶

Enfim, o nada da realidade humana advém pela interrogação que, ao buscar um ser na consciência, instaura o nada de ser da consciência. Frente ao nada de sua interioridade o homem tem que se haver em sua vida cotidiana. Ou seja, o nada da consciência é parte integrante do ser do ser humano, devendo o homem, portanto, fazer suas escolhas perante este nada. Isto significa que as escolhas feitas pelo homem e os projetos desejados não têm nenhum postulado intrínseco à realidade humana que sirva de guia ou referência nestas escolhas e projetos; não há motivos ou premissas para justificarem as escolhas feitas frente ao nada de nosso ser. Encontramos isto nas palavras de Sartre:

própria insuficiência. Eles são plenos de si mesmos, inacessíveis à dúvida e à angústia. E o nada, ou a negatividade da existência não são nada para eles”. (WETZEL, **La mauvaise foi: analyse**, p. 71).

¹¹⁶ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 45.

Em suma, a partir do momento em que renunciamos à hipótese dos conteúdos de consciência, devemos admitir que não existe motivo *na* consciência: existe sim *para* a consciência. E, pelo fato de só poder surgir como aparição, o motivo constitui-se a si mesmo como ineficaz.¹¹⁷

Em outro texto, encontramos esta idéia igualmente presente quando Sartre afirma que, em nossa existência cotidiana, em nossas escolhas e nos projetos que buscamos, não existem valores norteadores para as nossas ações, ou seja, não há uma lei para as nossas escolhas, algo que ilumine nossos projeto ou que, por isso, direcione nossa existência:

Se o homem *não é* mais do que *se faz* e se fazendo ele assume a responsabilidade da espécie inteira, e se não há moral que seja dado *a priori*, mas sim, a cada caso, nós devemos decidir sozinhos, sem ponto de apoio, sem guia e, entretanto, por todos, como nós poderemos nos sentir ansiosos quando é preciso agir?¹¹⁸

Ora, é em virtude desta ausência de motivos ou justificativas com as quais o homem pode fundar suas ações que a angústia, frente a este nada de premissas, se instaura na realidade humana. Em outras palavras, é pelo nada da consciência que a liberdade¹¹⁹ invade o ser do ser humano instaurando a angústia face a esta vertigem da liberdade de escolha. Desse modo, a nadificação da consciência edificou, nela, duas premissas com as quais a realidade humana deve carregar durante a sua existência: a liberdade incondicional e a angústia diante do nada e da liberdade.

É dentro do cenário da nadificação da consciência humana que a perspectiva tanto da liberdade como da angústia ganha contornos na antropologia sartreana, de modo que o

¹¹⁷ Ibid., p. 78.

¹¹⁸ IDEM, *A propos de l'existentialisme: Mise au point*. In: CONTAT, Michel & RYBALKA, Michel, **Les écrits de Sartre**, p. 656.

¹¹⁹ Conforme a análise de Marc Wetzel sobre o capítulo da má-fé de em *O Ser e o Nada*: “Então, a simples tomada de consciência da nulidade de sua inteligência [...] muda tudo: ser nulo significa ser nada de determinação (logo fugir de todas as determinações) e poder se ultrapassar a si mesmo (poder vir-a-ser consciente). É, assim, seu nada de ser que permite a consciência se projetar para além de todo ser dado. E como a liberdade é precisamente esta capacidade de ir ao além de toda situação ou condição dada, nós compreendemos que, na consciência, nada e liberdade caminham juntos”. (WETZEL, **La mauvaise foi: analyse**, pp, 71/72).

nada da consciência é o que torna possível a experiência da liberdade e da angústia, conforme as palavras de Sartre:

Convém sublinhar aqui que a liberdade manifestada pela angústia se caracteriza por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o *Eu* que designa o ser livre. Quando mostramos, há pouco, que meus possíveis eram angustiantes porque dependiam somente de *mim*, com efeito, mantê-los em sua existência, não significava que derivavam de um *eu* – este sim, ao menos – dado de antemão e que passasse de uma consciência a outra, no fluxo temporal [...] Esse eu, com conteúdo *a priori* e histórico, é a essência do homem. E a angústia, como manifestação da liberdade frente a si, significa que o homem acha-se sempre separado de sua essência por um nada.¹²⁰

Numa outra passagem, a liberdade aparece como a condição de ser do homem, ou seja, é pela liberdade que se pode falar, em termos ontológicos, na essência que define a antropologia humana:

Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. Assim, a condição exigida para a nadificação do nada, a liberdade não é uma *propriedade* que pertença entre outras coisas à essência do ser humano. Por outro lado, já sublinhamos que a relação entre existência e essência não é igual no homem e nas coisas do mundo. A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência humana acha-se em suspenso na liberdade.¹²¹

Assim, para Sartre, a liberdade é o ser desta consciência nadificada em seu ser: “...se a liberdade é o ser da consciência, a consciência deve existir como consciência de liberdade”,¹²² pois, conforme vimos, toda consciência é consciência de alguma coisa. Nesse sentido; é do nada que a liberdade pode fazer-se liberdade; é do nada desta consciência que a liberdade pode projetar-se como liberdade de escolha. Estas escolhas são de caráter

¹²⁰ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 79.

¹²¹ *Ibid.*, p. 68.

¹²² *Ibid.*, p. 72.

eminentemente solitário, pois é a liberdade do sujeito a única causa motriz das escolhas, de forma que a responsabilidade pelas escolhas recai sobre o sujeito:

Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que *sou*, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas^{123 124}.

Essa liberdade do ser frente ao nada de seu ser impõe ao homem a responsabilidade pelo nada de sua consciência. Na perspectiva sartreana, o nada que habita a realidade humana é um elemento condicionante do próprio sujeito, na medida em que, conforme vimos, se a identidade habitasse o ser do ser humano sob a forma de um Em-si, o homem estaria cindido de qualquer possibilidade de ser, pois o modo do em-si é ser-em-si mesmo uma plenitude fechada que não comporta transcendência. Assim, é o nada do ser humano que torna possível a existência humana caracterizar-se por ser uma transcendência rumo aos seus projetos. É o que Sartre quer dizer com a emergência do ser no não-ser que, por sua vez, somente é possível no cenário da liberdade humana:

É somente no nada que pode ser transcendido o ser. Ao mesmo tempo, o ser se organiza em mundo do ponto de vista do trans-mundo, o que significa que a realidade humana surge como emergência do ser no não-ser e, por outro lado, que o mundo se acha ‘em suspenso’ no nada. A angústia é a descoberta desta dupla e perpétua nadificação.¹²⁵

¹²³ Numa outra passagem, lemos: “Com efeito, a angústia é o reconhecimento de uma possibilidade como *minha possibilidade*, ou seja, constitui-se quando a consciência se vê cortada de sua essência pelo nada ou separada do futuro por sua própria liberdade. Significa que um nada nadificador me deixa sem desculpas...” (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 80). O sentido da angústia surge num contexto de ausência de qualquer fundamento ou conteúdo na consciência que justificasse suas ações e, por outro lado, numa total liberdade de agir, de tal forma que é plena e total a responsabilidade do homem em suas escolhas. Em síntese, o homem é livre e sem desculpas pelas suas escolhas.

¹²⁴ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 84.

¹²⁵ Ibid., p. 60.

Se a liberdade pode ser entendida como o ser dessa consciência nadificada, esta liberdade aparece ao sujeito sob a forma de angústia:

... é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma como questão.¹²⁶

Numa passagem mais adiante, encontramos esse mesmo conceito, quando Sartre afirma: “Queríamos apenas mostrar que existe uma consciência específica de liberdade e esta consciência é angústia. Buscamos estabelecer a angústia, em sua estrutura essencial, como consciência de liberdade”.¹²⁷ Nesse sentido, a liberdade traz em seu bojo a angústia diante do nada de uma consciência que é livre, porém não pode colocar elementos norteadores para as escolhas¹²⁸. A consciência de ser uma consciência livre para fundar-se num projeto acarreta a angústia de não ter lei para a realização deste projeto, somente a vertigem diante da liberdade incondicional.

Para Sartre “.... angústia é angústia diante de mim mesmo”,¹²⁹ exatamente porque não há nesta consciência – uma vez que ela é vazia de qualquer conteúdo – nenhum valor ou nenhuma lei que determine estas escolhas¹³⁰. Ainda neste sentido, a angústia aparece

¹²⁶ Ibid., p. 72.

¹²⁷ Ibid., p. 77.

¹²⁸ Na perspectiva antropológica de Sartre, os projetos que a existência deseja, inerentes, por sua vez, à condição de liberdade da consciência, não possuem, na consciência, nenhum tipo de justificativa ou motivo. É puro ato que visa, sem poder escapar-se, a liberdade de ser. Cito Sartre: “A liberdade que se revela na angústia pode caracterizar-se pela existência do *nada* que se insinua entre os motivos e o ato. Não é *porque* sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona minha liberdade”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 78). No *O Existencialismo é um Humanismo* (p. 10), é célebre o exemplo dado por Sartre de um aluno que, diante da possibilidade de ir para a guerra ou ficar com a mãe, tinha que escolher uma dessas opções. Neste caso, a liberdade infesta o ser deste jovem, impossibilitando-o de se furtar da escolha. Assim, a angústia diante desta vertigem da liberdade aparece exatamente porque não há motivos que justifiquem *a priori* qualquer escolha. Dessa forma, para Sartre, o homem se define pelas suas ações, ou seja, é escolhendo que o homem constrói os motivos de suas escolhas: “Se o existencialismo define o homem pela ação, esta filosofia não é um quietismo. De fato, o homem pode agir; seus pensamentos são projetos e engajamentos, seus sentimentos empresas; ele não é nada que sua vida e sua vida é a unidade de suas condutas”. (SARTRE, *A propos de l'existentialisme: Mise au point*. In CONTAT & RYBALK, **Les écrits de Sartre**, p. 655).

¹²⁹ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p.73.

¹³⁰ No *O Existencialismo é um Humanismo*, podemos encontrar esta idéia, quando afirma Sartre: “Por outro lado, se Deus não existe, não encontramos, já pronto, valores ou ordens que possam legitimar a nossa conduta. Assim, não teremos nem atrás de nós, nem na nossa frente, no reino luminoso dos valores, nenhuma justificativa e nenhuma desculpa. Estamos sós sem desculpas”. Mais adiante: “E, aliás, dizer que nós

como o ser da liberdade, pois esta consciência, ao buscar em-si mesma o fundamento de si, encontra, pelo contrário, o abismo da nadificação; assim, a possibilidade de a consciência fundar seu ser pela reflexão está, por um lado, fadada ao fracasso, e por outro, é a própria instituição da angústia: “... a angústia é apreensão reflexiva de si”.¹³¹ Dessa forma, liberdade e angústia estão entrelaçadas como duas formas de ser da consciência nadificada pela interrogação:

Na angústia, a liberdade se angustia diante de si porque nada a solicita ou obstrui jamais. Dir-se-á que a liberdade está sendo aqui definida como estrutura permanente do ser humano: mas se a angústia manifesta tal estrutura, deveria então ser um estado permanente de minha afetividade.¹³²

Se, para Sartre, existe a premissa de que a angústia, motivada pelo vazio de nossa consciência e pela total liberdade de ser, é parte integrante da existência, então ela aparece como elemento intrínseco dela mesma, de forma que perpassa nossa estrutura de ser-no-mundo. Neste cenário, Sartre estipula a dupla emergência da angústia na realidade humana: a angústia diante do futuro e a angústia diante do passado.

Com relação ao futuro, a angústia aparece diante da realidade do nada da consciência humana e do fato de que esta consciência deve constituir-se num futuro:

Porém, encontro-me decerto já no devir, e é em direção àquele que serei em instantes, ao dobrar a curva do caminho, que me dirijo com todas as minhas forças – e, nesse sentido, existe já uma relação entre meu ser futuro e meu ser presente.¹³³

inventamos os valores não significa outra coisa senão que a vida não tem sentido *a priori*. (SARTRE, **O Existencialismo é um Humanismo**, pp. 09 e 21).

¹³¹ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 73.

¹³² Ibid., pp. 79/80.

¹³³ Ibid., p. 75.

O problema é que esta constituição da consciência sob a forma de projeto futuro está comprometida, pois a maneira de ser da consciência no futuro é de ser um ser na maneira de não sê-lo¹³⁴. Cito Sartre:

Mas, no miolo dessa relação, deslizou um nada: *não* sou agora o que serei depois. Primeiro, não o sou pois o tempo me separa do que serei. Segundo, porque o que sou não fundamenta o que serei. Por fim, porque nenhum existente atual pode determinar rigorosamente o que hei de ser. Contudo, como já sou o que serei (senão não estaria disposto a ser isso ou aquilo), *sou o que serei à maneira de não sê-lo*. Sou levado ao futuro através do meu horror, que se nadifica à medida que constitui o devir como possível.¹³⁵

A perspectiva de fundamentação do ser humano no futuro está fadada ao fracasso porque ela depende das escolhas feitas no presente, que, por sua vez, estão fundadas num não-ser que o homem é, dada a nadificação de sua consciência. Assim, o futuro depende das escolhas de um ser que o para-si não é, e a angústia diante dele preenche as possibilidades de escolha, pois no futuro nada há que justifique ou que sinalize as escolhas que o homem faz.

¹³⁴ Este é o conceito de angústia que Sartre propõe nesta parte de *O Ser e o Nada*, conforme lemos: “Chamaremos precisamente de angústia a consciência de ser seu próprio devir a maneira de não sê-lo”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 76). No *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre traz um conceito de angústia bastante distinto, pois desaparece a idéia da impossibilidade de ser da consciência humana no futuro. Além disso, a angústia não é mais diante do não-ser, mas diante do compromisso com o outro. Assim, angústia assume a feição de responsabilidade diante do outro: “O existencialista declara freqüentemente que o homem é angústia. Tal afirmação significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas aquele que escolheu ser, mas também um legislador que escolhe simultaneamente a si mesmo e a humanidade inteira, não consegue escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade”. (SARTRE **O Existencialismo é um Humanismo**, p. 07.) Esta tese do engajamento da vida individual numa coletividade sob a forma de um projeto não aparecia em *O Ser e o Nada*: “O *O Ser e o Nada*, traz uma experiência interior sem nenhuma relação com a experiência exterior – convertida, em certo momento, em historicamente catastrófica, do intelectual pequeno burguês que eu era.”. (SARTRE, *Sartre por Sartre, In, Situações Filosóficas IX*, p. 77). Porém, permanece a idéia de que a angústia está atrelada ao fato de não existir para o ser humano referenciais teóricos ou práticos que joguem luz sobre nossas escolhas, e é este o ponto nodal da discussão em torno do conceito de angústia que queremos aferir, pois, não constitui nosso objetivo neste trabalho apontar as autocríticas sartreanas ou as possíveis e discutíveis rupturas de seu pensamento. Sobre o conceito de angústia em *O Existencialismo é um humanismo*, podemos conferir o texto de Bernard Levy, *O Século de Sartre*, mais precisamente o capítulo sobre a conferência *O Existencialismo é um Humanismo*.

¹³⁵ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 75.

A outra emergência da angústia na realidade humana é a angústia diante do passado. Este modo caracteriza-se pelo fato de que, mesmo mediante uma decisão tomada, nada impede o sujeito de se corromper com esta decisão:

Existe outra: a angústia ante o passado. É a do jogador que livre e sinceramente decidiu parar de jogar e, ao aproximar-se do ‘tapete verde’, vê ‘naufragarem’ suas decisões. [...] A resolução anterior de ‘não jogar mais’ acha-se sempre *aí*, e, na maioria dos casos, o jogador diante da mesa de jogo a ela recorre e busca ajuda: não quer mais jogar, ou melhor, tendo tomado a decisão na véspera, acredita que continua não querendo mais jogar, acredita na eficácia da decisão. Mas apreende na angústia exatamente sua total ineficácia. A resolução passada acha-se *aí*, sem dúvida, porém congelada, ineficiente, *ultrapassada* pelo próprio fato de que tenho consciência *dela*.¹³⁶

A situação da realidade humana é posta, segundo Sartre, numa perspectiva de ausência de fundamento para as tomadas de decisões. Assim, mesmo diante de idéias, valores, conceitos e projetos já realizados, nada há, por exemplo, que possa impedir do sujeito se corromper e se desvirtuar dos valores¹³⁷ ou conceitos. Livre o homem está, e a angústia é, exatamente, a

¹³⁶ Ibid., pp. 76/77.

¹³⁷ Na perspectiva sartreana, os valores morais ou religiosos, por exemplo, não devem constituir num fundamento e/ou desculpa que justifiquem as ações e projetos do ser humano. Não é por causa de Deus que a fidelidade, por exemplo, deve perpassar o cotidiano do casamento, como também não por conta do valor moral de respeito a vida que, no momento de fúria, o sujeito se ressentido e abaixa a cabeça. Esses valores não servem de desculpas para os atos. Para Sartre, é o homem quem funda seus próprios valores a cada ação, sendo, pois, responsáveis por eles: “Há angústia ética quando me considero em minha relação original com os valores. [...] O valor extrai seu ser de sua exigência, não sua exigência de seu ser. Portanto, não se entrega a uma intuição contemplativa que o apreenderia como *sendo* valor e, por isso mesmo, suprimisse seus direitos sobre minha liberdade. Ao contrário: o valor só pode revelar-se a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal. Daí que minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp. 82/83). N’*O Existencialismo é um Humanismo*, a problemática dos valores aparece de forma bastante tipificada no clássico exemplo do aluno que deve escolher entre ir para a guerra ou ficar com a mãe. Neste contexto, declara Sartre: “Assim, vindo-me procurar, ele sabia a resposta que eu lhe daria, e eu só tinha uma única resposta: você é livre; escolha, isto é, invente. Nenhuma moral geral poderá indicar-lhe o caminho a seguir; não existem sinais no mundo”. (SARTRE, **O Existencialismo é um Humanismo**, p. 121). Voltando ao *O Ser e o Nada*, a idéia de valor aparece atrelado ao postulado do nada que permeia a realidade humana no sentido de que o valor emerge duma possibilidade de engajamento do humano. Este é o sentido do comentário de Juliette Simont: “Esta duplicidade inerente ao valor torna perfeitamente inteligível se nós aceitarmos o enraizamento dentro da ontologia do Para-si, enquanto que aquela comporta, como já vimos, um desejo de ser, uma busca do Em-si-para-si, que Sartre chama, justamente de Valor, e também, falta”. (SIMONT, **Jean-Paul Sartre: Um Demi-siècle de liberté**, p. 200). E, finalmente, no já clássico estudo sobre Sartre, declara Jeanson: “Finalmente, nada, mesmo a escolha religiosa, dispensa o

inexistência de um fundamento que sirva de suporte para a existência. Desse modo, o homem está sozinho em seu nada, diante do nada de fundamento de seu passado e de seu futuro. Eis aí a angústia perpassando a realidade humana:

Estou só e desnudo, tal como diante da tentação do jogo, na véspera, e, depois de erguer pacientemente barreiras e muros e me enfiado no círculo mágico de uma decisão, percebo com angústia que *nada* me impede de jogar. E essa angústia *sou eu*, porque só pelo fato de me conduzir à inexistência como consciência de ser, faço-me como *não sendo mais* esse passado de boas maneiras que *sou*.¹³⁸

Em síntese, para Sartre, a consciência, pelo ato interrogativo que visa buscar o ser de si mesma e do mundo, instaura, no perguntador, o nada de seu ser, realizando aquilo que Sartre chama de queda do Em-si no Para-si. A realidade humana, então, é plena de nada e a consciência é vazia de qualquer conteúdo. Desse modo, o nada proporciona ao ser do ser humano dois aspectos constituintes de nossa realidade: a liberdade e a angústia. O homem é incondicionalmente livre e, por sua vez, tem que conviver com a impossibilidade de qualquer fundamento para a sua existência ter origem fora da realidade humana. Pelo contrário, o homem é o próprio fundamento e o responsável pelos seus projetos. A questão é o homem ter que se haver, obrigatoriamente, com seus projetos sem nenhum fundamento *a priori*, ou seja, é o nada da consciência que deve suprir e iluminar seus projetos. Isso se justifica, pois tem que se haver com a facticidade e com o drama que se tornou sua existência.

Frente a esta situação, para Sartre, o ser humano deve, necessariamente, tomar atitudes. Perante o nada de sua consciência, a liberdade de escolhas e a ausência de fundamentos que justifiquem seus projetos, o homem toma atitudes que objetivam amenizar o drama da nadificação da consciência. Em outras palavras, uma atitude natural do homem frente ao desconforto é, para Sartre, o de mascarar esta situação, na tentativa de enganar-se a si próprio para fugir desta facticidade. Nas palavras de Sartre:

homem de uma escolha moral – então, o único critério reside dentro do grau de consciência que ele possui de seu alvo ideal”. (JEANSON, **Le problème moral et la pensée de Sartre**, p. 267).

¹³⁸ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 77.

Mas a fuga da angústia não é apenas empenho de alheamento ante o devir: tenta, além disso, desarmar a ameaça do passado. Neste caso, tento escapar de minha própria transcendência, na medida em que sustenta e ultrapassa minha essência. Afirmando que sou minha essência à maneira de ser do Em-si. [...] Ficção eminentemente tranquilizadora, pois a liberdade estaria enterrada no seio de um ser opaco: na medida em que minha essência não é translucidez e é transcendente na imanência, a liberdade se torna uma de suas propriedades.¹³⁹

Esta atitude constitui-se, fundamentalmente, em negar o nada da consciência e instituir uma essência na existência, de forma que a essência precede-a¹⁴⁰. Isso significa que as escolhas feitas, o sentido da existência e do mundo, as justificativas dos projetos que constroem, se encontram, *a priori*, na essência, no sentido de que dessa essência emanam as luzes que guiam o sujeito em sua existência. Esta atitude é sedutora pois tira do próprio sujeito as responsabilidades de suas escolhas, dando-lhe a possibilidade de desculpas pelos infortúnios da existência, conforme afirma Sartre:

Eis, portanto, o conjunto de processos pelos quais tentamos mascarar a angústia: captamos nosso possível evitando considerar os outros possíveis, que convertemos em possíveis de um outro indiferenciado; não queremos ver esse possível sustentado no ser por uma pura liberdade nadificadora, mas tentamos apreendê-lo como engendrado por um objeto já constituído, que não é senão

¹³⁹ Ibid., p. 87.

¹⁴⁰ N' *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre exemplifica: "Consideremos um objeto fabricado, como, por exemplo, um livro ou um corta-papel; esse objeto foi fabricado por um artífice que se inspirou num conceito; tinha, como referenciais, o conceito de corta-papel assim como determinada técnica de produção, que faz parte do conceito e que, no fundo, é uma receita. [...] Podemos assim afirmar que, no caso do corta-papel, a essência – ou seja, o conjunto das técnicas e das qualidades que permitem a sua produção e definição – precede a existência...". (SARTRE, **O Existencialismo é um humanismo**, p. 05). A atitude humana que objetiva negar o nada da consciência, a liberdade e a angústia, tem por objetivo instituir uma essência no ser do homem, de tal forma que se institua na existência humana uma natureza imanente e fechada *em-si* mesma com a qual se justifique a existência. Isso implica em transformar a existência humana, que em função do nada da consciência é pura abertura para o mundo, é pura possibilidade de ser, é liberdade de projeto, em um ser *aprioristicamente* determinado e, por isso, lhe é fadado qualquer possibilidade de ser. Se a essência precede a existência, a existência está dada e nada mais é possível ao ser humano, transformado, neste projeto, numa coisa que tem de realizar seu destino previamente traçado por essa natureza já dada. Da mesma forma que o corta-papel já é previamente concebido e com uma função a se realizar dada, se a essência precede a existência na realidade humana, o projeto humano também já está previamente construído, como também nosso projeto cotidiano traçado. Com isso, decreta-se a morte da possibilidade do homem ser qualquer coisa que sua natureza não tenha concebido.

nosso Eu, encarado e descrito como se fosse a *pessoa* do outro. Queremos conservar da intuição primeira aquilo que ela nos entrega como nossa independência e responsabilidade, mas procurando deixar à sombra tudo que há nela da nadificação original: sempre prontos, ademais, para nos refugiar-nos na crença do determinismo, caso tal liberdade nos pese ou necessitemos de uma desculpa.¹⁴¹

Nessa perspectiva, para Sartre, o fato do ser humano ser sua própria angústia, sem dela poder fugir, remete o homem ao mascaramento dessa angústia e a supressão de sua liberdade. Essa atitude, como não podemos nos furtar tanto da liberdade quanto da angústia, só pode se constituir numa atitude de mentira, de engano. Ou seja, é somente no ato de enganar a si próprio que o homem pode desenvolver a crença de que não é angústia e sim, uma essência, um fundamento guiando sua existência.

Sartre chamará esta de atitude de má-fé¹⁴², pois é pela má-fé que o homem pode acreditar na possibilidade da fuga da angústia e da responsabilidade pela sua existência. A despeito disto, o ser humano deve se haver com seu cotidiano, ou seja, indiferente aos acontecimentos do mundo, o homem deve fazer seus projetos rumo ao ser e se haver com sua existência, enfim¹⁴³. Isso fica claro nas palavras de Sartre:

Fugir da angústia e ser angústia, todavia, não podem ser exatamente a mesma coisa: se sou minha angústia para dela fugir, isso pressupõe que sou capaz de me desconcentrar com relação ao que sou, posso ser angústia sob a forma de ‘não sê-la’, posso dispor de um poder nadificador no bojo da própria angústia. Esse poder nadifica a angústia enquanto dela fujo e nadifica a si enquanto *sou angústia para dela fugir*. É o que se chama de *má-fé*.¹⁴⁴

¹⁴¹ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 88.

¹⁴² Vale a pena sublinhar que o conceito de má-fé desenvolvido por Sartre circunscreve-se no cenário da nadificação da consciência, pois é por causa do nada da consciência que a má-fé pode se instaurar como uma atitude desesperada do homem para preencher este nada: “A condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser mais imediato, na infra-estrutura do *cogito* pré-reflexivo, seja o que não é e não seja o que é”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 115). Nesse sentido, a má-fé aparece sob o fundo da negatividade da consciência que proporciona a possibilidade da atitude de má-fé concretizar-se.

¹⁴³ É verdade que, para Sartre, a existência humana é existência no mundo, existência que se funda com o ato interrogativo sobre o ser de si e do mundo. “A ‘má-fé’ descreve o caráter ontologicamente instável da realidade humana, que não é o que é, porque ela deve assumir a todo instante as atitudes e as crenças que implicam suas ações e seu ser-no-mundo”. (WORMSER, **Sartre**, p. 43).

¹⁴⁴ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 89.

É uma atitude de má-fé o homem inventar desculpas para justificar suas escolhas, livrando-se, assim, da responsabilidade pela sua existência, conforme lemos:

Tendo definido a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, consideramos que todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má-fé. [...] A má-fé é, evidentemente, uma mentira, pois dissimula a total liberdade do engajamento. No mesmo plano, direi que tem má-fé, igualmente, aquele que declara que certos valores preexistem a si próprio...¹⁴⁵

É desse modo que Sartre propõe um estudo das atitudes de má-fé, exatamente porque estas atitudes encontram solo fértil na realidade humana:

Não assinalávamos há pouco que, na má-fé, *somos-angústia-para-dela-fugir*, na unidade de uma mesma consciência? Se é possível a má-fé, então é necessário encontrar na mesma consciência a unidade do ser e do não-ser, o ser-para-não-ser. Portanto, a má-fé será o objeto de nossa investigação.¹⁴⁶

E, mais adiante: “Convém escolher e examinar determinada atitude que, ao mesmo tempo, seja essencial à realidade humana e de tal ordem que a consciência volte sua negação para si, em vez de dirigi-la para fora. Atitude que parece ser a *má-fé*”.¹⁴⁷

Logo no início do capítulo da má-fé, em *O Ser e o Nada*, Sartre dá-nos uma definição de má-fé, quando afirma:

Costuma-se iguala-la à mentira. Diz-se indiferentemente que uma pessoa dá provas de má-fé ou mente a si mesma. Aceitemos que má-fé seja mentir a si mesmo, desde que imediatamente se faça distinção entre mentir a si mesmo e simplesmente mentir.¹⁴⁸

¹⁴⁵ IDEM, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 19.

¹⁴⁶ IDEM, *O Ser e o Nada*, p. 91.

¹⁴⁷ Ibid., p. 93.

¹⁴⁸ Ibid., p. 93.

É preciso sublinhar, conforme as palavras de Sartre, as diferenças entre má-fé – mentir a si mesmo – e mentira, porque, lembremos, a atitude de má-fé está circunscrita dentro de uma problemática antropológica – do vazio da consciência nadificada pela interrogação – e não da teoria do conhecimento. Enquanto que a mentira recai sobre o fundo de uma transcendência, pois tem como horizonte os objetos transcendentais à consciência: “...a mentira não põe em jogo a infra-estrutura da consciência presente; todas as negações que a constituem recaem sobre objetos que, por esse fato, são expulsos da consciência...”,¹⁴⁹ a má-fé tem como cenário a própria interioridade da consciência, pois a mentira da má-fé é uma mentira da consciência para a própria consciência. Em outras palavras, é a própria consciência nadificada que mente para si mesma. Nesse sentido, enquanto na mentira temos a dualidade do enganado e do enganador, pois é um objeto ou uma ‘verdade’ que gravita entre eles, na má-fé esta dualidade desaparece, acarretando, então, a unidade indissociável entre o enganador e o enganado. Na má-fé, “eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe, neste caso, a dualidade do enganador e do enganado. A má-fé implica por essência, ao contrário, a unidade de *uma* consciência”.¹⁵⁰ Mais à frente, lemos:

Segue-se primeiramente que aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu enquanto enganador, devo saber a verdade que é-me disfarçada enquanto enganado. Melhor dito, devo saber muito precisamente essa verdade, *para* poder ocultá-la de mim com o maior cuidado; e isso se dá não em dois momentos diferentes da temporalidade – o que, a rigor, permitiria restabelecer um semblante de dualidade – mas na estrutura unitária de um só projeto.¹⁵¹

Ora, a verdade é que a atitude de má-fé objetiva esconder de si mesma, precisamente, o nada da consciência. Quer dizer, a má-fé é uma atitude de fuga de si mesmo, isto é, uma fuga daquilo que não se pode fugir, do nada da consciência: “O ato primeiro da má-fé é para fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é”.¹⁵² Portanto, a má-fé é uma atitude de negatividade de si para si mesmo: “Nota-se, de fato, o uso que a má-fé pode fazer desses

¹⁴⁹ Ibid., p. 93.

¹⁵⁰ Ibid., p. 94.

¹⁵¹ Ibid., p. 94.

¹⁵² Ibid., p. 118.

juízos tendentes a estabelecer que eu não sou o que sou”.¹⁵³ Ou seja, a atitude de má-fé aparece sob o fundo do drama do nada da consciência, uma vez que o homem deve se constituir enquanto ser, porém, ao modo do não-ser. Como o sujeito tem de ser a maneira do não-ser, a atitude de má-fé surge como o meio pelo qual o homem realiza o seu projeto de ser, contudo sem se eximir da possibilidade do não-ser. Assim, em última instância, a má-fé visa a morte de possibilidade de qualquer nadificação se instalar na consciência. É nesse sentido a afirmação sartreana:

Não pode dar-se o mesmo caso da má-fé, se esta, como dissemos, é mentir para si mesmo. Por certo, para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável.¹⁵⁴

O fato é que a existência humana não se satisfaz com a realidade de nadificação da consciência, pois sempre acreditou, de acordo com a milenar tradição cristã e/ou filosófica, em conteúdos que estejam presentes na consciência encobrendo este nada. A atitude de má-fé vem, exatamente, preencher este nada da consciência humana.

A atitude de má-fé aparece sob o fundamento de aniquilação da liberdade e da angústia, porque agindo de má-fé, o homem mente a si mesmo acreditando ser um ser com fundamentos e valores que nortearão seu projeto. Nesse sentido, a má-fé aniquila o próprio ser do ser humano enquanto liberdade, já que rouba a possibilidade de ser sua escolha. Ora, conforme vimos, é pelo nada da consciência que o homem define-se pela liberdade de escolha, ou seja, o nada de ser proporciona ao homem a liberdade de ser. Nesse cenário, a atitude de má-fé corrompe com a possibilidade de ser, pois instala no homem um ser que lhe impossibilita de ser qualquer coisa diferente dele mesmo. Sobre isto, n’*O Existencialismo é um Humanismo*, declara Sartre: “...se eu nasço covarde, posso viver em perfeita paz, nada posso fazer, serei covarde a vida inteira, o que quer que eu faça; se eu nasço herói, também viverei inteiramente tranqüilo, serei herói durante a vida toda, beberei como um herói, comerei como um herói”.¹⁵⁵ Dessa forma, o ser herói ou covarde gruda no

¹⁵³ Ibid., p. 103.

¹⁵⁴ Ibid., p. 94.

¹⁵⁵ IDEM, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 14.

ser nadificado, corrompendo com sua nadificação e impossibilitando o homem de ser qualquer coisa a não ser herói ou covarde, por exemplo.

Por outro lado, a má-fé aniquila, igualmente, a angústia enquanto um habitante da consciência. Como vimos, a angústia aparece sob o fundo de nadificação da consciência, uma vez que o nada da consciência implica na ausência de qualquer fundamento, regra, lei ou valor que atue *a priori* nas escolhas. Isto implica no fato de toda escolha ser livre e autônoma no caminho a seguir, sendo destituída qualquer possibilidade de conteúdo na consciência que sinalize ou direcione as escolhas. Assim, a má-fé corrompe com a angústia, pois, na má-fé, institui um ser em seu ser nadificado e este ser preenche o nada da consciência passando a ser um guia nas escolhas, de tal forma que, este ser dotado de sentido, de valor e de crenças, passa a atuar, fundado neste ser, com valores e sentidos que jogam um facho de luz nas escolhas. Isso implica na crença em justificativas para as escolhas. Em outras palavras, o homem, na má-fé, encontrou desculpas para sua existência.

No *O Ser e o Nada*, Sartre traz um exemplo de atitude de má-fé quando declara

Eis, por exemplo, o caso de uma mulher que vai a um primeiro encontro. Ela sabe perfeitamente as intenções que o homem que lhe fala tem a seu respeito. Também sabe que, cedo ou tarde, terá de tomar uma decisão. Mas não quer sentir a urgência disto: atém-se apenas ao que de respeitoso e discreto oferece a atitude do companheiro. Não a apreende como tentativa de estabelecer os chamados ‘primeiros contatos’, ou seja, não quer ver as possibilidades de desenvolvimento temporal apresentadas por essa conduta: limita-se ao que é no presente, só quer interpretar nas frases que ouve o seu sentido explícito, e se lhe dizem ‘eu te amo muito’, despoja a frase de seu âmagô sexual: vincula aos discursos e à conduta de seu interlocutor significações imediatas, que encara como qualidades objetivas. O homem que fala parece sincero e respeitoso, como a mesa é redonda ou quadrada, o revestimento da parede é azul ou cinzento¹⁵⁶

¹⁵⁶ IDEM, *O Ser e o Nada*, p. 101.

E, mais além, Sartre conclui seu exemplo: “E, entretanto, realizou-se o divórcio entre corpo e alma: a mão repousa inerte entre as mãos cálidas de seu companheiro, nem aceitante, nem resistente – uma coisa”.¹⁵⁷

No *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre também nos dá um exemplo de como o homem, para fugir de sua responsabilidade pela sua existência, joga para fora de si a responsabilidade pelas escolhas que fez e as que deixou de fazer:

Freqüentemente, elas (as pessoas) dispõem de um único recurso para suportar a sua miséria, e é o de pensar o seguinte: ‘As circunstâncias estavam contra mim; eu valia muito mais do que aquilo que fui; é certo que não tive nenhum grande amor ou nenhuma grande amizade, mas foi porque não encontrei um homem ou uma mulher dignos de tal sentimento; se não escrevi livros muito bons, foi porque não tive tempo livre suficiente para fazê-lo; se não tive filhos a quem me dedicar, foi porque não encontrei o homem com quem teria podido construir a minha vida. Permaneceram, portanto, em mim, inutilizadas e inteiramente viáveis, uma porção de disposições, de inclinações, de possibilidades que me conferem um valor que o simples conjunto de meus atos não permitem inferir’.¹⁵⁸

Nestes dois exemplos de má-fé, podemos encontrar um elemento em comum às duas atitudes, a saber, o fato de que o homem usa de um certo tipo de expediente em suas ações para justificar sua própria ação; ou seja, o ser humano mente para si mesmo, acreditando que existe uma desculpa para a escolha feita. Desse modo, a má-fé constitui-se numa fuga do homem frente a si mesmo, uma fuga de si frente ao si nadificado pela interrogação sobre si. Isto é, a má-fé emerge como resposta desesperada frente ao nada de ser, é defesa da própria consciência diante do não-ser da consciência¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Ibid., p. 102.

¹⁵⁸ IDEM, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 13. (Entre parênteses é nosso).

¹⁵⁹ A consciência se defende de si mesma agindo de má-fé, ou seja, enganando a si mesma: “Do que toda consciência se defende? Resposta: de sua própria *inconsistência*. Pois, nós vimos que a consciência não tem por ela mesma jamais a consistência de uma coisa. [...] Isto quer dizer que, nós já vimos, eu não posso aproveitar em mim um nada de ser: eu não sou nada, eu posso somente ser possibilidades que eu não posso apanhar em ultrapassamento, e que eu devo constantemente sustentar a existência. Isto é, então, uma consistência fantasma que a consciência tende dar a sua liberdade pela má-fé, para se preservar de uma inconsistência essencial que se revela a ela na angústia”. (WETZEL, *La mauvaise-foi: Analyse*, p. 81).

Nesse panorama, a má-fé objetiva instituir um ser no ser nadificado do homem, de forma que este ser, proveniente da atitude de má-fé, passe a se constituir na “verdade” para o ser humano que à luz deste ser, faça suas escolhas e realize seus projetos. Porém, o homem não é esta ficção criada; pelo contrário, o homem é seu próprio nada que deve se realizar em sua total liberdade de escolha no bojo da angústia constituidora da sua existência. Em última instância, a atitude de má-fé visa instituir, em nossa consciência nadificada, um ser que assume a forma de uma identidade que, por um lado, solapa com o nada e, conseqüentemente, com a liberdade e a angústia; e por outro, emerge como a luz que ilumina as escolhas. Assim, se a má-fé institui um ser no ser humano, é fundado neste ser de má-fé que todas as atitudes, escolhas e projetos que o homem faz tomarão forma. Em síntese, se o homem assume, de má-fé, o ser cristão, por exemplo, todas as escolhas e projetos estarão fundados nas premissas valorativas desta identidade, o que limita a possibilidade daquilo que pode ser feito para além desta identidade.

Tomemos um outro exemplo de má-fé trazida por Sartre em *O Ser o Nada*, exemplo com o qual faremos a reflexão sobre a temática da má-fé e a educação. A proposição com a qual trabalharemos este assunto vincula-se à idéia de que a educação, ao propor fundamentar um ser no sujeito, acaba por instituir uma identidade na consciência nadificada da existência humana. Isto se caracteriza pela busca desesperada da consciência, na atitude de má-fé, de uma coincidência consigo mesma¹⁶⁰. Esta identidade, por sua vez, desempenha o mesmo papel da má-fé, pois assume a forma de um fundamento, lei ou valor, enfim, de conteúdos instituídos na consciência que servem de guia para as escolhas. Nesse sentido, a educação corrompe tanto a liberdade do homem quanto sua angústia existencial. Vejamos o exemplo do garçom:

Vejamos este garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos demais e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se,

¹⁶⁰ Sobre a má-fé ser uma busca pela coincidência consigo mesma, citamos: “Esta dupla propriedade é vazio como *mal-estar*, porque o homem rapidamente esquarteja seus dois planos e não pode jamais coincidir consigo mesmo. Mas ela é também vazio dentro da *complacência*, porque o homem pode confundir à vontade seus dois planos, e pode *jogar* sua não coincidência com ele mesmo. A má-fé é, então, ao mesmo tempo, mal-estar e complacência, porque ela é ao mesmo tempo não-coincidência consigo mesmo e tentativa mentirosa de reconciliar consigo mesmo”. (WETZEL, **La mauvaise-foi: Analyse**, p. 85).

tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de funâmbulo, mantendo-a em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda a sua conduta parece uma brincadeira. Empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas. Brinca e se diverte. Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: brinca de *ser* garçom. Nada de surpreendente: a brincadeira é uma espécie de demarcação e investigação. A criança brinca com seu corpo para explorá-lo e inventaria-lo, o garçom brinca com sua condição para *realizá-la*.¹⁶¹

Podemos encontrar, nesta passagem da obra sartreana, elementos que caracterizam uma atitude de má-fé, especificamente no aspecto de constituição de um ser, o ser-garçom. Dessa maneira, esta é uma atitude de má-fé, uma vez que o ser-garçom constitui-se num ser e sobrepõe-se ao ser nadificado da consciência, instituindo nela uma identidade para além de toda possibilidade de ser da consciência. Dito de outra forma, o ser-garçom desempenha um papel regulador das ações desta consciência que assumiu, de má-fé, este ser, sendo que o ser-garçom passa a ser o ser desta consciência e impõe, a ela, premissas valorativas do garçom como critério para julgar o mundo, para fazer suas escolhas ou para realizar seu projeto existencial. Assim, o garçom cola na consciência nadificada do ser humano, tornando estéril qualquer possibilidade de ação que não tenha o ser-garçom como critério e medida para a vida humana. Além disso, o ser-garçom cola na consciência desse sujeito numa tal compressão de ser que o sentido do mundo é apreendido pelo filtro do ser-garçom.

Se nós entendermos a educação como o processo pelo qual se fundamenta uma subjetividade na consciência, é a partir deste entendimento que podemos interpretá-la como o assumir o papel de propagadora da má-fé. Parece-nos que o processo educacional tem, como um dos seus objetivos, a instituição de um ser no educando, ou seja, é pela educação que o ser emerge e se institui no bojo do ser humano. Na medida em que a educação é, em sua etimologia, o ato de levar a pessoa de um lugar para outro, isto implica em conduzir o educando do não-ser para o ser. Tomemos, por exemplo, a educação técnica

¹⁶¹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, pp. 105/106.

profissionalizante, ou mesmo, o ensino em nível de graduação. Encontramos nesses processos educativos a formação de um ser, o ser técnico em enfermagem ou o ser advogado, por exemplo. Assim, a educação institui um ser na pessoa, um ser que assume a forma de identidade que cola na existência de tal maneira que a pessoa vê e interpreta o mundo, faz suas escolhas e realiza seus projetos sob a guarda deste ser. Então, o mundo é sempre visto a partir dos olhos desta identidade de ser advogado, por exemplo. Logo, o mundo é mundo-para-ser-visto-pelo-ser-do-advogado.

Como a existência que “é” garçom, brinca de ser este ser, isto é, brinca de ser garçom porque, na verdade, ele é a nadificação de sua própria consciência, o ser-advogado também brinca de ser advogado. Se o garçom age de má-fé, pois mente para si mesmo ao assumir o ser-garçom, o advogado, também, age de má-fé ao assumir a identidade de ser advogado. Dessa forma, a educação, ao instituir o ser-advogado nesta existência nadificada, obriga-a desempenhar o papel de advogado, quer dizer, a propagar uma série de rituais inerentes a este ser, então, o próprio ser do ser humano se mistura e se confunde com o ser-advogado. Com a instituição de uma identidade no ser humano, a educação monta o grande palco em que se dará a representação, na vida real, da atitude de má-fé, no sentido de que o ser humano, diante do nada de sua consciência e do fato de que não é advogado pois se encontra apenas sob a pele do advogado, tem que se agarrar neste ser advindo pela educação, visto que ele é este personagem, numa atitude desesperada de preenchimento deste nada, deste “verme”¹⁶² que habita nossa consciência.

Conforme assinalamos anteriormente, a educação, ao instituir um ser na existência, portanto, trazer a atitude de má-fé ao ser humano, realiza o processo inverso da nadificação da consciência, pois a educação institui o ser no não-ser, enquanto a existência institui o não-ser no ser. Vejamos melhor. O nada da consciência não pode ter origem no próprio nada, já que do nada, nada se origina. Assim, é somente da plenitude que o nada pode advir, ou seja, o nada da consciência só pode se originar do Em-si, plena positividade:

¹⁶² Sobre a correspondência feita por Sartre entre o nada de ser da consciência com o verme, lemos: “O nada não pode nadificar-se a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 64).

Compreendemos que não se podia conceber o Nada *fora* do ser, nem como noção complementar e abstrata, nem como meio infinito onde o ser estivesse em suspenso. É preciso que o nada seja dado no miolo do Ser para que possamos captar esse tipo particular de realidades que denominamos Negatividades.¹⁶³

Ora, se o nada advém do Ser, e “... o homem apresenta-se, ao menos neste caso, como um ser que faz surgir o nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não-ser”,¹⁶⁴ e “...o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo”,¹⁶⁵ logo, o homem era a plenitude da qual o nada se originou. De outra maneira, a realidade humana era o Em-si que, pela interrogação e busca do ser, decaiu do Em-si para o Para-si, ou de plenitude para o nada:

O Em-si é, para perder-se em Para-si. Em suma, o ser é e não pode senão ser. Mas a possibilidade própria de ser – a que se revela no ato nadificador – é ser fundamento de si como consciência pelo ato sacrificial que o nadifica; o Para-si é o Em-si que se perde como Em-si para fundamentar-se como consciência.¹⁶⁶

Dessa forma, o processo de constituição da existência humana, através da emergência da consciência, funda-se na premissa da negação de todo ser para instaurar o não-ser no ser. A realidade humana é a insuficiência de todo ser que, por sua vez, aparece como um mito. Se a existência humana se caracteriza como um “ser das lonjuras”¹⁶⁷, esta existência é a distância que a separa de qualquer possibilidade de ser. Essa distância inerente ao ser humano é, precisamente, o Nada do ser. Por fim, vale sublinhar que, a existência humana se caracteriza como uma existência dotada de uma consciência, ou que a consciência é o ser da realidade humana. Se a consciência é o nada que permeia a nossa existência, então, o homem é homem pelo nada de seu ser. Agora, se o homem fosse um ser, ao modo do ser-Em-si, não se constituiria enquanto realidade humana, mas enquanto uma realidade fechada em si mesma, opaca, maciça e densa, sem qualquer abertura para o mundo.

¹⁶³ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 64.

¹⁶⁴ Ibid., p. 66.

¹⁶⁵ Ibid., p. 67.

¹⁶⁶ Ibid., p. 131.

¹⁶⁷ Conforme as palavras de Sartre: “O homem se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte: o homem é ‘um ser das lonjuras’”.(SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 59).

Pois bem, é exatamente esta perspectiva que a educação traz em seu bojo, quando ela realiza o caminho inverso daquele realizado pela realidade humana, ou seja, emergindo o ser no não-ser. A educação se propõe a fundamentar uma subjetividade no sujeito nadificado, ela se propõe em instituir um ser no não-ser, um ser no nada. Dessa maneira, a fundamentação da realidade humana, pela educação, visa corromper com a própria realidade humana pois afeta o nada do ser, afeta a consciência, aquilo que proporciona abertura para o mundo.

Voltando ao nosso exemplo do ser-advogado, observamos que o ser que constitui o advogado emergir do não-ser, que era a realidade humana. Assim, a educação assume a função de uma instância instituidora da atitude de má-fé, pois o sujeito formado em seu ser, passa a acreditar que este ser, trazido pela educação, é o seu próprio ser, ao modo do “Eu sou advogado” ou “Eu sou médico”, esquecendo-se que sua realidade é uma existência nadificada em seu próprio ser. Nesse sentido, a educação é a negação do não-ser da realidade humana, ou seja, a educação é a negação de toda a abertura da consciência para o mundo, a negação de toda possibilidade de pergunta pelo ser, pois o ser está dado no não-ser.

Podemos dizer, então, que a educação, ao propor este percurso perverte a máxima existencialista de que a existência precede a essência na medida em que ela se propõe instituir um ser na realidade humana com o qual o homem deverá se projetar no mundo. Em outras palavras, a educação, ao instituir o ser-advogado, por exemplo, institui uma essência na existência humana, ou um conteúdo em sua consciência, cuja essência de ser-advogado passará a se constituir na realidade interior deste sujeito e servirá de referencial teórico para a elaboração e concretização dos seus projetos. Dessa forma, o ser-advogado, instituído pela educação, se constitui numa essência com a qual a existência deve se deparar no seu ser-no-mundo.

A atitude de má-fé caracteriza-se, fundamentalmente, pela instituição do ser na consciência nadificada do homem, ou a mesma coisa, a atitude de má-fé é aquela que instaura na consciência nadificada um ser, o ser-garçom, por exemplo, ao modo do ser-Em-si. Assim, a má-fé é a negação do conceito de consciência como *é o que não é e não é o que*

é ou, como afirmamos anteriormente, a emergência do ser no não-ser da consciência¹⁶⁸. Relembremos o exemplo, já citado, para ilustrar uma atitude de má-fé, em que a mulher vai ao primeiro encontro acreditando na sinceridade, tanto de seus sentimentos como os do companheiro. Para Sartre, esta mulher está de má-fé, pois o modo de seu ser é não ser pureza de sentimento, a despeito dela acreditar na mentira, para si mesma, do amor pelo rapaz com quem vai se encontrar. Além do mais, a atitude desta mulher também é de má-fé, pois o Em-si (amor, por exemplo) emergiu sobre seu Para-si:

Diremos que esta mulher está de má-fé. Mas, em seguida, veremos que recorre a vários procedimentos para nela se manter. Desarmou as ações do companheiro, reduzindo-as a não ser mais do que são, ou seja, a existir à maneira do Em-si.¹⁶⁹

Mais adiante, lemos: “E qual o objetivo da má-fé? Fazer com que eu seja o que sou à maneira do ‘não ser o que se é’, ou não ser o que sou, à maneira do ‘ser o que se é’”.¹⁷⁰ E, enfim, no final do capítulo da má-fé, encontramos a intrínseca relação da má-fé com o Em-si, quando afirma Sartre:

Fugindo através ‘não ser o que se é’, o Em-si que eu não sou sobre o modo de ser o que não é, a má-fé, que se nega como má-fé, visa o Em-si que eu não sou à maneira do ‘não ser o que não se é’. Se a má-fé é possível, é porque ela é ameaça imediata e permanente de todo projeto do ser humano, ao fato da consciência esconder em seu ser um risco permanente de má-fé.¹⁷¹

¹⁶⁸ Segundo Sartre, a atitude de má-fé não pode advir da instância do Em-si, pois o Em-si é pleno de si mesmo, é densidade extremada, é maciço, portanto, não lhe cabe qualquer coisa que não seja o si mesmo: “Se o homem é o que é, a má-fé será definitivamente impossível e a franqueza deixará de ser seu ideal para tornar-se seu ser”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 105). A má-fé somente pode advir naquele ser que é falta de ser, ou seja, de um ser faltoso de si mesmo, um ser cheio de nada. Dessa forma, a atitude de má-fé é eminentemente uma atitude humana que busca, motivado pelo nada de seu ser, um ser que preencha este buraco na existência.

¹⁶⁹ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 102.

¹⁷⁰ Ibid., p. 113.

¹⁷¹ Ibid., p. 118.

A associação da má-fé com o Em-si se dá, mais explicitamente, segundo Sartre, na análise da atitude da sinceridade¹⁷², pois é na sinceridade, presume-se, o lugar em que o homem é o que é à maneira do Em-si: “Ser sincero, dizíamos, é ser o que se é”.¹⁷³ E, numa outra passagem, encontramos, de forma mais incisiva, o mesmo conceito:

Mas só nos interessa agora a sinceridade que visa a si mesma na imanência presente. Qual seu objetivo? Fazer com que eu confesse o que sou para coincidir finalmente com meu ser; em suma, fazer-me à maneira do Em-si o que sou à maneira do ‘não ser o que sou’. Seu postulado é que, no fundo, já sou à maneira do em-si que hei de ser. Assim, encontramos no fundo da sinceridade um incessante jogo de espelho e reflexo, perpétuo trânsito do ser que é o que é ao ser que não é o que é – e, inversamente, do ser que não é o que é ao ser que é o que é.¹⁷⁴

A partir disto, podemos afirmar que a atitude de má-fé constitui-se, enquanto má-fé, na perspectiva de instituir uma identidade na existência humana que, ao contrário disto, é ausência de qualquer ser e de qualquer identidade.

Neste caso, não podemos nos interrogar se o mesmo esquema teria validade para a educação? Ou, a educação, pela instrução, visaria instituir uma identidade nesta consciência fraturada de todo ser e estaria promovendo a sinceridade no bojo da realidade humana, na medida em que ela se propõe instituir um ser no não-ser do homem? Em outras palavras, a educação estaria visando a sinceridade, pois objetiva formar uma subjetividade na interioridade humana, de tal forma que nesta subjetividade coexistiria o ser o que se é ao modo de não-ser o que se é, ou seja, a educação ao instituir uma subjetividade instauraria a

¹⁷² Devemos aqui esclarecer que, para Sartre, a atitude de sinceridade é, em sua totalidade, é análoga a má-fé, ou seja, a sinceridade está no mesmo campo da má-fé, pois é na sinceridade que se dá, de forma mais clara, a emergência do Em-si na consciência nadificada do ser humano. Assim, sinceridade, Em-si e má-fé encontram-se na encruzilhada da atitude humana no mundo: “Com efeito, a sinceridade mostra-se como exigência e, portanto, não é *estado*. Mas que ideal se busca nesse caso? É necessário que o homem não seja *para si* senão o que é. Em suma, que seja plena e unicamente o que é. Porém, não é precisamente essa a definição do Em-si, ou, se preferimos, o princípio de identidade?” (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 105). Mais adiante, lemos: “Então, o que é a sinceridade senão precisamente um fenômeno de má-fé?” (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 110)”, e “Assim, a estrutura essencial da sinceridade é igual à da má-fé, uma vez que o homem sincero se faz o que é *para não sê-lo*. Isso explica a Verdade reconhecida por todos, de que podemos chegar à má-fé por sermos sinceros”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 112), e, finalmente: “Assim, para que a má-fé seja possível, é necessário que a própria sinceridade seja de má-fé”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp. 114/115).

¹⁷³ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 109.

¹⁷⁴ Ibid., p. 113.

sinceridade na interioridade humana – ser o que se é – negando o não-ser de nossa consciência – nadificação da consciência?

Fundado no referencial teórico de Sartre, podemos interpretar a educação como um modelo de adequação de um ser no não-ser do homem, exatamente porque o objetivo do processo educacional é a fundamentação de uma subjetividade no homem. Essa subjetividade cola na consciência de tal forma que não pode se desgarrar dela. A educação forma e modela na consciência, que é abertura para o mundo, numa consciência com um ser, com um conteúdo. Assim, a educação compromete tanto a premissa básica do princípio de intencionalidade, pois a instituição de uma subjetividade na consciência impossibilita-a de ser abertura para o mundo, na medida em que a sua abertura para o mundo será uma abertura desde um ponto de vista de uma subjetividade já instituída. Ou seja, a educação, ao instituir um ser em nossa consciência denota, com isso, a impossibilidade da consciência abrir-se para o mundo, a menos que esta abertura esteja alinhada com este ser instituído, assim, todo o mundo se apresenta a esta consciência subjetivizada de uma forma fechada. Por exemplo, quando, na mesma linha do exemplo sartreano do garçom, a educação institui o ser-advogado na consciência nadificada. A abertura desta consciência, subjetivizada pela educação no ser-advogado, está completamente comprometida, pois o mundo todo aparecerá a ela sob o prisma desta subjetividade, de modo que, as relações entre as pessoas, por exemplo, serão vistas desde o olhar desta subjetividade, que é o ser-advogado; o universo é um universo aberto para uma consciência que é abertura decodificada para este universo, decodificada com os olhos do ser-advogado que permeia a consciência. Assim, o em-si não é mais um em-si pleno de si mesmo, mas é um em-si-para-um-para-si que o preenche com sua subjetividade já instituída. Retornando ao nosso exemplo, o universo não é um em-si pleno de si mesmo, mas é um em-si-para-um-para-si, ou no mesmo sentido, para esta subjetividade instituída pela educação que é o ser-advogado.

Por outro lado, se a educação corrompe com o princípio da intencionalidade, pois compromete a abertura da consciência para o mundo, tornando esta abertura sempre parcial e com uma determinada visada sobre o ser das coisas, a educação, ao instituir um ser no não-ser da realidade humana, compromete, também, a decorrência que Sartre irá apontar sobre o princípio de intencionalidade, que é exatamente, a não presença de conteúdos na consciência. Conforme vimos, sendo a consciência abertura para o mundo, todo o mundo

está fora da consciência, ou seja, ela é vazia de qualquer ser, não tem conteúdos. A educação, nesse sentido, ao propor fundamentar uma subjetividade na consciência irá preenchê-la consciência com um conteúdo que é estranho a ela. Esse conteúdo, que a educação visa instituir na consciência humana, assume a forma de um Eu, de um Ego que irá caracterizar o ser desse ser humano. Pelo processo de formação instituído pela educação, o sujeito visa, como fim a ser alcançado uma identidade que o caracterize, enquanto uma subjetividade particular, e o permita consagrar-se ao modo do ser-em-si: “Eu sou garçom”, ou “Eu sou advogado”. É esse *ser* alguma coisa, instituído pela educação, que caracteriza como conteúdo da consciência. Esse conteúdo formado na consciência impossibilita-a de ser abertura para o mundo, pois esta abertura, conforme vimos, será sempre parcial, uma “entreabertura”, pois uma certa visada do sujeito sobre o mundo estará presente nesta abertura; é este conteúdo da consciência que a torna opaca, perdendo sua translucidez; é esse conteúdo, enfim, que impregna a consciência de conceitos pré-determinados por essa subjetividade, de tal modo que o mundo é um mundo visado com as lentes dessa subjetividade.

Ora, se a educação age de má-fé ao propor instituir uma identidade ou uma subjetividade no ser nadificado do homem, ao modo do “Eu sou garçom”, esse processo, parece-nos, está condenado ao fracasso, pois é estéril o processo de fundamentação da consciência no sentido de que, é somente pela má-fé ou, pela mentira a si mesmo que esse processo se funda. A prova mais cabal de que o nada infesta a realidade humana e a instituição de um ser, neste ser nadificado, é um processo fadado ao fracasso, é o fato de que o homem é consciência¹⁷⁵ desse dever-ser propagado pela má-fé. Assim, se ele é

¹⁷⁵ Conforme a afirmação sartreana: “Mas o homem é o que é? E, de modo geral, como se pode ser o que se é, quando se é como consciência de ser? Se a franqueza ou sinceridade é valor universal, resulta que sua máxima ‘é preciso ser o que se é’ não serve apenas de princípio regulador dos juízos e conceitos pelos quais expresso o que sou. Não formula só um ideal do conhecer, mas um ideal de ser; propõe como protótipo do ser uma absoluta adequação do ser consigo mesmo. Nesse sentido, é preciso que *nos façamos ser* o que somos. Mas que *somos*, afinal, se temos obrigação constante de nos fazermos ser o que somos, se nosso modo de ser é dever ser o que somos?” (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 105). E, mais adiante, lemos: “Por outro lado, minha própria consciência não me aparece em seu ser como a consciência do outro. Ela é porque se faz, pois seu ser é consciência de ser [...] o que significa, uma vez mais, que está habitada pelo ser, mas não é o ser: *ela não é o que é*”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 109). A premissa de que o ser do homem implica a consciência desse ser é coerente com o princípio da própria fenomenologia de que toda consciência é consciência de alguma coisa. Porém, ser consciência de coisa significa não ser esta coisa, pois no ser consciência de coisa está presente a distância da consciência com esta coisa. Só assim pode-se ser consciência de coisa. Se a educação propõe instituir um ser no sujeito, a consciência desse sujeito será sempre distância desse ser proposto pela educação, o que acarreta a esterilidade no processo da educação em instituir um ser no ser humano.

consciência de ser garçom, por exemplo, isto significa que ele não é garçom, pois o ser-garçom lhe escapa em todo momento¹⁷⁶. Se a educação visa fundamentar uma subjetividade na existência, ao modo do ser-advogado, por exemplo, isto implica que o homem é consciência de ser-advogado, o que acarreta, necessariamente, no fato de não ser advogado, mas que o ser-advogado é uma miríade apenas projetada como um vir-a-ser. Vejamos nas palavras de Sartre:

Ter por ideal o ser das coisas não será confessar ao mesmo tempo que esse ser não pertence à realidade humana e o princípio de identidade, longe de ser um axioma universalmente universal, não passa de princípio sintético que desfruta de universalidade apenas regional? Assim, para que conceitos de má-fé possam iludir, ainda que por um instante, e a franqueza dos ‘corações puros’ possa ter valor de ideal para a realidade humana, é preciso que o princípio de identidade não represente um princípio constitutivo da realidade humana – e que a realidade humana não seja necessariamente o que é, e possa ser o que não é.¹⁷⁷

A partir disto, fica fadado ao fracasso as atitudes de má-fé que a existência humana constrói para fugir da sua condição de ser nadificado, como, por exemplo, a atitude de má-fé do garçom:

Acontece que, paralelamente, o garçom não pode ser garçom, de imediato e por dentro, à maneira que esse tinteiro é tinteiro, esse copo é copo. Não que não possa formar juízos reflexivos ou conceitos sobre sua condição. Sabe muito bem o que esta ‘significa’: obrigação de levantar-se às cinco, varrer o chão do café antes de abrir, ligar a cafeteira, etc. Conhece os direitos contidos nessa condição: gorjeta, direitos sindicais, etc. Mas todos esses conceitos, juízos remetem ao transcendente. São possibilidades abstratas, direitos e deveres conferidos a um ‘sujeito de direito’. E é exatamente o sujeito que *devo ser* e não sou.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Conforme a passagem de *O Ser e o Nada*, em que lemos: “Se me faço triste, significa que não *sou* triste: o ser da tristeza me escapa pelo ato e no ato mesmo pelo qual me afeto dela. O ser-Em-si da tristeza infesta perpetuamente minha consciência (de) ser triste, mas como valor que não posso realizar, sentido regulador de minha tristeza, e não como sua modalidade constitutiva”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 108).

¹⁷⁷ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 105.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 106.

Se a atitude de má-fé objetiva instituir um ser na consciência nadificada do homem, e este ser assume a forma de uma identidade no homem ao modo do princípio de identidade do Em-si; se a atitude de má-fé, com este propósito de instituir uma identidade no homem, institui, na verdade, um conteúdo negador do princípio da fenomenologia e uma opacidade que vela toda abertura para o mundo, esta atitude está fadada ao fracasso, então o projeto da educação que constitui, entre outras coisas, em fundamentar a subjetividade do homem também é uma atitude de má-fé e está, igualmente, fadada ao fracasso, pois como vimos, a atitude de má-fé traz em seu interior o próprio germe do fracasso. Cito Sartre:

Assim, neste caso, a má-fé exige que eu não seja o que sou¹⁷⁹, quer dizer, que haja uma diferença imponderável a separar o ser do não-ser no modo de ser da realidade humana. Mas a má-fé não se limita a negar as qualidades que possuo, a não ver o ser que sou: tenta também me constituir como sendo o que não sou¹⁸⁰. Capta-me positivamente, como corajoso, não o sendo. E isso só é possível, repetimos, se eu for o que não sou, ou seja, se o não-ser, em mim, não tiver ser sequer a título de não-ser.¹⁸¹

A existência que assume pelo processo de formação, o ser-advogado assume-o de má-fé e somente de má-fé pode sustentar este ser em seu ser nadificado. Assim, a educação ensina-o a agir como ser-advogado, o modo de falar e de vestir, como se comportar, o que fazer em cada situação, enfim, ensina as atitudes inerentes e os trejeitos do ser-advogado, inclusive, podemos dizer, como um advogado vê e percebe o mundo que o cerca, sua ideologia, suas idéias e conceitos:

Com a má-fé aparecem uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos; e esse mundo de má-fé que de pronto cerca o sujeito, tem por característica ontológica o fato de que, nele, ‘o ser é o que não é e não é o que é’.¹⁸²

¹⁷⁹ Que eu não seja a consciência nadificada que estou fadado a carregar como meu ser.

¹⁸⁰ Tenta me constituir como advogado, por exemplo, uma vez que não sou advogado.

¹⁸¹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 114.

¹⁸² *Ibid.*, p. 116.

Porém, se a educação visa, entre outras coisas, instituir este ser-advogado, ela somente pode fazê-lo se ao sujeito for conferido o dever-ser isto, o que significa que ele não é isto, pois todo dever-ser e toda consciência de ser implica em não ser este ser que se almeja. Logo, somente de má-fé o homem pode sustentar este ser instituído pela educação.

Se a existência humana não pode ser este ser instituído pela educação, pois em todo ser está implícito a consciência desse ser e, portanto, a impossibilidade de ser este ser instituído, o homem pode, dentro do enganar a si mesmo que a má-fé impõe, representar esta miragem que de má-fé constrói:

Sobretudo, não há medida comum entre o ser da condição e o meu. A condição é uma ‘representação’ para os outros e para mim, o que significa que só posso sê-la em *representação*. Porém, precisamente, se represento, já não o sou: acho-me separado da condição tal como o objeto do sujeito – separado *por nada*, mas um nada que dela me isola, impede-me de sê-la, permite-me apenas *julgar sê-la*, ou seja, imaginar que sou.¹⁸³

Além de somente ser concedido ao homem a prerrogativa de se imaginar ser este ser que, de má-fé, se assume ou se institui, só pode representar teatralizando este ser:

Por mais que se cumpram as funções de garçom, só posso ser garçom de forma neutralizada, como um ator interpreta Hamlet, fazendo mecanicamente *gestos típicos* de meu estado e vendo-me como garçom imaginário através desse gestual tomado como ‘analogon’.^{184 185}

¹⁸³ Ibid., 106/107.

¹⁸⁴ Conforme a conclusão d’*O Imaginário*: “Durante uma percepção qualquer, muitas intenções vazias dirigem-se, a partir de elementos presentemente dados do objeto, a outras faces e outros elementos do objeto que não se descobririam ainda ou que não se descobrem mais para nossa intuição. Por exemplo, os arabescos do tapete que eu considero só são dados à minha intuição em parte. Os pés da poltrona que está colocada em frente à janela dissimulam certas curvas, certos desenhos. No entanto, eu apreendo esses arabescos escondidos como *existindo presentemente*, ainda que velados, mas não como ausentes. E os apreendo não para eles próprios, tentando presentificá-los por meio de um *analogon*, mas pela própria maneira pela qual apreendo o que me é dado de sua continuação. Eu *percebo* os começos e as terminações dos arabescos escondidos (que aparecem para mim na frente e atrás do pé da poltrona) como *continuando* sob os pés dessa poltrona. Portanto, é *pela maneira com a qual apreendo o dado* que eu coloco como real aquilo que não é dado”. (SARTRE, *O Imaginário*, pp. 235/236).

¹⁸⁵ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 107.

Se, nesse mesmo sentido: “Loquaz é aquele que *brinca* de loquacidade, porque não pode ser loquaz”,¹⁸⁶ então o homem não pode ser-garçom, apenas brincar de ser-garçom, apenas representar o ser-garçom, como, também, não pode ser-advogado, mesmo que instituído e formado pela educação, mas, pelo contrário, apenas brincar de ser-advogado ou representar o ser-advogado. Se o para-si não pode ser-loquaz, mas apenas brincar de sê-lo; se não pode ser-garçom, mas apenas brincar de sê-lo, também o sujeito não pode ser-estudante, apenas brinca de estudante: “... o aluno atento que quer *ser* atento, o olhar preso no professor, todo ouvidos, a tal ponto se esgota em brincar de ser atento que acaba por não ouvir mais nada”.¹⁸⁷ A partir disto, então, o que a educação ensina é representar o ser que, de má-fé, se instituiu, ou seja, ela nos ensina a representar o ser-advogado, nos ensina o que, quando e como falar; o que, quando e onde se vestir de determinada forma, como andar, gesticular e tratar os companheiros, enfim, a educação forma, na verdade, atores que representam o ser que ela os instituiu, acreditando que essa representação é o seu ser, sua identidade, e sua subjetividade. A educação ensina a brincar desse ser instituído; ela monta o cenário, prepara os atores e fornece o “script” para que o sujeito possa desempenhar o seu papel. Dessa forma, o exemplo de bom aluno é aquele que melhor assumiu sua atitude de má-fé, ou, melhor dizendo, aquele que melhor decorou e representou, diante do mundo, seu papel, sua subjetividade, sua miragem:

*Fazemo-nos de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha. Uma vez realizado esse modo de ser, é tão difícil sair dele quanto alguém despertar a si próprio: a má-fé é um tipo de ser no mundo, como a vigília ou o sonho, e tende por si a perpetuar-se, embora sua estrutura seja do tipo metaestável.*¹⁸⁸

Se a má-fé é uma atitude humana, frente ao nada de seu ser, fadada ao fracasso, faz-se necessário, segundo Sartre, para que o projeto da má-fé se constitua como uma resposta frente ao nada, que a má-fé seja uma fé: “O verdadeiro problema da má-fé decorre, evidentemente, do fato de que a má-fé é *fê*”,¹⁸⁹ ou seja, o problema da má-fé é um problema

¹⁸⁶ Ibid., p. 107.

¹⁸⁷ Ibid., p. 107.

¹⁸⁸ Ibid., p. 116.

¹⁸⁹ Ibid., p. 115.

de crença¹⁹⁰ em ser a consciência o fundamento de si mesma, assim, para que o sujeito tenha uma ação de má-fé, faz-se necessário que ele negue sua condição de não ser o que se é, e ser o que não se é, para acreditar de boa-fé que um ser habita sua consciência:

Resulta, portanto, que se a má-fé é fé e implica em seu primeiro projeto sua própria negação (determina-se a estar mal persuadido para persuadir-se de que sou o que não sou), é preciso que, em sua origem, seja possível uma fé que queira estar mal convencida.¹⁹¹

Nesse sentido, é necessário que o sujeito tenha a crença de que seu projeto de constituição de uma identidade é um projeto de boa-fé; é preciso que acredite neste ser instituído em sua consciência nadificada. Se ele não acreditar nesta opacidade instituída em sua consciência de tal modo que este ser opaco solape o nada de seu ser, então todo o projeto da má-fé iria à ruína pois o sujeito saberia de antemão que o nada habita seu ser e todo projeto de instituição de um ser no não-ser estaria fadado ao fracasso. Nessa perspectiva, fica implícita ao sujeito a necessidade de acreditar nesta atitude de má-fé que, de forma livre, ele assume para si mesmo. Assim, está presente, poderíamos afirmar, um desejo direcionado para si mesmo que carregue em seu bojo o desejo de acreditar de boa-fé neste ser, de má-fé, instituído. Em síntese, o sujeito quer e deseja acreditar nesta atitude de má-fé como instauradora de um ser em seu nada de ser.

Por outro lado, se a educação faz de seu ser o processo de fundamentação de um ser ou de uma identidade no ser do ser humano, então a educação só pode fazer valer seu projeto de má-fé se, junto ao ser instituído, propagar a crença de que o ser do ser humano é mesmo este ser instituído por ela. De outra maneira, a educação prescinde do fato de que o sujeito deve acreditar que, através dela, ele se constituíra num ser ao modo do “Eu sou garçom”, ou “Eu sou advogado”. O projeto da educação é trazer ao ser nadificado do homem um horizonte, um ser em que ele pode se agarrar e, como uma caixa de

¹⁹⁰ Esta idéia está presente na análise de Marc Wetzel sobre o capítulo da Má-fé em *O Ser e o Nada*, em que lemos: “Isto que a má-fé quer obter, em se enganando, é de poder se crer (ou isto que ela quer evitar, de se encontrar dentro da situação de não poder se crer). Isto que a consciência busca, então, dentro de sua má-fé, é de poder acreditar em si mesma; ela busca esta adesão íntima ao preço de mentir para si, ou melhor dito, de usar de meios que a deixam ela mesma cética, incrédula. A má-fé é, então, uma atitude de crença...”. (WETZEL, **La mauvaise foi. Analyse**, p. 96).

¹⁹¹ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 116.

ferramentas, apropriar-se do mundo. Assim, a educação pressupõe uma fé do sujeito neste ser instituído por ela; uma fé que engesse o sujeito de qualquer possibilidade de se deparar com o nada de seu ser; uma fé que institua no sujeito a premissa de que este ser formado pela educação é a verdade de sua existência, que ele é esse ser e nada mais, ao ponto deste ser, fundamentado pela educação, se transformar no sentido e na finalidade desta existência. Para isso, a educação, junto ao ser instituído, deve propagar a fé, ou seja, a crença cega nesta subjetividade instituída. Enfim, isto é necessário para o projeto da educação e má-fé, pois é esta fé que impossibilitará ao sujeito o retorno à constatação do nada de seu ser. A fé neste projeto de má-fé, é a própria condição de possibilidade desta má-fé pois vetará ao sujeito a constatação de que tudo não passa de um cenário montado, para que ele represente seu papel de ser-advogado, por exemplo, para que ele represente seu ser conforme o ator representa Hamlet, mas não é Hamlet. A fé da má-fé vetará, exatamente, este sair do ser-Hamlet e retornar ao não-ser. Isto é fundamental para a educação, à medida que o sujeito acreditará que o cenário é o palco da existência e o ser-advogado é a verdade de seu ser, verdade que ele não deve se desvencilhar – daí a importância da fé – sob o perigo de ver o sentido e a solidez de sua existência se desmanchar no ar. Em última instância, a queda do ser de má-fé, instituído pela educação no não-ser e condição do ser do ser humano, é a própria queda, fracasso e derrota da educação, pois quem usará os mecanismos da educação para a formação e instituição de um ser no não-ser, se este ser formado de má-fé é tênue e frágil a ponto do sujeito perder o sentido de sua existência e ter a dura experiência da náusea?¹⁹²

¹⁹² Nessa perspectiva, parece-nos que a educação cumpre seu papel muito bem quando, de posse de seu ferramental, institui um ser no ser humano, dando a ele a possibilidade de explicar a sua existência por meio deste ser instituído por ela mesma. É aí que reside a necessidade da educação em manter a fé na má-fé, pois o sujeito deve acreditar, a despeito da possibilidade de queda na náusea, nesta subjetividade. A fé na atitude de má-fé é necessária, e é preciso esclarecer, porque a náusea diante do nada de seu ser é a realidade da existência humana, é o “verme” que habita nosso ser e do qual não podemos nos separar. Assim, diante do nada de nossa existência e da atitude de má-fé da educação, somente resta à existência humana acreditar, pois sabe que ela está condenada ao fracasso, nesta atitude de má-fé, mascarando e enganando, com isso, a náusea advinda de seu ser nadificado. É paradoxal esta situação da existência humana, pois a qualquer momento a crença nesta subjetividade advinda pela atitude de má-fé da educação pode dissipar-se e a queda, novamente, na náusea será automática. No texto *A Náusea*, Sartre narra a história de Antoine Roquentin, um historiador de 35 anos que se refugia em Bouville para escrever a biografia do marquês de Rollebon. Nas páginas do diário de Roquentin, o personagem se revela um ser extremamente entediado e embrutecido com sua existência. Na verdade, o tédio de Roquentin é com sua identidade de historiador, escritor, pequeno burguês, ou qualquer outra coisa que, de má-fé, tome para si mesmo, de tal forma que a náusea preencha esta existência. Cito Sartre: “Não posso dizer que me sinto aliviado nem contente; ao contrário, me sinto esmagado. Só que meu objetivo foi atingido: sei o que desejava saber; compreendi tudo o que me aconteceu a

Por fim, a educação, através do processo de constituição de uma subjetividade no ser humano, atitude esta de má-fé, acarreta, com isso, a derrocada das duas partes constituidoras da consciência, a angústia e a liberdade. Conforme vimos no início deste capítulo, o nada que habita a consciência traz em seu bojo, por um lado, o sentimento de angústia, pois nada há na consciência que sirva de conteúdos norteadores das decisões, e por outro lado, numa relação dialética, a plena liberdade em constituir seu ser nadificado num projeto individual. Em outras palavras, para Sartre, é o nada da consciência que a torna autônoma para se constituir enquanto um projeto individual.

Nesse sentido, a educação, ao agir de má-fé propondo a instituição de um ser no ser nadificado, não estaria, perguntamos, comprometendo estas duas características da consciência, que são, por sua vez, imanentes a esta consciência? Vejamos nas palavras de Sartre:

Mas, precisamente, constatamos que a estrutura original do ‘não ser o que se é’ (consciência) torna impossível de antemão todo devir rumo ao ser-Em-si, ou o ‘ser o que se é’. E essa impossibilidade não é disfarçada frente à consciência: ao contrário, é o próprio tecido de que se faz a consciência, o desassossego constante que experimentamos, nossa incapacidade de nos

partir do mês de janeiro. A Náusea não me abandonou e não creio que me abandone tão cedo; mas já não estou submetido a ela, já não se trata de uma doença, nem de um acesso passageiro: a Náusea sou eu”. (SARTRE, **A Náusea**, p. 187). E, mais adiante, lemos: “Esse momento foi extraordinário. Estava ali, imóvel e gelado, mergulhado num êxtase horrível. Mas, o próprio âmagos desse êxtase, algo de novo acabava de surgir; eu compreendia a Náusea, possuí-a. A bem dizer, não me formulava minhas descobertas. Mas creio que agora me seria fácil coloca-las em palavras. O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente *estar presente*; os entes aparecem, deixam que os *encontremos*, mas nunca podemos *deduzi-los*. Creio que há pessoas que compreenderam isso. Só que tentaram superar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio”. (SARTRE, **A Náusea**, pp. 193/194). Ora, a existência humana é contingente e a tentativa de superar esta contingência inventando um ser para si, uma causa de si próprio, é uma tentativa fadada ao fracasso. Desse modo, devemos sublinhar que, a despeito da tentativa de Roquentin fugir de seu ser nadificado, a queda na náusea é intrínseca à existência humana, pois, conforme vimos, o homem é o nada e o nada é a náusea. A partir disto, o projeto da educação que é, entre outras coisas, instituir um ser que traga em seu bojo o sentido e a causa da própria existência humana, de tal modo que explique a existência humana e o mundo a partir deste ser, é um projeto condenado ao fracasso. O tédio e a descrença expressada por Roquentin é exatamente de seu próprio ser, ser historiador, por exemplo, instituído numa atitude de má-fé pela educação. Assim, a qualquer momento, o homem pode se embrutecer de seu ser e perceber que este ser, instituído pela educação, não lhe trouxe o sentido para sua existência nadificada; a náusea, ao contrário, invade e toma conta de nosso ser porque sempre esteve em nosso bojo, em nosso ser, pois, para Sartre, “Pode-se *viver* na má-fé, o que não significa que não se tenham bruscos despertares de cinismo e boa-fé...”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 95). A despeito de todo o projeto da educação, pela náusea e pelo nada de nosso ser nos deparamos com nosso ser, cuja sentença é: “Todo ente nasce sem razão, se prolonga por fraqueza e morre por acaso”. (SARTRE, **A Náusea**, p. 197).

reconhecemos e nos constituirmos como sendo o que somos, a necessidade pela qual transcendemos o ser, a partir do momento que nos colocamos como certo ser através de um juízo legítimo, fundamentado na experiência interna ou corretamente deduzido de premissa *a priori* ou empíricas.¹⁹³

Nessa passagem, fica claro que o desassossego da consciência frente à existência é produto do fato de que em toda consciência não há valores que a guie, ou experiências e conceitos em que a existência humana possa se agarrar. Se esse desassossego e esta angústia fazem parte da consciência como textura da própria consciência, então o processo de má-fé da educação, que visa instituir um ser nesta existência, é um processo sem futuro cuja denúncia é a impossibilidade do devir de um ser no homem. Em outras palavras, o ser advindo pela educação deve exatamente suprimir esta angústia da consciência, tarefa esta, na ótica sartreana, infértil, pois, mesmo crendo de boa-fé que o ser advindo pela educação é a verdade do ser, o sujeito sempre terá que fazer suas escolhas sem elementos ou dados para serem justificados.

Nessa perspectiva, a possibilidade da queda do ser humano de sua miragem identitária numa angústia nauseante é sempre presente, ou seja, a qualquer momento o homem pode constatar que sua existência é parte de um grande palco montado pelas relações sociais, e sua função social apenas um papel escrito e planejado, sobre o qual deve decorar o “script”. Nesse sentido, a educação é, pois, o meio pelo qual se escreve o papel que cada um, de má-fé, irá desempenhar, fazendo crer, de boa-fé, na verdade deste papel. Conforme vimos n’A *Náusea*, a queda é o retorno ao nada da consciência, portanto, a angústia e a náusea, são fatos sempre presentes na existência, por mais que de má-fé, a educação, entre outros instrumentos, vele esta existência.

Se, por um lado, a educação, através da atitude de má-fé corrompe com a angústia, inerente ao nada da consciência, ela também compromete a outra característica intrínseca da consciência, sua liberdade. Conforme vimos, o fato da consciência posicional ser repleta de nada, proporciona-lhe a vertigem da plena liberdade, ou seja, exatamente por ela não ter conteúdos pode se lançar no futuro como projeto de ser. A liberdade, então, é uma propriedade da consciência nadificada do ser humano. É preciso ressaltar que qualquer

¹⁹³ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 109.

possibilidade da consciência se constituir num projeto, repleto de desejo ao qual ela se lança no futuro, é somente possível no cenário da nadificação da consciência.

Nesse contexto teórico, podemos afirmar que a educação, ao se propor instituir um ser no não-ser da consciência humana, corrompe com a liberdade da consciência e compromete qualquer possibilidade da consciência se projetar ao futuro num desejo de ser. Assim, a má-fé implica na desvirtuação da liberdade da consciência, conforme as palavras de Sartre:

De fato, quem não vê o que há de ofensivo para o outro e tranquilizador para mim em uma frase como ‘bah! É um pederasta’, que cancela de um só golpe uma inquietante liberdade e, doravante, pretende constituir todos os atos do outro como consequência a fluir rigorosamente de sua essência? Contudo, é o que o censor exige da vítima: que se constitua enquanto coisa, entregue sua liberdade como um feudo, para em seguida devolve-la, tal como o soberano faz com seu vassalo.¹⁹⁴

E, mais adiante, continua Sartre na mesma idéia:

O homem que se confessa malvado trocou sua inquietante ‘liberdade-para-o-mal’ por um caráter inanimado de malvado: ele é mau, adere a si, é o que é. Mas, ao mesmo tempo, evade-se dessa coisa, pois é ele que a contempla e dele depende mantê-la ante seus olhos ou deixa-la desmoronar-se em uma infinidade de atos particulares. Extrai um *mérito* de sua sinceridade – e um homem digno já não é mau enquanto mau, mas enquanto se acha mais além da maldade. Ao mesmo tempo, a maldade fica desarmada, pois nada é exceto no plano do determinismo e, ao confessa-la, coloco minha liberdade frente a si; meu porvir é virgem, tudo me é permitido.¹⁹⁵

Com fundamento neste referencial teórico, podemos refletir o processo de educação que, ao propor a instituição de um ser no homem, compromete com a liberdade de ser da consciência, pois, conforme vimos, este ser, que é de má-fé, gruda e adere ao ser nadificado de tal forma que somente dentro do pano de fundo deste ser instituído pela educação é que

¹⁹⁴ Ibid., p. 112.

o homem pode agir e todo projeto rumo ao futuro será um projeto fundamentado por este ser instituído, portanto é um projeto não livre, pois está comprometido com o ser instituído pela educação. Nesse sentido, a educação faz a vez do cárcere cuja função é prender, controlar e determinar esta inquietante liberdade que o nada da consciência traz em seu bojo. Ora, se a consciência é um nada de ser, este nada se transforma na total possibilidade livre de ser e é esta liberdade de ser da consciência nadificada que a educação vem, com a instituição de um ser, comprometer e desvirtuar. Nesse cenário, a educação não é possibilidade de ser, não traz ao ser humano a possibilidade dele ser alguma coisa, como o ser-advogado, por exemplo, mas, pelo contrário, a educação é a impossibilidade do homem ser alguma coisa, pois ela enquadra e delimita a inquietante liberdade de ser do homem, no ser por ela instituído.

Por fim, podemos nos questionar se a educação, nesta atitude de má-fé, não objetiva exercer um papel de controle social, no sentido de que ao instituir um ser no homem, esta existência agirá e projetará seu futuro de acordo com este ser, facilitando a observância desta pseudoliberdade? Se o ser instituído pela educação objetiva o controle sobre a existência, como se dará este controle? Não seriam os agentes da educação aqueles que exercem o papel de trazer à realidade humana o controle? Nesse caso, se o ser do ser humano não pode advir do interior do próprio homem conforme vimos, não vira, ele, de fora, dos outros, dos agentes da educação? Afinal, não é muito mais fácil exercer o controle sobre o sujeito que assume o papel de ser-advogado, por exemplo, se comparado com aquele sujeito que se define como nada de ser, portanto, liberdade pura, autonomia e autarquia de nada ser? E a educação um instrumento eficiente de exercício de controle sobre a existência humana?

¹⁹⁵ Ibid., p. 112.

CAPITULO III

ALTERIDADE E EDUCAÇÃO

Em grande parte, a educação constitui-se num processo pelo qual a existência humana adquire, em seu interior, os elementos necessários para a construção de uma subjetividade, pois a educação pode ser entendida, entre outras coisas, como uma instância fundamentadora da identidade humana. Através da educação, então, são criadas as condições indispensáveis para a existência fundar uma identidade que passará a condensar sua existência, uma vez que a subjetividade se ligará ao ser do ser humano de tal forma que o mundo ganha contornos de mundo no interior desta subjetividade, e o sentido do mundo é sentido advindo da medula desta subjetividade.

Devemos observar que a educação não deve ser entendida como um estratagema teórico que basta a si só, ou como uma instância da superestrutura que paira acima da vida material e real da humanidade, ou como só um conjunto de idéias, conceitos ou valores que possuem o aval para assumir a forma de uma educação em-si, que, por possuir este postulado, basta-se a si mesma, não se dá ao trabalho de investigar seus pressupostos teóricos.

Pelo contrário, a educação não existe no mundo das idéias, nem investe *per si* no sujeito, mas, diferentemente, emerge como um processo cuja existência é inerente às condições e situações do ser-no-mundo real e concreto. Em outras palavras, a educação é um processo que atua necessariamente na facticidade da existência humana. Isto significa que ela se torna possível se estiver vinculada a nossa existência no mundo e às vicissitudes que nos são postas. Enfim, a educação não é somente um processo de construção teórica de

conceitos que interpreta e propõe metodologias com vistas a objetivos específicos, mas também um processo que traz em seu bojo a necessidade de um mundo real em que discorrerá seu aparato teórico. O que queremos afirmar é que a educação se faz na mediação entre a teia textual que forma o emaranhado de conceitos, idéias, valores etc, com o mundo vivido dos sujeitos que nela transitam.

Necessária fazer esta observação exatamente porque as teorias que fundamentam a educação se constroem e se re-constroem nas relações existenciais entre as pessoas: a educação pressupõe, em sua medula, relações sociais entre projetos humanos e entre sujeitos (educandos e educadores); ela cria raízes no miolo das relações entre pessoas. É nesse sentido que transcendemos o entendimento da educação apenas como um arcabouço teórico em-si para a situarmos na facticidade da existência humana. Ou seja, pensar a educação como um elemento da facticidade humana é tomá-la como uma instância na qual está implícita, entre outras coisas, uma outra existência, uma outra liberdade entre o sujeito e ele próprio. Assim, no processo educacional como um elemento da facticidade humana, encontra-se a queda de um outro no horizonte do para-si, um outro cujo projeto, cuja liberdade, cujo desejo e fins construídos se disseminarão em seu ser no mundo, ou seja, na educação, o sujeito tem que se haver com o outro, com uma outra existência. Isto é um fato concreto no modo do ser-para-outro, como veremos.

É a partir destas considerações que entenderemos a educação como uma situação dialógica, envolvendo o convívio entre projetos existenciais distintos, ou, que a educação é um processo que se situa entre o para-si e o para-outro. Nesse sentido, em *O Ser e o Nada*, o ser emerge de três dimensões: na dimensão da matéria, ou em-si; na dimensão antropológica, ou para-si; e nas relações entre os diversos para-si (na terminologia sartreana, para-outro). É no tocante ao para-outro e sua relação com a educação que empreenderemos nossa reflexão. Procuraremos abordar as relações concretas entre subjetividades distintas que compõem o processo educacional no sentido de buscar elementos para a compreensão da educação como uma instância construída numa relação dialógica entre existências. Observaremos que, se a educação é um processo dialógico entre subjetividades, a relação entre educador e educando, por exemplo, constitui, na maior parte das vezes no miolo deste processo. A partir disto, se tomarmos as reflexões sartreanas sobre o para-outro, observaremos que, na relação com outra subjetividade, o ser desta relação é,

segundo o filósofo francês, conflituoso¹⁹⁶. Ora, se as relações entre as pessoas são conflituosas, então, a educação é, em seu ser, uma relação conflituosa entre as partes envolvidas no processo. Senão, vejamos.

Conforme texto anterior, o para-si, dimensão da realidade humana, advém do processo nadificador do em-si que se instaura com a busca pelo ser¹⁹⁷. Em outras palavras, o para-si emerge do em-si nadificado:¹⁹⁸ o para-si era o em-si, cuja característica singular era a possibilidade de levantar a pergunta e instaurar a busca pelo ser. Conforme vimos, a busca pelo ser instaura no ser do ser humano o nada de seu ser, de modo que, para Sartre, o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo¹⁹⁹. As reflexões em torno da natureza humana nos revelaram, portanto, que o nada que habita a consciência humana emerge do fato de o homem ser um ser que coloca em seu ser o pergunta pelo seu ser²⁰⁰. Da pergunta pelo ser emerge o nada deste ser. É da emergência deste ser que o para-si advém ao mundo como nadificação do em-si.

Se o para-si advém do em-si nadificado através da interrogação pelo ser deste ser, o para-si, a partir desta queda no nada de seu ser, efetiva uma busca escatológica, porém mitológica, do em-si perdido no processo de nadificação, no sentido de que o para-si nadificado guarda no bojo de seu ser o desejo de ser em-si. Dessa forma, o para-si é a procura de recuperar o em-si perdido na interrogação nadificador do ser. Como um objeto do desejo, à consciência nadificada do ser humano aparece o em-si no horizonte da

¹⁹⁶ Conforme a passagem de *O Ser e o Nada*, na qual lemos: “Tudo que vale para mim vale para o outro. Enquanto tento livrar-me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura subjugar-me. Não se trata aqui, de modo algum, de relações unilaterais com um objeto-Em-si, mas sim de relações recíprocas e moventes. As descrições que se seguem devem ser encaradas, portanto, pela perspectiva do conflito. O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 454). E, mais adiante: “A essência das relações entre consciência não é o *Mitsein* (ser-com), mas o conflito”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 531).

¹⁹⁷ Conforme o texto: “O ato ontológico, esta nadificação primeira pelo qual o em-si se degrada em para-si, corresponde ao esforço de um em-si para se fundar, ao melhor dito, uma tentativa de ser para alçar a contingência de seu ser. Mas esta tentativa malogra-se, pois o em-si não pode fundar-se sem introduzir nele mesmo certa distância, este nada separador ou descompressor de ser que faz dele um para-si”. (CABESTAN, Philippe & TOMES, Arnaud, **Le vocabulaire de Sartre**, pp. 18/19).

¹⁹⁸ No *O Ser e o Nada*, o conceito de nadificação está delimitado numa instância de relação entre a consciência humana e o mundo das coisas, ou seja, entre o para-si e o em-si, conforme as palavras de Sartre: “Não foi um ser exterior que expulsou o Em-si da consciência, mas o próprio Para-si que se determina perpetuamente a *não ser* Em-si. Significa que só pode fundamentar-se a partir do Em-si e contra o Em-si. Desse modo, a nadificação, sendo nadificação do ser, representa a vinculação original entre o ser do Para-si e o ser do Em-si”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 135.)

¹⁹⁹ Conforme SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 67.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 35.

existência do para-si, como sendo a fim perseguido por ele: “O Para-si como nadificação do Em-si temporaliza-se como fuga *para*. Com efeito, transcende sua facticidade – ou ser *dado*, ou passado, ou corpo – rumo ao Em-si que ele seria se pudesse ser seu próprio fundamento”.²⁰¹ Numa passagem anterior, afirma Sartre: “Segue-se que este Em-si, tragado e nadificado no acontecimento absoluto que é a aparição do fundamento ou o surgimento do Para-si, permanece no âmago do Para-si como sua contingência original”.²⁰² Essa busca que o para-si realiza para alcançar em seu ser nadificado o em-si perdido na tentativa de fundamentar²⁰³ seu próprio ser, depara-se com a facticidade da existência humana, ou seja, com uma situação vinculada ao para-si que o torna refém desta busca pelo em-si:

Assim, o Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais. Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de *facticidade* do Para-si.²⁰⁴

Na verdade, o que o para-si busca em seu âmago é a plenitude de ser típico do em-si; é ser plena positividade, é ter a densidade e a solidez do em-si²⁰⁵. A busca que o para-si realiza para recuperar o em-si é a busca do para-si em ser maciço tal qual o em-si assim o é. Distante do vazio de seu próprio ser, do nada que o toma até a medula, da contingência de ser um ser vazio de qualquer conteúdo, de não poder ser fundamento de seu próprio ser, o desejo do para-si vai ao encontro do em-si na ânsia de se desvencilhar do nada de seu ser e recuperar seu ser, recuperar a possibilidade de ser fundamento de seu próprio ser; ou seja, a

²⁰¹ Ibid., p. 452.

²⁰² Ibid., p. 131.

²⁰³ O processo de nadificação do em-si em para-si se dá quando o ser-em-si busca ser fundamento de si próprio. Em outras palavras, o fundamento vem ao mundo com o processo de queda do em-si no para-si efetivado com a busca do em-si em ser fundamento de si mesmo: “O ser-Em-si não pode ser seu próprio fundamento nem dos outros seres, o fundamento geral vem ao mundo pelo Para-si. Não apenas o Para-si, como Em-si nadificado, fundamenta a si mesmo, como também surge com ele, pela primeira vez, o fundamento”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 131).

²⁰⁴ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 132.

²⁰⁵ Conforme o texto: “A consciência, que não tem nada de substancial, existe na medida que visa ativamente o ser-em-si. Se o ser inteiro é um de fora da consciência, então, a consciência nada tem de substancial, ela é nada [...] ela (a consciência) é um nada relativo ao em-si, que é, por sua vez, movimento em direção ao em-si, mirando o em-si e ato de desprender e separar do em-si. A consciência é arrancamento ao modo de nadificação”. (SALZMANN, Yvan, **Sartre et l'authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque**, pp. 22/23).

miríade do Em-si-Para-si²⁰⁶. Porém, para Sartre, a recuperação do em-si pelo para-si está fadada ao fracasso, desde o início desta busca. Em outras palavras, é completamente infértil a possibilidade de a consciência efetivar seu próprio ser ao modo do em-si-para-si, conforme afirma Sartre:

Assim, este ser perpetuamente ausente que impregna o Para-si é ele mesmo coagulado no Em-si. É a impossível síntese do Para-si e do Em-si: um ser que seria seu próprio fundamento, não enquanto nada, mas enquanto ser, e manteria em si a translucidez necessária da consciência, ao mesmo tempo que a coincidência consigo mesmo do ser-Em-si.²⁰⁷

E, numa outra passagem de *O Ser e o Nada*, lemos:

Isso pode ser traduzido em termos já psicológicos – e, por isso mesmo, impróprios, embora talvez mais claros – dizendo-se que o Para-si tenta escapar à sua existência de fato, ou seja, de seu ser-aí, como Em-si, do qual não é de modo algum o fundamento, e que esta fuga ocorre rumo a um porvir impossível e sempre perseguido, no qual o Para-si fosse Em-si-Para-si, ou seja, um Em-si que fosse para si mesmo seu próprio fundamento. Assim, o Para-si é ao mesmo tempo fuga e perseguição; ao mesmo tempo, foge do Em-si e o persegue; o Para-si é perseguidor-perseguido.²⁰⁸

²⁰⁶ Conforme a afirmação que se segue: “Ou melhor, esta experiência é a própria auto-transcendendo a relação do em-si como a tentativa de acompanhar a síntese do para-si e do em-si, síntese que é impossível”. (MACANN, **Four phenomenological philosophers**, p. 129). Para Sartre, a síntese, ao modo do em-si-para-si, constitui-se num projeto que a existência humana efetiva em sua facticidade, exatamente porque a realidade humana projeta ser maciço até a medula de seu ser, projeta ser densidade e solidez absoluta ou identidade consigo característica do em-si, conservando, porém, a translucidez da consciência intencional, a abertura da consciência para o mundo. Este projeto está fadado ao fracasso, segundo Sartre, entre outras coisas, por representar um projeto que revela um desejo humano, porém faltoso em sua própria constituição, ou seja, um desejo natimorto: o desejo humano de ser Deus: “Assim, a realidade humana surge como tal em presença de sua própria totalidade ou si enquanto falta desta totalidade. E esta totalidade não pode ser dada por natureza, pois reúne em si os caracteres incompatíveis do Em-si e do Para-si. E que não nos acusem de inventar ao bel-prazer um ser desta espécie: quando, por um movimento ulterior da meditação, tal totalidade tem seu ser e ausência absoluta hipostasiados como transcendência para além do mundo, recebe o nome de Deus. Não seria Deus um ser que é o que é, enquanto toda positividade e fundamento do mundo, e, ao mesmo tempo, um ser que não é o que é e é o que não é, enquanto consciência de si e fundamento necessário de si? A realidade humana é sofredora em seu ser, porque surge no ser como perpetuamente impregnada por uma totalidade que ela é sem poder sê-la, já que, precisamente, não poderia alcançar o Em-si sem perder-se como para-si. A realidade humana, por natureza, é consciência infeliz, sem qualquer possibilidade de superar o estado de infelicidade”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 141).

²⁰⁷ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 140.

²⁰⁸ Ibid., p. 452.

Se o para-si não pode concretizar seu processo de recuperação do em-si perdido na nadificação da interrogação pelo ser, então resta-lhe estabelecer uma relação com o em-si. Ora, esta relação com o em-si é parte necessária da consciência humana, pois a consciência humana nada é: é cheia de nada; é translucidez pura, portanto, necessita de estabelecer relações com o em-si para como um processo de constituição de um ser nesta consciência nadificada:

O Para-si não é o Em-si nem poderia sê-lo, mas é relação com o Em-si; é inclusive a única relação possível com o Em-si; cercado por todos os lados pelo Em-si, o Para-si não pode escapar-lhe, posto que é *nada* e porque *nada* o separa do Em-si. O Para-si é fundamento de toda negatividade e toda relação; *ele é a relação*.²⁰⁹

Se este processo é infértil, resta ao para-si nadificado de seu próprio ser buscar outras formas de instituir uma identidade em seu ser nadificado, ou seja, resta ao para-si buscar outras instâncias de recuperação de seu ser. Ora, entre essas outras instâncias encontra-se o processo de educação, pois, conforme vimos, a educação pode ser assumida como um processo de fundamentação e/ou construção de uma identidade na existência humana. Outra forma de recuperação do para-si de sua identidade se dá no processo de construção de uma relação dialógica com o outro,²¹⁰ segundo o filósofo francês:

²⁰⁹ Ibid., p. 452.

²¹⁰ Como o para-si é puro nada que caracteriza a consciência humana, este para-si é pura relação para com outro para-si, ou seja, é na relação com o outro que caracteriza a contingência de ser do para-si, ou melhor, o para-si é contingência de ser na relação com o outro: “Uma consideração capaz de nos ajudar em nossa tarefa e provém das precedentes observações é a de que o ser-Para-outro não é uma estrutura ontológica do Para-si: com efeito, não podemos pensar em derivar o ser-Para-outro do ser-Para-si como podemos derivar uma consequência de um princípio, nem, reciprocamente, o ser-Para-si do ser-Para-outro. Sem dúvida, nossa realidade-humana exige ser simultaneamente Para-si e Para-outro...”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 361). A emergência de outra subjetividade na realidade do homem é fato incontestável na filosofia sartreana, pois a relação intersubjetiva é a própria condição para se pensar filosoficamente, já que, para Sartre, a filosofia está sempre em relação ao homem: “Considero que o campo filosófico é o homem, é dito que qualquer problema deve ser concebido em relação ao homem. Quer se trate de metafísica ou de fenomenologia, em nenhum caso pode colocar-se a questão senão em relação ao homem, em relação ao homem e ao mundo”, e, mais adiante, conclui: “...o homem entra, a título antropológico, em uma certa relação com o outro, não está frente ao outro senão em situação de relação ao outro. Filosoficamente, a noção de homem não se encerra jamais em si mesma”. (SARTRE, *A Antropologia*, In: **Situations IX**, pp. 563/64.) Conforme as palavras de Sartre, em *O Ser e o Nada*, no qual lemos: “...com efeito, interrogávamos, no início deste trabalho, sobre as relações entre o Para-si e o Em-si; mas agora sabemos que nossa tarefa é mais complexa: há a relação entre o Para-si e o Em-si em presença do outro”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 451).

Mas, por um lado, embora a desapareição do Outro enquanto olhar que me arremessa novamente em minha injustificável subjetividade e reduz meu ser a esta perpétua perseguição-perseguida rumo a um Em-si-Para-si inapreensível; sem o outro, capto em plenitude e desnudez esta terrível necessidade de ser livre que constitui minha sina, ou seja, o fato de que não posso confiar a ninguém, salvo a mim mesmo, o cuidado de me fazer ser, ainda que tenha escolhido ser e haja *nascido*.²¹¹

Em outras palavras, é na relação com o outro que todas possibilidades do para-si em ser alguma coisa emerge como possibilidade de ser, ou que a relação com o outro é uma relação de ser do para-si com o ser do outro, isto é, uma relação de ser a ser,²¹² pois as escolhas que o para-si efetua para constituir seu ser são escolhas diante de uma outra subjetividade: “Todavia, podemos julgar, pois, como já disse, cada um escolhe perante os outros e se escolhe perante os outros”.²¹³ Nesse sentido, o outro é o ser pelo qual o ser do para-si advém no cenário do mundo; é outro, inclusive a condição para a emergência do para-outro, na medida em que é pelo outro que se dá do reconhecimento de seu ser:

Porém, a subjetividade que alcançamos a título de verdade não é uma subjetividade rigorosamente individual, visto que, como já demonstramos, no *cogito* eu não descubro apenas a mim mesmo, mas também os outros. Através do *penso*, contrariamente à filosofia de Descartes, contrariamente à filosofia de Kant, nós nos apreendemos perante o outro, e o outro é tão verdadeiramente para nós quanto nós mesmos. Assim, o homem que se alcança diretamente pelo *cogito* descobre também todos os outros, e descobre-os como sendo a própria condição de sua existência. Ele se dá conta de que só pode ser alguma coisa (no sentido em que se diz que alguém é espirituoso, ou é mau ou é ciumento) se os outros o reconhecerem como tal.²¹⁴

²¹¹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 475.

²¹² Conforme a leitura de Jeanson, de *O Ser e o Nada*, em que lemos: “A significação imediata que se quer resgatar de nossa rápida fenomenologia da vergonha, minha relação com o outro é tal que se constitui em uma das estruturas de meu ser, devendo, então, ser abordada como uma relação fundamental de ser a ser não de conhecimento a conhecimento”. (JEANSON, Francis, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, p. 213).

²¹³ SARTRE, *O Existencialismo é um Humanismo*, pp. 18/19.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

Antes de adentrarmos nas elaborações de Sartre em torno da constituição de uma subjetividade na consciência nadificada da existência humana, cabe apresentarmos as articulações conceituais que o autor efetivou em torno da temática do outro em *O Ser e o Nada*.

Observando o movimento de construção do texto, a parte dedicada à temática do outro aparece após as páginas dedicadas ao esmiuçar a consciência humana. Ou seja, após apresentar o para-si como uma instância da realidade humana caracterizado pelo nada de seu ser, Sartre discorre sobre as relações que este para-si constrói no mundo²¹⁵. Nesse sentido, o para-si também é para-outro,²¹⁶ isto é, uma consciência nadificada em seu ser que estabelece relações concretas com outras consciências igualmente nadificadas. Na perspectiva sartreana, a busca pelo ser, tema central de *O Ser e o Nada*, realiza um movimento em que torna esta busca muito mais complexa, uma vez que a discussão em torno do ser não é privilégio somente de uma teoria do conhecimento, ou que o ser não está apenas no mundo das coisas. Está, também, no mundo das coisas, denominado por Sartre de em-si, mas, além deste, infesta até a medula a realidade humana, e se torna ainda mais complexa quando este para-si, jogado no mundo, efetiva relações com outros para-sis, emergindo daí o para-outro;²¹⁷ estas relações não são de conhecimento entre eles, mas de

²¹⁵ Apesar de Sartre, em *O Ser e o Nada*, elaborar um tratado em que aborda a temática da realidade humana em sua constituição como consciência - para-si -, em sua relação de alteridade com outras consciências - para-outro- e em sua realidade interna, como uma consciência livre que se faz como projeto de ser, portanto, a temática central desta obra é a realidade humana, Sartre se furta de tomá-la como uma obra filosófica sobre antropologia. Ou seja, para Sartre, *O Ser e o Nada*, não é um tratado de antropologia filosófica, como ele mesmo afirmou: “Sem dúvida, nossa realidade humana exige ser simultaneamente Para-si e Para-outro, mas nossas presentes investigações não visam constituir uma antropologia”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 361). O que Sartre realiza nesta obra é um movimento em que ele trata das várias dimensões da realidade humana, então podemos tirar desta obra reflexões antropológicas, porém as considerações antropológicas estão num plano alienado ao da ontologia. Dito em outras palavras, o problema de Sartre em *O Ser e o Nada* é um problema do ser do ser humano, ou seja, um problema de ontologia, mesmo porque esta obra é um “tratado de ontologia fenomenológica”, vindo das considerações ontológicas da discussão antropológica. Em síntese, Sartre tira das considerações sobre o ser do homem o problema da existência humana: “Longe de se constituir a partir de uma essência ou de uma natureza dada *a priori*, o homem é um ser que, através de sua pessoa se faz existência humana”. (MOUILLIE, Jean-Marc, **Sartre Conscience, Ego et Psychè**, p. 76).

²¹⁶ Conforme a afirmação sartreana, em que lemos: “O que o *Cogito* nos revela aqui é simplesmente uma necessidade de fato: acontece – e isso é indubitável – que nosso ser em conexão com seu ser-Para-si é também Para-outro; o ser que se revela à consciência reflexiva é Para-si-Para-outro; o cogito cartesiano não faz mais do que afirmar a verdade absoluta de um *fato*: o da minha existência; da mesma forma, o *cogito* algo ampliado que aqui usamos nos revela como um fato a existência do outro e minha existência Para-outro”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp. 361/362).

²¹⁷ A relação entre duas consciências nadificadas carrega em seu interior a possibilidade de a consciência recuperar seu ser, ao modo do em-si, exatamente no outro. Porém, cabe aqui ressaltar, que na possibilidade de recuperação de seu ser não está implícito qualquer possibilidade de conhecimento, daí advir um ser, ou seja, o

ser a ser, conforme vimos. Dessa forma, a discussão sartreana em torno de outra existência no mundo é uma discussão em torno do ser do outro, ou seja, qual é o ser do para-outro?

Na filosofia de Sartre, a fundamentação do ser-para-outro obedece à mesma estrutura de constituição do ser-para-si, isto é, tal como o para-si, a formação do ser-para-outro tem em sua origem a negação:

Com efeito, quando a consciência se realizava como não sendo tal ou qual *isto* no mundo, a relação negativa não era recíproca: o *isto* visado não se fazia não ser a consciência; esta se determinava nele e por ele a não sê-lo, mas o *isto* permanecia, com relação a ela, em pura exterioridade de indiferença; porque, com efeito, conservava sua natureza de *Em-si*, e como *Em-si* revelava-se à consciência na própria negação pela qual o Para-si se fazia ser negando-se ser Em-si. Mas, quando se trata do outro, ao contrário, a relação negativa interna é uma relação de reciprocidade. O ser que a consciência tem-de-não-ser define-se como ser que tem-de-não-ser esta consciência.²¹⁸

Nesse sentido, na origem da questão do outro, está a inserção da negação como uma instância permanente das relações entre o para-si e o para-outro. Se a negação faz parte da estrutura constitutiva do para-outro, então nele está posto, tal qual ao para-si, o nada de ser, ou seja, também no para-outro, o nada infesta o ser, conforme as palavras de Sartre:

Na origem da questão da existência do outro há uma pressuposição fundamental: o outro, com efeito, é o outro, ou seja, o eu que *não sou eu*; captamos aqui, portanto, uma negação como estrutura constituinte do ser-outro. A pressuposição comum ao idealismo e ao realismo é que a negação constituinte é negação de exterioridade²¹⁹. O outro é aquele que não é o que eu sou e que é o

outro não se constitui num objeto de meu conhecimento tal qual ele é, pois o outro é um para-si nadificado em seu ser em função da queda nadificadora do em-si, portanto, um nada de ser: “Porém, mesmo admitindo que o conhecimento em geral sirva de medida para o ser, o ser do outro se mede em sua realidade pelo conhecimento que o outro tem de si mesmo e não pelo que tenho dele. O que tenho de alcançar é o outro, não na medida em que tenho conhecimento dele, mas na medida em que ele tem conhecimento de si mesmo, o que é impossível...”. (SARTRE, **O ser e o Nada**, pp. 304/305).

²¹⁸ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 363.

²¹⁹ Na perspectiva sartreana, a forma de abordagem da problemática do outro tomada pelo idealismo e pelo realismo é insuficiente para entender o outro como um outro constituinte de meu ser, ou seja, a separação entre o para-si e o para-outro é um nada de ser. Nesse sentido, entre o outro e eu há um nada de consciência que nos separa. Para Sartre, ao contrário, tanto o realismo como o idealismo coloca a separação entre o eu e o

que eu não sou. Esse *não-ser* indica um nada como elemento de separação dado entre o outro e eu. Entre o outro e eu *há* um nada de separação. Esse nada não tem origem em mim ou no outro, nem em uma relação recíproca entre o outro e eu; mas, ao contrário, é originariamente o fundamento de toda relação entre o outro e eu, enquanto ausência primeira de relação.²²⁰

Se a fundamentação do para-si tem como estrutura determinante a negação do em-si, na medida em que o para-si é o que não é o em-si, pois se o em-si é plena positividade, o para-si é negação dessa plenitude de ser, conseqüentemente, admite o nada de ser; a fundamentação do para-outro aparece, de um lado, como sendo um para-si, e do outro aparece sob a estrutura de negação do para-si, ou seja, o para-outro é o que não é o para-si.²²¹ Esta ruptura com o para-si traz, em seu bojo, a fissura²²² entre o para-si e o para-outro, marcada pelo nada:

outro como um espaço, ou seja, há um espaço entre o para-si e o para-outro: “Assim, tanto para o idealista como para o realista, impõe-se uma conclusão: pelo fato de que o outro nos é revelado em um mundo espacial, é um espaço real ou ideal que nos separa do outro”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 301). O que muda na abordagem do idealista se comparada ao do realista é o estatuto do espaço. Assim, para “O idealismo, é certo, reduz meu corpo e o corpo do outro a sistemas objetivos de representação. Meu corpo, para Schopenhauer, nada mais é do que ‘o objeto imediato’. Mas nem por isso se suprime a distância absoluta entre as consciências”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 300). Em outras palavras, o idealismo entende o outro somente como um objeto representado pela consciência: “Reduzindo o *isso* ao *percebido*, o idealista se encontra dentro da incapacidade de reconhecer no outro uma existência independente da sua representação”. (CABESTAN, Philippe, e TOMES, Arnaud, **Le vocabulaire de Sartre**, p.44). Por outro lado, para o realismo, a separação entre o eu e o outro é o espaço concreto ocupado pelos corpos: “O realista que acredita captar o *outro* através de seu corpo considera, portanto, que se ache separado do outro como um corpo de outro corpo, o que significa que o sentido ontológico da negação contida no juízo ‘Não sou Paulo’ é do mesmo tipo que o da negação contida no juízo ‘A mesa não é a cadeira’. Assim, sendo a separação das consciências imputável aos corpos, há como que um espaço original entre as consciências diversas, ou seja, precisamente, um nada *dado*, uma distância absoluta e passivamente suportada”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 300).

²²⁰ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 300.

²²¹ O outro sempre aparece como aquele que dá sentido ao mundo, portanto, comporta em seu ser a possibilidade de constituir nas coisas do mundo um ser, porque o outro nunca aparece ao para-si como para-si, logo como aquele que é destituído de qualquer conteúdo. Pelo contrário, o outro aparece ao para-si como um outro, ou seja, como aquele que não é o para-si, e que é, portanto, plenitude de ser: “Em suma, o *Para-si* é incognoscível para o outro como *Para-si*. O objeto que capto com o nome de outro se me aparece em uma forma radicalmente *outra*; o outro não é *Para-si* do modo como se me aparece, e eu não apareço a mim do modo como sou *Para-outro*; sou incapaz de me captar para mim como sou para o outro, tanto quanto incapaz de captar o que o outro é *Para-si* a partir do objeto-outro que se me aparece”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 314).

²²² Essa fissura, que marca a relação entre o para-si e o outro, é denominada por Sartre “separação ontológica”. Isto significa que, na perspectiva sartreana, o ser do para-outro não advém de uma concordância entre consciências, ou seja, não posso captar o para-si que se constitui em para-outro como sendo um para-si, mas somente posso captar o para-outro como um outro que é a negação do para-si. Em outras palavras, na relação com o outro, o que me advém desta relação não é o para-si do outro, mas o outro enquanto objeto do meu para-si. Cito Sartre: “Não posso me conhecer no outro, se o outro for primeiramente objeto para mim, e

E é evidente que, para o Para-si, o modo de ser-o-que-não-é-outro é integralmente trespassado pelo Nada; o Para-si é o que não é o Outro ao modo nadificador do ‘reflexo-refletidor’; o não-ser-outro jamais é *dado*, mas perpetuamente escolhido em uma ressurreição perpétua: a consciência não pode *não ser* Outro salvo enquanto é consciência (de) si como não sendo outro.²²³

Há, portanto, um nada de ser entre o para-si e o para-outro, exatamente porque no surgimento do para-outro, tal qual no para-si, está presente a negação de si:

O outro só existe para a consciência como *si denegado*. Mas, precisamente porque o Outro é um si, só pode ser si denegado por mim e para mim na medida que é *si que me denega*. Não posso captar nem conceber uma consciência que não me capte. A única consciência que é sem captar nem denegar em absoluto e concebível por mim não é uma consciência isolada em alguma parte exterior do mundo, mas sim a minha própria.²²⁴

O surgimento do outro em nosso cenário existencial dá-se ao modo de negação do para-si, conforme vimos. Dessa forma, o outro é aquele que, por ser a negação do para-si, surge no mundo como um todo organizado a partir de suas possibilidades. Para o para-si, o outro sempre aparece como um ser que comporta em seu ser a organização do mundo, pois, se o para-si é sempre destituído de ser, o outro emerge na cena como aquele que organiza o mundo em um complexo de significados, conforme as palavras de Sartre:

Assim, a aparição, entre os objetos de *meu* universo, de um elemento de desintegração deste universo, é o que denomino a aparição de *um homem* no meu universo. O outro é, antes de tudo,

tampouco posso captar o outro em seu verdadeiro ser, ou seja, na sua subjetividade. Nenhum conhecimento universal pode ser tirado das relações entre consciências. É o que denominaremos por separação ontológica”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp 314/315). Esse conceito de “separação ontológica” surge em *O Ser e o Nada* como um contraponto de Sartre à perspectiva hegeliana de que é possível, na relação entre consciência, haver conhecimento mútuo, a tal ponto que o ser de cada consciência advém do conhecimento que o outro produz. A este respeito, Sartre irá acusar Hegel de um “otimismo epistemológico”: “Dessa assimilação entre ser e conhecimento vai resultar também grande número de erros ou impossibilidades. Vamos resumi-los aqui sob *duas rubricas*, ou seja, formularemos contra Hegel uma dupla acusação de otimismo. Em primeiro lugar, Hegel nos parece pecar por um otimismo epistemológico”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 311).

²²³ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 363.

²²⁴ Ibid., p. 364.

a fuga permanente das coisas rumo a um termo que capto ao mesmo tempo como objeto a certa distância de mim e que me escapa na medida em que estende à sua volta suas próprias distâncias.²²⁵

E continua:

Capto a *relação* entre o verde e o outro como uma relação objetiva, mas não posso captar o verde *como* aparece ao outro. Assim, de súbito, apareceu um objeto que me roubou o mundo. Tudo está em seu lugar, tudo existe sempre para mim, mas tudo é atravessado por uma fuga invisível e fixa rumo a um objeto novo. A aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento fixo de todo o universo, a uma descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetua.²²⁶

N’*O Existencialismo é um Humanismo*, a aparição do outro no universo do para-si assume a forma daquele ser que traz ao para-si o significado de si, ou seja, o surgimento do outro caracteriza-se como aquele que coloca o si do para-si para si mesmo, como uma distância de si a si:

Para obter qualquer verdade sobre mim, é necessário que eu considere o outro. O outro é indispensável à minha existência tanto quando, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo.²²⁷

O outro surge no universo da realidade do para-si como aquele que rouba dele a aparição do mundo como um mundo-visto-aos-olhos-do-para-si. O outro traz à tona a desintegração do mundo visto pelo para-si, pois este aparece, com o outro, como mundo visto através dos olhos do outro²²⁸. É este o sentido que Sartre dá ao outro, quando afirma que o outro é

²²⁵ Ibid., p. 329.

²²⁶ Ibid., p. 330.

²²⁷ IDEM, *O Existencialismo é um Humanismo*, pp. 16/17.

²²⁸ Podemos conferir este argumento no estudo de Jeanson: “Outro é para mim, então, um escândalo – precisamente na medida em que eu serei por definição nem o retorno a mim mesmo nem o constituir em puro objeto, e onde eu me coagulo (na vergonha, por exemplo, mas também no orgulho) em um ser que eu *sou* mas sem poder determinar *o que é* este ser, quais as possibilidades que a ele lhe concede. O outro não é somente esta existência que me rouba o mundo, que me descentraliza, porque o organiza senão a ele, o mundo que eu era o centro...”. (JEANSON *Le problème moral et la pensée de Sartre*, p. 214).

aquele que roubou a cena do para-si, para fazer dele a cena até então desempenhada pelo para-si.

No processo de conceituação do outro, Sartre, numa outra passagem de *O Ser e o Nada*, define o outro nos seguintes termos:

Então, o que é (o outro)? Em primeiro lugar, o outro é o ser ao qual não volto minha atenção. É aquele que me vê e que ainda não vejo; aquele que me entrega o que sou como *não-revelado*, mas sem revelar-se a si mesmo; aquele que me está presente enquanto me visa e não enquanto é visado; é o pólo concreto e fora de alcance de minha fuga, da alienação de meus possíveis e do fluir do mundo rumo a um outro mundo, mundo este que é o *mesmo* e, contudo, incomunicável com aquele. Mas o outro não poderia ser distinto desta alienação e deste fluir; é o sentido e a direção destes; infesta este fluir, não como elemento *real* ou *categórico*, mas como presença que se fixa e se mundaniza caso eu tente ‘presentificá-la’ e que nunca é tão presente e tão urgente como quando me descuido dela. Se sou totalmente entregue à minha vergonha, por exemplo, o outro é a presença imensa e invisível que sustenta esta vergonha e a envolve por todo lado; é o meio de sustentação de meu ser-não-revelado.²²⁹

Neste conceito de outro apresentado por Sartre n’*O Ser e o Nada*, está implícito a perspectiva de revelação do sentido do mundo pelo outro, ou seja, como se dá o processo de constituição das representações do mundo no mundo do para-si existindo para-outro. Na perspectiva de Sartre, o surgimento do outro no mundo da consciência do para-si é a emergência de um conteúdo de representações advindas pelo outro:

Em primeiro lugar, a aparição do outro na minha experiência manifesta-se pela presença de formas organizadas, tais como a mímica e a expressão, os atos e as condutas. Essas formas organizadas remetem a uma unidade organizadora que se situa, por princípio, fora de nossa experiência [...] O outro, como unidade sintética de suas experiências e como vontade, tanto como paixão, vem organizar *minha* experiência. Não se trata de pura e simples ação de um númeno incognoscível sobre minha sensibilidade, mas da constituição, por um ser que não sou eu, de grupos conexos de

²²⁹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 346. Entre parênteses é meu.

fenômenos, no campo de minha experiência. E esses fenômenos, à diferença de todos os outros, não remetem a experiências possíveis, mas a experiências que, por princípio, estão fora de minha experiência e pertencem a um sistema que me é inacessível.²³⁰

Continua Sartre:

A percepção do objeto-outro remete a um sistema coerente de representações, e esse sistema *não é o meu*. Significa que o outro, na minha experiência, não é um fenômeno que remete à minha experiência, mas refere-se por princípio a fenômenos situados fora de toda experiência possível para mim. E, decerto, o conceito de outro permite descobertas e previsões no âmago de meu sistema de representações, uma compreensão da trama dos fenômenos: graças à hipótese dos *outros*, posso prever esse gesto a partir de *tal* expressão [...] O conceito de outro não é puramente instrumental: longe de existir *para* servir à unificação dos fenômenos, pode-se dizer, ao contrário, que certas categorias de fenômenos parecem existir somente *para* ele. A existência de um sistema de significações e experiências radicalmente distinto do meu é o marco fixo *indicado*, em seu próprio fluxo, por séries diversas de fenômenos. E essa moldura, exterior por princípio à minha experiência, preenche-se pouco a pouco.²³¹

A partir dessa construção teórica das relações entre o para-si e o para-outro, partiremos do princípio de que é na constatação da emergência do outro no universo do para-si - gostaríamos de destacar - que se constitui o primado da educação, no sentido de que ela, assim a entendemos, é um processo dialógico construído nas relações interconsciências; é um processo em que está posta a interferência que cada consciência exerce uma sobre a outra, portanto, acarreta numa parcela importante de influência mútua; é um processo em que se faz presente a presença de um outro, seja na medida em que o outro é aquele que detém o saber do caminho, seja por saber a que fim se quer chegar, o lugar a que se pretende chegar ou porque este outro é mais um “companheiro” de

²³⁰ Ibid., pp. 294/295.

²³¹ Ibid., pp. 296/297.

caminhada, seja por constituir num facilitador para se chegar ao local desejado. Em qualquer desses espaços, o outro sempre se faz presente no processo²³².

Partindo do pressuposto de que o outro se constitui naquele que possibilita “descobertas e previsões no âmago de meu sistema de representações”; naquele “que certas categorias de fenômenos parecem existir somente *para* ele”, o outro, então, é aquele pelo qual o significado do mundo advém. Nesse sentido, se pensarmos a educação, entre outras coisas, como um sistema de relações entre consciências, e se a emergência do outro no universo do para-si assume a forma de um todo organizado que rouba o sentido do mundo, dando ao mundo um significado para-outro, então, a educação, podemos interpretá-la, é um dos momentos possíveis em que acontece o processo do emergir do outro aparece um todo organizado de sentido. Em outras palavras, na educação, o outro é aquele que carrega o

²³² Entender a educação como um processo dialógico em que se faz presente a presença da alteridade no universo do educando, não traz em seu bojo, pelo menos assim que a concebemos, a exclusão de concepções de educação que a entendem como um processo eminentemente individual; a educação como auto-educação do espírito. A este respeito, chamo a atenção da concepção de educação que aparece em Nietzsche, por exemplo, concepção esta em que está presente, de forma bastante incisiva a idéia de que a educação é um processo solitário. Refiro-me, sobre isto, ao texto *Schopenhauer como educador*, do primeiro período da produção filosófica de Nietzsche, em que a educação aparece como condição de possibilidade para a emergência daquilo que se é, ou seja, de um ser único: “O homem que não quiser fazer parte da massa deve deixar de ser conformado consigo mesmo, que siga, então, a própria consciência que grita ‘seja você mesmo! Você não é certamente aquilo que faz, pensa e deseja neste momento’”. (NIETZSCHE, **Schopenhauer como Educador**, § 01). É pela educação, então, que se chega àquilo que se é: “Os seus verdadeiros educadores e mestres revelam o sentido originário e a matéria fundamental do seu ser, algo que não se pode absolutamente educar nem formar, mas em todo caso é de difícil acesso por estar amarrado, paralisado; os seus educadores não podem ser nada mais do que seus libertadores. E este é o segredo de toda formação: esta não dá membros artificiais, nariz de cera, olhos postiços – dons que somente a falsa imagem da educação pode dar”. (NIETZSCHE, **Schopenhauer como Educador**, § 01). Enfim, é tarefa da humanidade gerar homens únicos: “Talvez seja mais difícil admitir um fato do que compreendê-lo; e é isto que pode acontecer para muitos que refletem sobre a frase: ‘a humanidade deve trabalhar continuamente para gerar grandes homens únicos – este é seu dever e nenhum outro’”. (NIETZSCHE, **Schopenhauer como Educador**, § 06).

No *Assim falou Zaratustra* do terceiro período de produção filosófica de Nietzsche, encontramos o exemplo mais cabal da educação como um processo solitário no personagem de Zaratustra. Lembremos que Zaratustra sobe até a montanha, isolando-se dos homens, permanecendo neste lugar por cerca de dez anos. Após este período, Zaratustra está preparado para descer entre os homens e ensinar, já que ele vem anunciar, o além-do-homem: “Aos trinta anos apartou-se Zaratustra da sua pátria e do lago da sua pátria, e foi-se até a montanha. Durante dez anos gozou por lá de seu espírito e da sua soledade sem se cansar. Variaram, porém, os seus sentimentos, e uma manhã, erguendo-se como a aurora, pôs-se em frente ao sol e falou-lhe desse modo: [...] Pois bem: já estou tão enfasiado da minha sabedoria, como a abelha que acumulasse demasiado mel. Necessito mão que se estendam para mim”, mais adiante: “Chegando à cidade mais próxima, enterrada nos bosques, Zaratustra encontrou uma grande multidão na praça pública, porque estava anunciando o espetáculo de um bailarino de corda. E Zaratustra falou assim ao povo: ‘Eu vos anuncio o além-do-homem’”. (NIETZSCHE, **Assim falou Zaratustra**, preâmbulo, § 01 e 03). Mais adiante, Nietzsche é categórico: “Quero ensinar aos homens o sentido da sua existência que é o além-do-homem, o relâmpago que brota da sombria nuvem homem”. Porém, se a educação é um processo solitário, ele não é para todos, pois poucos podem ser tanto educadores como educandos: “Na verdade Zaratustra fez hoje uma boa pesca! Não alcançou um homem, mas um cadáver”. (NIETZSCHE, **Assim falou Zaratustra**, preâmbulo, § 07).

sentido do mundo, independente do sentido dado, e transfere ou compartilha desse sentido com os sujeitos.

É dessa forma que vai sendo introjetado, paulatinamente, na consciência da criança o sentido correto que as coisas do mundo possuem. Ora, todos sabemos que é na escola, entre outros lugares possíveis, que as crianças aprendem a “verdade” do mundo, ou, então, o significado que a cada coisa lhe é atribuída. De fato, é o outro, nesse caso, o educador, o portador da verdade do mundo, aquele que a revelará ao para-si.

Com este instrumental teórico cedido a partir da filosofia sartreana, podemos entender o papel do educador como aquele que emerge como outro no universo do para-si que é o educando;²³³ e, portanto, o educador, como o outro, carrega em seu bojo o

²³³ Precisamos esclarecer que, na perspectiva sartreana, a relação entre o para-si e o para-outro não é uma relação dialética no sentido de que o para-si assume a forma de para-outro para uma outra consciência enquanto que o outro assume a forma de para-outro para o para-si. Em outras palavras, numa relação entre duas consciências, somente uma delas será o para-outro. Essa consciência que assumiu a forma de para-outro, somente poderá se constituir num para-si e, portanto, num objeto, num segundo momento em que a consciência objetivada retoma sua ipseidade e coloca o outro como presença para sua consciência. Nesse momento o outro aparece como objeto para esta consciência, porém, esta inversão de papéis se faz na sobreposição de uma consciência a outra, e não simultaneamente: “É a partir desta presença a mim do outro-sujeito, na e por minha objetividade assumida, que podemos compreender a objetivação do Outro como segundo momento de minha relação com o Outro [...] Mas, na própria apreensão desta negação, surge a consciência (de) mim como eu mesmo; ou seja, posso adquirir uma consciência explícita (de) mim enquanto sou responsável também por uma negação do outro que é minha própria possibilidade. É a explicação da segunda negação, a que vai de mim ao outro. Na verdade, ela já estava aí, porém disfarçada pela outra, uma vez que se perdia para que a outra aparecesse. Mas, precisamente, a outra negação é o motivo para que a nova apareça: pois, se há um outro que me coloca de lado ao deixar minha transcendência como puramente contemplada, é porque desprendo-me do Outro assumindo meu limite”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp. 366/367). O processo de objetivação do para-outro se dá, também, para uma terceira consciência que estava fora do circuito, conforme veremos quando tratarmos do conceito sartreano de “nós-objeto”. Se a relação fosse dialética, isso acarretaria, para Sartre, na própria morte do outro, uma vez que, se fosse objetivado pelo para-outro, deixaria de ser outro para se constituir num para-outro. Ao contrário, o outro é aquele que assume a função de trazer ao para-si o significado de seu ser e do mundo, e que, por isso, não poderia lhe ser trazido o sentido de seu ser e do mundo, em outras palavras, o outro não pode ser objeto para o para-si: “No fenômeno do olhar, o outro é, por princípio, aquilo que não pode ser objeto”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 345). Ou ‘... o olhar do outro – que é olhar-olhador e não olhar-olhado...’. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 348). Nessa perspectiva, as relações são estanques, não podendo o para-outro ser objeto para o para-si: “Em conseqüência, podemos precisar o sentido do surgimento do outro no e por seu olhar. De modo algum o outro nos é dado como objeto. A objetivação do outro seria o colapso de seu ser-olhar. Por outro lado, como vimos, o olhar do outro é a desapareição mesmo dos *olhos* do outro como objetos que manifestam o olhar. (SARTRE, **O Ser e o nada**, p. 345). Dessa forma, na relação educador e educando, uma vez que o educador assumiu o papel daquele que traz o sentido do ser do educando e do mundo, este papel não é reversível no sentido de que, ao mesmo tempo, o educando assume a forma de outro que traz ao educador o sentido de seu ser e do mundo. Este processo de inversão dos papéis, ou seja, o educando tomar o educador como objeto para si não se faz no momento em que ele é objeto para o educador, mas no instante em que ele assumiu sua ipseidade e recuperou sua liberdade, condição para tornar o educador um objeto para sua consciência. Porém, em qualquer um dos casos, na relação intersubjetividade, somente uma consciência pode desempenhar o papel de outro, cabendo, neste momento, a outra consciência o papel de para-outro objetivado por este outro.

complexo de significados do mundo que passará a constituir no complexo de significados que o educando atribuirá ao mundo. Dessa forma, a educação assume a si mesma como um espaço privilegiado, e que de tal modo o significado do mundo do educando é trazido pelo educador, exatamente porque a educação é assumida, sem questionamentos e de forma natural, como o foro mais apropriado para a “descoberta” do sentido do mundo pela criança. O problema é que, a partir deste referencial teórico de Sartre, a única “descoberta” da criança é a do sentido do mundo tal como o educador lhe traz. Podemos muito bem observar os momentos da educação em que a criança vai aprendendo o que cada coisa é, para que serve etc, independente do significado que ela tenha dado a estes objetos. Dessa forma, o apagador, por exemplo, passa a ser apagador dotado de um todo organizado de sentido, e não mais o sentido qualquer que seja a ele, dado pela criança. Ou seja, a emergência do outro no universo da educação do para-si assume a forma de um sujeito que traz a esta consciência a “verdade” do mundo, tal qual o mundo deve ser visto, interpretado e significado, exatamente porque o sentido do mundo, segundo Sartre, é dado, conforme vimos, pela aparição do outro. A partir disto, com a educação, o mundo é visto pelo para-si com os olhos do outro, ou que o mundo visto pela criança vai ganhando o contorno de mundo visto pela criança com os olhos do outro.

Se a aparição do outro no universo do para-si significa a emergência da “moldura, exterior por princípio à minha experiência, preenche-se pouco a pouco”, ou seja, dos contornos que o mundo vai ganhando, a educação é o processo institucionalizado e devidamente legitimado para que, legalmente, se institua no educando a moldura do mundo advinda do educador. Nesse sentido, as cores do mundo, o brilho do verniz que encobre a tela, a forma correta de elaborar os traços que formam as figuras do mundo, são cores e traços que o educador confere ao educando. É nesse ponto que, a partir de então e para o futuro, o quadrado sempre terá quatro lados, o triângulo três ângulos e o círculo nenhum canto, independente de como esses traços que compõem o mundo eram concebidos pelo educando. É importante sublinhar que o sentido do mundo é imposta de tal forma pelo educador ao educando, que não existe outro sentido no mundo senão o significado que a verdade do outro revela.

Por fim, gostaríamos de apontar o caráter artificial que esse processo passa a ter. Artificial no sentido de que o complexo de significados que o mundo ganha, que é trazido

pelo outro e assumido como verdade a ser assimilada e propagada, é algo exterior e estranho ao educando. Ora, prevalece sobre o mundo do educando a imposição do olhar do outro, pois o educador tem o poder de julgar²³⁴ o significado do mundo que aparece do educando, impondo, com essa arma, seu complexo de significados do mundo. Nesse sentido, é um complicador e requer reflexão apurada falarmos de uma educação que promova a criatividade e/ou a inventiva da criança, pois a verdade do mundo está dada, independente do significado que fora atribuído para o mundo: os objetos têm um sentido, um uso, um nome, quer o educando queira ou não. É igualmente complexo falarmos de uma educação que promova a faculdade imaginativa da criança, pois as coisas e os lugares que elas ocupam no mundo estão organizados num complexo de utensílios que a educação, ao contrário de promover a imaginação, deve zelar pela ordem desse complexo. É somente dessa forma que o mundo é habitável e possível de se produzir vida e cultura.

Na perspectiva sartreana, a aparição do outro no universo do para-si, além de trazer ao para-si o complexo de significados do mundo, traz, também, o complexo de significados que o para-si tem de si mesmo: “... busco apoderar-me do Outro para que me entregue o segredo de meu ser...”,²³⁵ ou que o outro é a condição de possibilidade para a existência de qualquer pensamento que ele faça sobre si mesmo, conforme afirma Sartre: “O ser-Para-outro é fato constante de minha realidade humana e apreendo-o com sua necessidade de fato em que qualquer pensamento, o menor que seja, que formo sobre mim mesmo”,²³⁶ que

²³⁴ Na perspectiva sartreana, a presença do outro no universo do para-si nadificado, constitui-se numa totalidade cuja possibilidade, conferida ao para-si de transcendência deste outro é demasiadamente restrita, pois o outro aparece como aquele que confere ao para-sai possibilidade do para-si surgir no mundo, ou seja, aquilo que ao para-si é conferido a possibilidade do poder-se é uma possibilidade dada pelo para-outro: “Assim, minhas possibilidades são presentes à minha consciência irrefletida na medida que o outro *me espreita*. Se o vejo disposto a tudo, com a mão no bolso, onde há uma arma, e seu dedo prestes a soar o alarme para o posto policial ‘ao menor gesto de minha parte’, apreendo minhas possibilidades de fora e através dele, ao mesmo tempo que *sou* essas possibilidades”, e, mais adiante no mesmo parágrafo, conclui: “*Para o outro*, minha possibilidade é, ao mesmo tempo, um obstáculo e um meio, como todos os utensílios. Obstáculo, porque o obrigará a novas ações [...] Meio, porque, uma vez descoberto em um beco sem saída, ‘estou capturado’”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 340). Ora, se a possibilidade de ser do para-si é conferida pelo outro, a possibilidade de conferir ao mundo um significado que advenha do educando é, ainda, uma possibilidade do educador, na medida em que as possibilidades de ser do educando são apreendidas por ele como “possibilidade vinda de fora”, vinda do outro. Em outras palavras, a possibilidade de conferir ao mundo um todo organizado de sentido é uma possibilidade conferida a partir do outro, ou que, a possibilidade de ser do educando é a possibilidade de ser do educador. Preso ao elástico da fundamentação de seu ser, é o educador que solta e determina até onde este elástico pode ser esticado, até que lugar o educando pode chegar, enfim, qual seu espaço de transcendência autônoma que ele pode agir.

²³⁵ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 371.

²³⁶ Ibid., p. 358.

podemos constatar, por exemplo, quando Sartre descreve o significado de caráter do para-si. Em suas palavras, é sempre caráter do para-outro, sendo-lhe fadada a impossibilidade de ser o fundamento de seu próprio caráter:

Deve-se notar, com efeito, que o caráter só tem existência distinta a título de objeto de conhecimento para o outro. A consciência não conhece seu caráter – salvo determinando-se reflexivamente a partir do ponto de vista do outro; ela existe seu caráter em pura indistinção, não tematicamente e não teticamente, na experiência que faz da própria contingência e na nadificação pela qual reconhece e transcende sua facticidade.²³⁷

De forma que o caráter somente tem existência pelo outro: “Esse caráter, portanto, só existe ao nível do Para-outro...”²³⁸ Este processo se dá, conforme vimos, na medida em que o para-si não pode ser fundamento para si mesmo porque sendo a consciência intencional e, portanto, abertura para o mundo, não pode sair de si para estabelecer uma distância de si para si mesma e assim constituir-se numa abertura para si mesma.²³⁹ Para Sartre, recuperando a nossa reflexão, quando a consciência coloca a si mesma como objeto, ela constata a translucidez característica dela mesma, ou, que a consciência descobre o nada de seu ser, a ausência de conteúdo, de forma que quando a consciência “olha” para si mesma descobre que não pode ser o fundamento de si mesma.

Destarte, tanto o mundo, conforme vimos, ganha sentido para a consciência através da aparição do outro no universo dessa consciência, como a própria consciência ganha significado a partir do outro. Em outras palavras, do outro é que advém o sentido e o significado da consciência nadificada em seu ser, ou, que o ser nadificado da consciência ganha conteúdo com a presença do outro. Desse modo, a emergência do outro é fato concreto na existência, e de suma importância, pois, na medida em que a consciência é o

²³⁷ Ibid., p. 438.

²³⁸ Ibid., p. 439.

²³⁹ Conforme as palavras de Sartre: “Aparecer como objeto para uma consciência será ser ainda consciência? É fácil responder a esta pergunta: o ser da consciência de si é de tal ordem que em seu ser está em questão o seu ser; significa que é pura interioridade. É perpetuamente remissão a um *si mesmo* que ela tem-de-ser. Seu ser se define pelo fato de que ela é este ser à maneira do ser o que não é e não ser o que é. Seu ser, portanto, é a exclusão radical de toda objetividade: sou aquele que não pode ser objeto para si mesmo, aquele que sequer pode conceber para si a existência de forma de objeto (salvo no plano do desdobramento reflexivo – mas

que não é e não é o que é, com a aparição do outro em seu horizonte, ela passa a ter um ser dotado de sentido:

Desse modo, eu, que, enquanto sou meus possíveis, sou o que não sou e não sou o que sou, a partir de agora *sou* alguém. E esse que sou – e me escapa por princípio – eu o sou *no meio do mundo*, na medida que me escapa. Por isso, minha relação com o objeto, ou potencialidade do objeto, decompõe-se sob o olhar do outro e me aparece no mundo como minha potencialidade de utilizar o objeto, na medida que tal possibilidade me escapa por princípio, ou seja, na medida que é transcendida pelo outro rumo às potencialidades dele.²⁴⁰

A presença do outro no universo nadificado do para-si cumpre uma função dialética porque, ao mesmo tempo em que o outro confere um sentido ao para-si, que se caracteriza como um conteúdo identificador do ser da consciência nadificada, este sentido não pertence ao mundo do para-si, ao contrário, ao mundo do outro. É, pois, um sentido exterior à consciência nadificada.

Se a construção da subjetividade do para-si estava comprometida, pois a consciência nadificada não poderia atribuir a partir de si mesmo um sentido para si mesma, na emergência do outro presentifica-se ao para-si seu conteúdo que advém do outro. Isso é possível porque é conferido somente ao outro a possibilidade de colocar o para-si a uma distância de si mesmo e, nesta distância constituí-lo, na forma de um objeto da consciência reflexiva, conforme Sartre:

E a presença sem intermediário desse sujeito é a condição necessária de qualquer pensamento que tento formar ao meu respeito. O outro é esse eu-mesmo do qual nada me separa, absolutamente nada, exceto sua pura e total liberdade, ou seja, esta indeterminação de si-mesmo que somente ele tem-de-ser para e por si.²⁴¹

vimos que a reflexão é o drama do ser que não pode ser objeto para si mesmo”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 313).

²⁴⁰ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 339.

²⁴¹ Ibid., p. 348.

Adiante, Sartre é categórico:

O outro detém um segredo: o segredo do que sou. Faz-me ser e, por isso mesmo, possui-me, e esta possessão nada mais é do que a consciência de me possuir. E eu, no reconhecimento de minha objetividade, tenho experiência de que ele detém esta consciência. A título de consciência, o outro é para mim aquele que roubou meu ser e, ao mesmo tempo, aquele que faz com que ‘haja’ um ser, que é o meu. Assim, tenho a compreensão desta estrutura ontológica; sou responsável por meu ser-Para-outro, mas não seu fundamento; meu ser-Para-outro aparece-me, portanto, em forma de algo dado e contingente, pelo qual, todavia, sou responsável, e o outro fundamenta meu ser na medida que este ser é na forma do ‘há’...²⁴²

O ser que o outro traz ao universo do para-si é o ser do outro, ou seja, é aquilo que a consciência reflexiva do outro conferiu a esta consciência nadificada; ela é, igualmente, a possibilidade de ser que o outro lhe conferiu:

O bilheteiro, ainda que considerado como pura função, remete-me, por sua própria função, a um ser-fora, embora este ser-fora não seja apreendido nem apreensível. Daí um sentimento perpétuo de falta e mal-estar. Isso porque meu projeto fundamental com relação ao Outro – qualquer que seja a atitude que adote – é duplo: por um lado, trata-se de me proteger contra o perigo que me faz correr meu ser-fora-na-liberdade-do-outro, e, por outro lado, de utilizar o outro para totalizar finalmente a totalidade-destotalizada que sou, de modo a fechar o círculo aberto e fazer com que eu seja, por fim, fundamento de mim mesmo.²⁴³

Esse ser que o outro conferiu a esta totalidade-destotalizada é o ser que sua total e injustificável liberdade lhe conferiu, de forma que se o seu ser nadificado é totalizado em ser-bilheteiro, por exemplo; é para-outro que é bilheteiro e jamais para si mesmo, pois a recuperação de seu ser vinda do outro é um projeto fadado ao fracasso: sempre o sentido de seu ser é ser para o outro este sentido. Dessa forma, é pela liberdade do para-outro que

²⁴² Ibid., pp. 454/455.

²⁴³ Ibid., p. 475.

constitui-se a dimensão de seu ser, ou que a liberdade²⁴⁴ do outro torna-se a condição de possibilidade do ser do para-si:

Trata-se de meu ser tal como é escrito na e pela liberdade do outro. Tudo se passa como se eu tivesse uma dimensão de ser da qual estivesse separado por um nada radical, e esse nada é a liberdade do outro; o outro, enquanto tem-de-ser seu ser, tem-de-fazer meu ser-para-ele ser; assim, cada uma de minhas livres condutas engaja-me em um novo meio, no qual a própria matéria de meu ser é a imprevisível liberdade de um outro.²⁴⁵

Numa outra passagem, Sartre retoma a mesma idéia, porém, de forma mais incisiva quando afirma: “...é a liberdade do outro que fundamenta nossa essência”,²⁴⁶ ou:

Mas, precisamente porque existo pela liberdade do outro, não tenho segurança alguma, estou em perigo nesta liberdade; ela modela meu ser e me *faz ser*, confere-me valores e os suprime, e meu ser dela recebe um perpétuo escapar passivo de si mesmo. Irresponsável e fora de alcance, esta liberdade proteiforme na qual

²⁴⁴ Na perspectiva sartreana, em *O Ser e o Nada*, a liberdade aparece como o miolo da consciência do para-si, porque sendo a consciência vazia de qualquer sentido, sem conteúdos que sirvam de fundamento para seu ser nadificado, então, resta a esta consciência nadificada a liberdade de definir-se pelas suas escolhas, ou seja, nas escolhas realiza seu ser nadificado: “De outro modo, se o homem não tem uma natureza, uma essência que o definiria *a priori*, nós temos já entrevisto que ele existe sempre em uma certa situação histórica e geográfica particular diante do ser assumido [...] Três grandes partes de *O Ser e o Nada* são consagradas à *condição humana*. A liberdade se exerce efetivamente, se realiza necessariamente na multiplicidade de relações que o ser humano mantém com o outro e com as coisas”. (SALZAMANN, *Sartre et l’authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque*, p. 43). Para Sartre, estas escolhas são, essencialmente, escolhas livres que tornam possível o ser da consciência. Na perspectiva do para-outro, conforme veremos, é na liberdade do outro que se fundamenta seu ser. A partir disto, fica claro que, para Sartre, a relação entre consciência é, por conta da liberdade, conflituosa: são duas consciências nadificadas procurando exercer sua liberdade sobre a outra. N’*O Existencialismo é um Humanismo*, pouco posterior a’*O Ser e o Nada*, a liberdade, nas relação intersubjetivas, emerge na forma de mútua realização, ou seja, enquanto que no *O Ser e o Nada*, o exercício da liberdade por parte do outro acarreta a objetivação do para-si, no *O Existencialismo é um Humanismo*, ela aparece como elemento intrínseco às duas consciências, de forma que a liberdade de um implica no respeito pela liberdade do outro: “Queremos a liberdade através de cada circunstância particular. E, querendo a liberdade, descobrimos que ela depende integralmente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros, depende da nossa. Sem dúvida, a liberdade, enquanto definição do homem, não depende de outrem, mas, logo que exista um engajamento, sou forçado a querer, simultaneamente, a minha liberdade e a dos outros; não posso ter como objetivo a minha liberdade e não ser que meu objetivo seja também a liberdade dos outros”. (SARTRE, *O Existencialismo é um Humanismo*, p 19).

²⁴⁵ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 337.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 463.

me comprometi pode, por sua vez, comprometer-se em mil maneiras diferentes de ser.²⁴⁷

N'O *Existencialismo é um Humanismo*, Sartre deixa claro quando afirma:

Nessas condições, a descoberta de minha intimidade desvenda-me, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente, que só pensa e só quer ou a favor ou contra mim. Desse modo, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros.²⁴⁸

Nessa relação dialógica entre o para-si-outro, o outro encontra-se numa situação privilegiada frente ao para-si, pois seu ser não é infestado pelo para-si, isto é, não é para-outro, mas somente o outro. Isso se dá porque o outro resguarda seu ser nadificado em sua inapreensível liberdade:

E o outro, através do qual esse eu *me advém*, não é conhecimento nem categoria, mas o *fato* da presença de uma liberdade estranha. Na verdade, meu desprendimento de mim e o surgimento da liberdade do outro constituem uma só coisa; só posso senti-los e vivê-los juntos; sequer posso tentar conceber um sem o outro.²⁴⁹

Essa liberdade do outro é fator fundamental para a constituição, ao modo do ser-fora, do para-si pelo outro, pois a liberdade é o nada de ser do outro. Ora, é exatamente este nada de ser do outro, ou seja, sua consciência nadificada em seu ser que torna possível a abertura da consciência do outro ao para-si como forma de apreensão desta consciência. Em outras palavras, se a consciência do outro fosse plena de sentido, seria ela uma consciência densa, opaca, ao modo do ser-em-si e não poderia abrir-se para o mundo; logo, não poderia ser consciência tética da consciência do outro.

Partindo do referencial sartreano da constituição da subjetividade do para-si pelo outro, e tomando a educação como um processo nele envolvidas consciências distintas

²⁴⁷ Ibid., p. 457.

²⁴⁸ IDEM, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 16.

relacionando-se entre si, podemos compreender que no processo constituinte da educação encontramos presente a fundamentação da subjetividade pelo outro, no sentido que o educador é a condição de possibilidade do educando ser, pois do educando que emerge o conteúdo da consciência do educando. A educação, então, assume como uma instância decisiva, pois nas relações intersubjetivas está presente a construção da identidade do educando, construção esta que deverá acompanhar-lhe em sua existência. Conforme vimos, é evidente que a subjetividade fundamentada pelo educador como o outro é uma subjetividade advinda dele, é o ser e o segredo do para-si que o outro detém, pois o educando enquanto para-si não pode ser fundamento de si mesmo.

O problema da constituição da subjetividade do educando pelo educador não é o *focus* de maior preocupação, pois esta é a condição existencial do para-si, uma vez que ele é nadificado em seu ser. O problema central está no fato que, na perspectiva sartreana, a constituição da consciência pelo outro não é uma situação indiferente ao para-si. Muito pelo contrário, o processo causa-lhe uma situação de desconforto,²⁵⁰ uma situação de perigo:

Conjuntamente, enquanto sou instrumento de possibilidades que não são minhas possibilidades, cuja pura presença para-além de meu ser só posso entrever, e que negam minha transcendência para constituir-me como meio rumo a fins que ignoro, estou *em perigo*. E este perigo não é um acidente, mas a estrutura permanente de meu ser-Para-outro.²⁵¹

E de mal-estar ao para-si ter seu ser advindo do outro, conforme lemos em *O Ser e o Nada*:

Assim, meu eu-objeto não é nem conhecimento nem unidade de conhecimento, mas mal-estar, desprendimento vivido da unidade ek-stática do Para-si, limite que não posso alcançar e, todavia, sou.²⁵²

²⁴⁹ IDEM, *O Ser e o Nada*, p. 353.

²⁵⁰ Conforme Jeanson: “E este ser que eu sou conserva, através da liberdade do outro que ultrapassa no sentido que é objeto, uma indeterminação que não depende mais de mim para determinar como eu faço com minhas possibilidades. Eu sou devindo minhas possibilidades para-outro, uma probabilidade para ele”. JEANSON, Francis, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, p. 214)

²⁵¹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 344.

²⁵² Ibid., p. 353.

Adiante, encontramos a mesma idéia:

O medo, com efeito, presume que eu apareça a mim mesmo como ameaçado, a título de presença no meio do mundo, não de Para-si que faz com que haja um mundo. O que está em perigo no mundo é o objeto que *eu* sou e que, como tal, devido à sua indissolúvel unidade de ser com o ser que tenho-de-ser, pode acarretar, com sua própria ruína, a ruína do Para-si que tenho-de-ser. O medo é, pois, descoberta de meu ser-objeto por ocasião do aparecimento de um outro-objeto em meu campo perceptivo.²⁵³

Ter seu ser nadificado pelo para-si que se constitui enquanto presença dele a ele mesmo, e, por causa disso, o seu ser preso na subjetividade do outro, não possui, portanto, controle algum sobre o seu ser que do outro advém: dele é refém em seu ser, pois o outro é a condição de qualquer ser. O mal-estar imposto ao para-si nadificado é, exatamente, a percepção de não ter nenhuma possibilidade de interferir neste ser que o outro lhe traz; de lhe ser impossível a co-responsabilidade pelo seu próprio ser. Tal é a condição do para-si frente ao outro: possuir um ser que não emerge de si mesmo, não tem controle, e, todavia, é o seu ser que tem de se haver em sua existência no meio do mundo:

Este ser que sou conserva certa indeterminação, certa imprevisibilidade. E essas características novas não decorrem do fato de que não posso *conhecer* o outro, mas provêm também, e sobretudo, do fato de que o outro é livre; ou, para ser exato e invertendo os termos, a liberdade²⁵⁴ do outro revela-se a mim

²⁵³ Ibid., p. 368.

²⁵⁴ Na perspectiva de Sartre, é preciso esclarecer, a relação entre consciências é, conforme estamos vendo, relação de apreensão de uma consciência por outra, ou seja, o para-si convertido em para-outro ante a presença de uma outra consciência, torna-se objeto desta consciência, na medida que o ser nadificado do para-si é objeto para a outra consciência, objeto apreendido, conforme veremos, pelo olhar. Nesse sentido, o ser do para-outro advém desta outra consciência que a apreende pelo olhar, de forma que detém a chave do ser do para-outro. Por outro lado, o cenário que torna possível este tipo de relação entre consciências é a sua total e injustificável liberdade. Em outras palavras, é a liberdade da consciência do outro que torna possível a ela apreender o ser nadificado do para-si: “Assim, o ser-visto constitui-me como um ser sem defesa para uma liberdade que não é a minha liberdade. Nesse sentido, podemos considerar-nos ‘escravos’, na medida que aparecemos ao outro.” (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 344). Nessa relação entre consciências dá-se a experiência de perceber a outra consciência como livre de qualquer determinação que possa fazer: “Assim, pelo olhar, experimento o outro concretamente como sujeito livre e consciência que faz com que haja um mundo temporalizando-se rumo às suas próprias possibilidades”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 348). Se a liberdade do outro surge como um perigo para o ser do para-si, pois é uma liberdade que atua em seu ser sem qualquer possibilidade de uma interferência da parte dele, nesse sentido, pela liberdade do outro, o seu para-si

através da inquietante indeterminação de ser que sou para ele [...] tal ser me é dado como um fardo que carrego sem que jamais possa virar o rosto para conhecê-lo, sem sequer poder sentir seu peso; se podemos compará-lo à sombra, trata-se de uma sombra que se projetaria sobre uma matéria móvel e imprevisível, de tal ordem que nenhuma tabela de referências permitiria calcular as deformações resultantes desses movimentos. Porém, trata-se efetivamente de *meu* ser e não de uma imagem de meu ser.²⁵⁵

Nesse sentido, conforme veremos, se a educação é um processo nele presentes intersubjetividades, na construção de uma subjetividade está presente uma outra consciência constituidora, ou a fundamentação da subjetividade do educando está atrelada à subjetividade do educador. Para Sartre, a interferência de uma subjetividade em outra subjetividade é um processo que acarreta mal-estar na consciência nadificada. Então, a educação não é um processo em que paira a correspondência intersubjetiva, a tranquilidade ou a possibilidade da sensação de bem-estar brotar naturalmente no processo de formação da subjetividade do sujeito. Muito pelo contrário, a educação emerge como um processo em que o mal-estar e o conflito fazem-se presentes no próprio bojo da educação, pois se, na educação o ser o para-outro advém pela liberdade do outro, é quão um fardo que carrega este ser; a educação assume, então, o papel de ser o espaço institucionalizado e legítimo em que este fardo é tomado como a verdade do ser. Além disso, se a sensação do perigo é inerente ao processo de constituição da subjetividade do para-si fazendo-lhe de meio cujos fins ignora, também, parece-nos, é uma sensação inerente ao processo educacional, uma vez que o educando constitui-se num meio para o educador chegar aos fins que o educando ignora, pois são fins estabelecidos dentro da subjetividade do educador. Nesse sentido,

está à mercê do ser do outro. Por outro lado, esta mesma liberdade que emerge como perigo para este ser é, também, a condição de seu ser, conforme as palavras de Sartre: “Sou escravo na medida que sou dependente em meu ser do âmago de uma liberdade que não é a minha e que é a condição mesmo de meu ser. Enquanto sou objeto de valores que vêm me qualificar sem que eu possa agir sobre esta qualificação ou sequer conhecê-la, estou na escravidão”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 344). Em síntese, se a relação entre consciências é marcada pela objetivação, esta se dá num processo em que a liberdade é o fundamento de toda consciência e de toda relação entre consciências. Dessa forma, é a liberdade do outro que incomoda a consciência do para-si, e é essa liberdade que efetua a tentativa de apreender com o olhar, porque é a liberdade a condição de possibilidade do eterno perigo de que seu ser se encontre frente ao outro: “Este (outro) aparece, pois, como aquele que, em sua plena liberdade e sua livre projeção a seus possíveis, coloca-me de lado e me despoja de minha transcendência, recusando a ‘fazer com’”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 367. Entre parênteses é meu).

²⁵⁵ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 337.

somente ao educador é conferida a posse dos fins a que se destina o processo da educação, cabendo ao educando o papel de objeto no processo que ele não controla.

Na perspectiva de Sartre, o problema do mal-estar é causado por ter seu ser preso ao horizonte da existência do outro, e, também, por se constituir num objeto para este outro²⁵⁶. Em outras palavras, o ser do para-si advém do outro porque o outro é aquela outra consciência que pode estabelecer uma distância da consciência nadificada do para-si e colocá-la em seu cogito reflexivo, constituindo, dessa forma, seu ser. Ora, para isso, é necessário que o ser nadificado apareça ao outro como objeto, tal qual a cadeira é objeto para a consciência reflexiva do outro:

Essa mulher que vejo andando em minha direção, este homem que passa na rua, esse mendigo que ouço cantar de minha janela são *objetos* para mim, sem a menor dúvida. Assim, é verdade que ao menos uma das modalidades da presença do outro a mim é a *objetividade*.²⁵⁷

Assim, pela liberdade do outro que apareço como objeto ao outro: “E, pela aparição mesmo do outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre o objeto, pois é como objeto que apareço ao outro”.²⁵⁸ Adiante, continua Sartre:

Mas, além disso, ao determinar minhas possibilidades, o outro me revela a impossibilidade que sou de ser objeto, salvo para outra liberdade. Não posso ser objeto para mim mesmo porque sou o que sou; abandonado aos próprios recursos, o esforço reflexivo rumo à dissociação resulta em fracasso; sempre sou recuperado por mim. E quando afirmo ingenuamente que é possível que eu seja um ser objetivo sem me dar conta disso, pressuponho implicitamente, por isso mesmo, a existência do outro; porque, como eu poderia ser objeto se não fosse para um sujeito? Assim, o outro é para mim,

²⁵⁶ Conforme a afirmação de Francis Jeanson, em que lemos: “Entre esta consciência (de) mim que, dentro da solidão, que habita e espalha sobre o mundo, indistinta de minha consciência *de* mundo – e esta posição reflexiva de mim como objeto para mim mesmo que se opera no Cogito cartesiano por exemplo, eis que vem se inserir uma presença a minha consciência de mim, esta pessoa que eu sou, mas que eu sou sobre um modo novo: no sentido que escapa a mim mesmo, no sentido que sou *objeto para o outro*. (JEANSON, **Le problème moral et la pensée de Sartre**, p. 214).

²⁵⁷ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 326.

²⁵⁸ Ibid., p. 290.

antes de tudo, o ser para o qual sou objeto, ou seja, o ser *pelo qual* adquiro minha objetividade.²⁵⁹

E, mais adiante, lemos: “O outro está presente a mim onde quer que seja, como aquilo pelo qual eu me torno objeto”.²⁶⁰ Nesse sentido, o objeto que o para-si se constitui para o outro é um objeto do outro, isto é, o ser que do outro advém para preencher a consciência nadificada não é um ser emanado do para-si, mas, ao contrário, um ser do outro. Desse modo, o para-si não pode recuperar seu ser nadificado no ser que outro objetivou, pois somente ao outro pertence este ser: “Além disso, o outro não me constitui como objeto para mim, e sim *para ele*. Em outras palavras, não serve de conceito regulador ou constitutivo para os *conhecimentos* que eu possa ter a meu respeito”.²⁶¹

Por outro lado, ser captado como objeto para o outro é a própria constituição do ser-para-outro, o que impõe ao para-si os limites que a própria condição de objeto para outro lhe confere: “A consciência só pode ser limitada por minha consciência. Limite entre duas consciências, enquanto produzido pela consciência limitante e assumido pela consciência limitada: eis, portanto, o que é meu Eu-objeto”.²⁶² E, continua Sartre:

Na medida que me nego como Outro e que o Outro se manifesta primeiro, ele só pode manifestar-se como Outro, ou seja, como sujeito para-além de meu limite, quer dizer, aquele que me limita. Nada pode limitar-me, com efeito, a não ser o Outro.²⁶³

Se a educação é entendida como um processo que se constrói na relação entre consciências e que nesta relação está presente a fundamentação da subjetividade do educando pelo educador, esta subjetividade, conforme vimos, é do educador, ou seja, não é para constituir uma subjetividade para o educando que o educador torna-o objeto para si. Muito pelo contrário, a subjetividade objetivada do educando é para o desfrute do educador que, neste processo, mantém sob seu controle o ser do educando, e de tal modo que detém o segredo que o educando é. Nesse caso, a educação é uma instância em que a objetivação do

²⁵⁹ Ibid., p. 347.

²⁶⁰ Ibid., p. 359.

²⁶¹ Ibid., p. 352.

²⁶² Ibid., p. 366.

educando se faz presente frente ao educador, ou, em outras palavras, a criança que está em processo de educação tem sua subjetividade construída pelo outro ao modo de um objeto²⁶⁴. Logo, não há no processo correspondência de interesses; o educador não deseja presentear a consciência nadificada do educando com um ser. Na verdade, é um processo e nele presente a co-relação de forças e o conflito de interesses: existe um mútuo interesses por ambas as consciências de apreender a outra como objeto, exatamente por deter o segredo do ser do outro. Sendo assim, se o educador, através da objetivação do educando, formar nesta consciência nadificado um ser, este ser serve para o exercício dos interesses do educador, pois será sempre o ser dele, de tal forma que, independente do que o educando julgar será sempre aquilo que o educador construiu dele.

Na perspectiva de Sartre, o processo de objetivação do para-si mediante a liberdade desta outra consciência é representado pelo olhar²⁶⁵ objetivador desta consciência. Nesse

²⁶³ Ibid., pp. 366/367.

²⁶⁴ A idéia de que a criança é um objeto para o adulto, fato este que podemos observar com bastante propriedade na educação, aparece na autobiografia de Sartre, quando narra a sua experiência de, na construção de sua subjetividade, ser objeto para um outro: “Minha verdade, meu caráter e meu nome estavam nas mãos dos adultos; aprendera a ver-me com os olhos deles; eu era uma criança, esse monstro que eles fabricam com suas queixas. Ausentes, deixavam atrás de si o olhar, misturado à luz; eu corria, eu saltava através deste olhar que me conservava minha natureza de neto modelo, que continuava a me oferecer meus brinquedos e o universo”. (SARTRE, **As Palavras**, p. 53).

²⁶⁵ Para Sartre, não existe uma correspondência necessária entre o fenômeno do olhar e os olhos do sujeito que olha. Pelo contrário, existe, inclusive, uma cisão entre olhar e olho, na medida em que Sartre esvazia do olho a função do olhar, pois é a sensação de ser visto que atinge o sujeito em seu âmago e não o olho, propriamente dito: “Por outro lado, isso não nos surpreende, porque, como vimos, jamais são os *olhos* que nos vêem, e sim o outro como sujeito”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 355). Nesse sentido, não é necessário que estejam pousados sobre meu ser os olhos para se manifestar a experiência do ser visto pelo outro, mas somente a sensação da presença do outro. Isso fica bastante claro quando tomamos, para os crentes, por exemplo, a presença de Deus como um ser que olha nossas ações avaliando-as e julgando-as. Essa presença imaginária dos olhos de Deus toma o ser do crente de tal modo que a experiência da vergonha ante uma ação incoerente com as premissas divinas se instaura, bem como a experiência do dever cumprido, quando a ação ou mesmo o pensamento está condizente com a dogmática cristã. Isto se explica pelo fato de que, se os olhos podem estar a uma distância de mim que sou visto, o olhar não está circunscrito numa determinada distância: independente se alguém me olha, posso ter meu ser apreendido como objeto pelo olhar do outro: “...os olhos, como objetos de minha percepção, permanecem a uma distância precisa que se estende de mim até eles – em suma, estou presente aos olhos sem distância, mas eles estão distantes do lugar onde ‘me encontro’ –, ao passo que o olhar está sem distância em cima de mim e, ao mesmo tempo, mantém-me à distância, ou seja, sua presença imediata a mim estende uma distância que dele me afasta”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 333). É nesse sentido que, para Sartre, os olhos se constituem somente num suporte para o olhar: “O matagal, a casa de fazenda, não são olhar, representam somente o *olho*, pois o olho não é captado primeiramente como órgão sensível de visão, mas como um suporte para o olhar. Jamais remetem, portanto, aos olhos de carne do homem que me espreita atrás da cortina, atrás da janela da casa de fazenda: por si mesmos, já se tratam de olhos. Por outro lado, o olhar não é uma qualidade entre outras do objeto que funciona como olho, nem a forma total deste objeto, nem sua relação ‘mundana’ que se estabelecesse entre este objeto e eu. Ao contrário, longe de perceber o olhar *nos* objetos que o manifestam, minha apreensão de um olhar endereçado a mim

sentido, o para-si, que é nadificação do em-si, conforme vimos, e perseguidor-perseguido por este em-si nadificado por ele, é, também, a coagulação de seu ser em objeto mediante a aparição do olhar do outro. O outro traz ao para-si seu em-si exatamente porque o olhar do outro torna o para-si em um objeto deste olhar, tal qual o tinteiro é uma coisa entre coisas. Por outro lado, este olhar traz, também, ao para-si seu ser, uma vez que ele não pode ser fundamento de seu próprio ser. Em outras palavras, é no olhar desta outra consciência que se encontra a chave do ser do para-outro; é no olhar que o ser do para-outro emerge como um ser diferente do ser nadificado que ele é, o ser que o olhar do outro lhe conferiu; é no olhar do outro, enfim, que se encontra o segredo do ser do para-outro:

A prova de minha condição de homem, objeto para *todos* os outro homens vivos, lançado na arena debaixo de milhões de olhares e escapando-me a mim mesmo milhões de vezes, eu a realizo concretamente por ocasião do surgimento de um objeto em meu universo, se este objeto me indica ser provavelmente objeto, no presente, a título de *isto indiferenciado* para uma consciência. É o conjunto do fenômeno que denominamos *olhar*.²⁶⁶

Dessa forma, o olhar é, então, o lugar em que se dá o processo de objetivação do outro; o outro sempre será um objeto para o olhar do para-si, conforme afirma Sartre:

Estou em um jardim público. Não longe de mim há um gramado e, ao longo deste gramado, assentos. Um homem passa perto dos assentos. Vejo este homem e capto-o ao mesmo tempo como um objeto e como um homem.²⁶⁷

Continua Sartre:

Assim, a noção de outro não poderia, em qualquer circunstância, ter por objetivo uma consciência solitária e extramundana, na qual sequer posso pensar: o homem define-se com relação ao mundo e com relação a mim; é este objeto do mundo que determina um

aparece sobre um fundo de destruição dos olhos que ‘me olham’: se apreendo o olhar, deixo de perceber os olhos...” (SARTRE, *O Ser e o Nada*, pp. 332/333).

²⁶⁶ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 360.

²⁶⁷ Ibid., p. 328.

escoamento interno do universo, uma hemorragia interna; é o sujeito que a mim se revela nesta fuga de mim mesmo rumo à objetivação. Mas a relação originária entre o eu e o outro não é somente uma verdade ausente que viso através da presença concreta de um objeto em meu universo; é também uma relação concreta e cotidiana que experimento a cada instante: a cada instante o outro *me olha*.²⁶⁸

Nessa citação, fica clara a perspectiva sartreana da objetivação do para-si: através do olhar, o sujeito toma o outro como objeto, ou que o olhar é o método pelo qual se dá tanto a objetivação do outro quanto a construção de sua subjetividade. O olhar, então, é o espectro pelo qual o para-si aparece como para-outro, o mecanismo pelo qual se dá a apreensão do sujeito. Dessa forma, o para-si nadificado em seu ser, pelo olhar do outro passa a possuir um ser, pois é do olhar do outro o lugar desde onde emana este ser, na medida em que “... o olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim a mim mesmo”.²⁶⁹

N’*O Ser e o Nada*, numa passagem bastante conhecida, Sartre nos dá um exemplo da forma como acontece a objetivação do sujeito pelo olhar do outro, mostrando dois momentos distintos: num primeiro momento quando sobre o sujeito não está instaurado nenhum olhar e, a seguir, as mudanças que acontecem neste ser quando este percebe ser um ser visto pelo outro. Vejamos o processo:

Imaginemos que, por ciúmes, curiosidade ou vício, eu tenha chegado ao ponto de grudar meu ouvido em uma porta ou olhar pelo buraco da fechadura. Estou sozinho e ao nível da consciência não-tética (de) mim²⁷⁰. Significa, em primeiro lugar, que não há um *eu* a habitar minha consciência. Nada, portanto, a que possa relacionar meus atos a fim de qualificá-los. Esses atos não são de modo algum *conhecidos*; eu *sou meus atos*, e, apenas por isso, eles carregam em si sua total justificação.²⁷¹

Se não há um eu a habitar essa experiência, pois

²⁶⁸ Ibid., p. 332.

²⁶⁹ Ibid., p. 334.

²⁷⁰ Ou seja, não me constituo como objeto para mim mesmo, não posso realizar o afastamento de mim para mim mesmo a fim de colocar-me a distância para me constituir como objeto de estudo para mim mesmo. Neste estado, o para-si não pode refletir sobre si mesmo, não podendo, então, advir de si mesmo um ser ou uma identidade.

... não posso verdadeiramente definir-me como *estando* em situação: primeiro, porque não sou consciência posicional de mim mesmo; segundo, porque sou meu próprio nada. Nesse sentido, posto eu sou o que não sou e não sou o que sou -, não posso sequer definir-me como *estando* verdadeiramente no ato de escutar atrás da porta; escapo a esta definição provisória de mim mesmo através de toda minha transcendência: acha-se aqui, como vimos, a origem da má-fé; assim, não somente não posso *conhecer-me*, como também meu próprio ser me escapa – embora eu *seja* este próprio escapar a meu ser – e não sou absolutamente nada; nada há *aí* salvo um puro nada que rodeia e faz ressaltar certo conjunto objetivo que se recorta no mundo, um sistema real, uma disposição de meios com vistas a um fim.²⁷²

Não há, também, nenhum valor ético que avalie os atos desse ser nadificado em seu ser:

Assim sendo, ‘faço o que tenho de fazer’; nenhum ponto de vista transcendente vem conferir a meus atos um caráter de *algo dado* sobre o qual fosse possível exercer-se um juízo: minha consciência adere aos meus atos, ela é meus atos, os quais são comandados somente pelos fins a alcançar e os instrumentos a empregar. Minha atitude, por exemplo, não tem qualquer ‘fora’; é puro processo de relacionamento entre o instrumento (buraco da fechadura) e o fim a alcançar (cena a ser vista), pura maneira de perder-me no mundo e ser sorvido pelas coisas tal como a tinta de um mata-borrão, de modo que um complexo-utensílio orientado para um fim venha destacar-se sinteticamente sobre o fundo de mundo. A ordem é o inverso da ordem causal: é o fim a alcançar que organiza todos os momentos que o precedem; os fins justificam os meios, e os meios não existem por si mesmos e desvinculados do fim. Por outro lado, o conjunto só existe em relação a um livre projeto de minhas possibilidades...²⁷³

Nesse momento, o sujeito é a realização de sua própria condição de ser humano, ou seja, a realização do nada de seu ser, pois nada há nesse ser que possa ser a condição *a priori* para seus atos e sua existência. O sujeito é pura ação. Nesta ação não existe representação de si mesmo, avaliação ou juízo de valor. Como o sujeito é puro nada de ser, este ser pode se

²⁷¹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 334.

²⁷² Ibid., p. 335.

²⁷³ Ibid., p. 334.

realizar nos fins que ele coloca para sua existência nadificada. Em outras palavras, é somente conservando o nada de seu ser que este ser pode fazer-se um ser através das escolhas, ações e atos que realiza em sua existência, ou seja, a possibilidade de transcendência, ou de transcender seu próprio ser, é uma possibilidade real somente se este ser conservar seu ser num estado de nadificação. Ora, a nadificação é exatamente a possibilidade de essa consciência ser abertura para o mundo, portanto, possibilidade de transcender-se. Por um lado, se é possível um projeto de autenticidade do sujeito, este vinga-se na condição de preservação de ser nadificado; por outro lado, se é possível um projeto de realizar a liberdade de ser do sujeito, é condição *sine qua non* a condição de nadificação e abertura para o mundo.

Se pensarmos a educação neste estágio, ela deveria ser uma instância de realização do projeto da existência humana, ou seja, a educação deveria se constituir um mecanismo de perpetuação da condição nadificada do sujeito, pois somente assim essa consciência poderia transcender seu ser nadificado e fazer-se livremente e de forma autêntica sua existência. Nessa linha, a educação deveria se constituir num lugar em que a realização do sujeito não se daria num processo de fundamentação ou instituição de uma subjetividade que de fora adviesse ao nada de ser do para-si. Muito pelo contrário, a educação deveria ser uma instância em que a realização do para-si nadificado ocorreria num processo livre, autônomo e autêntico; no processo em que os fins que este sujeito colocasse a si próprio fosse a forma pela qual ele se realizaria, nunca como ser, mas sempre como projeto de ser, como fazer-se. As suas possibilidades de ser se constituem como a representação do desejo de fazer-se ser ao modo do ainda-não, de tal forma que a educação perpetuaria a abertura desta consciência para o mundo e, assim, a pluralidade de projetos e multipossibilidades de ser. Para isso, a educação deveria contribuir para que esse ser nadificado se projetasse aos fins por ele almejados, não subscrevendo, de forma alguma, os meios para tal fim. A forma como o sujeito traçará suas ações rumo aos fins, livre e autenticamente postos em seu projeto de fazer existência, é do âmbito da escolha individual; portanto, a educação deve preservar tal situação.

Não obstante, a realidade humana não é somente para-si; é, também, para-outro. Ou seja, um outro irrompe nesse universo e, através de seu olhar objetivador, quebra a

ipseidade e realiza mudanças profundas nesse ser e em seu mundo, como fica claro na continuação da situação proposta por Sartre em *O Ser e o Nada*:

Eis que ouço passos no corredor: alguém me olha. Que significa isso? Fui de súbito atingido em meu ser e surgem modificações essenciais em minhas estruturas – modificações que posso captar e determinar conceitualmente por meio do *cogito* reflexivo.

Em primeiro lugar, eis que passo a existir *eu* para minha consciência irrefletida. É inclusive essa irrupção do eu o fato que mais comumente se descreve: eu *me* vejo porque *alguém* me vê, como se costuma dizer. Esta forma de descrição não é inteiramente exata. Mas, examinemos melhor: enquanto considerávamos o Para-si em sua solidão, era possível sustentar que a consciência irrefletida não pode se habitar por um eu: a título de objeto, o eu só se revela à consciência reflexiva. Mas eis que o eu vem freqüentar a consciência irrefletida. Ora, a consciência irrefletida é consciência do mundo; aquele papel que só incumbia à consciência reflexiva – a presentificação do eu – pertence agora à consciência irrefletida. Só que a consciência reflexiva tem diretamente o eu por objeto. A consciência irrefletida não capta a *pessoa* diretamente ou como seu objeto: a pessoa está presente à consciência *enquanto é objeto para outro*. Significa que, de súbito, tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, não enquanto sendo o fundamento de meu próprio nada, mas enquanto tenho o meu fundamento fora de mim. Não sou para mim mais do que pura remissão ao outro.²⁷⁴

Observemos que o olhar do outro é o portador de uma estrutura estranha do ser nadificado do para-si: um eu passa a habitar a consciência do para-si. Além disso, o eu se instaura na consciência reflexiva deste para-si, o que gera uma situação bastante inusitada. Conforme observamos, o eu é da instância da consciência reflexiva e não da pré-reflexiva ou intencional, porque somente a consciência reflexiva pode efetuar o necessário distanciamento dela para outra consciência e tomá-la como objeto. A questão é: este eu que passa a habitar essa consciência reflexiva é o mesmo eu vindo do outro, ou seja, a consciência reflexiva realiza o distanciamento deste eu, que é meu, mas que advém do outro. Em outras palavras, é um pensamento sobre um eu que o outro revela com seu olhar,

²⁷⁴ Ibid., pp. 335/336.

mas que habita meu ser, ou que eu conheço meu eu refletindo sobre o outro, o que é uma situação *sui generis*.

Por outro lado, este olhar traz à tona, além do eu, outros elementos determinantes do para-si: a vergonha, a alienação, transcendência-transcendida e morte possibilidades; nesses conceitos encontraremos uma ressonância bastante presente na educação. Conforme veremos, vergonha, alienação, transcendência-transcendida e morte possibilidades são reflexos que brotam da relação entre consciências e são, por isso, expedientes presentes na educação, de forma que a educação instaura a vergonha e a alienação no educando, além de transcender e comprometer suas possibilidades de ser. À luz da terminologia sartreana, esses expedientes presentes no bojo da educação definiremos sob a rubrica da educação para a submissão.

3.1-) EDUCAÇÃO PARA A SUBMISSÃO: A ATITUDE MASOQUISTA

Conforme delineamos acima, o fato de a consciência ser vazia de qualquer conteúdo, por isso, nadificação de si mesma, este para-si busca o fundamento do seu nada de ser na relação com outra consciência. O outro aparece como aquele que dará sentido ao vazio do para-si, porém, um sentido vindo de fora, pois é vindo de uma outra consciência. Nesse sentido, o para-si constitui-se num objeto do olhar avaliador do outro, ou que o olhar do outro permite a emergência do ser do para-si, transformando-o em para-outro. Dessa forma, o para-si nadificado é perseguidor-perseguido, ou seja, persegue o fundamento de seu ser, mas é perseguido pela fundamentação emanada do olhar do outro.

É pelo olhar que o outro detém o segredo ou a chave do ser do para-si, constituindo-o num objeto deste olhar, numa consciência cujo paradoxo é ser refém de um ser seu, e que infesta sua existência, mas que não advém de si próprio mas de fora, do outro. A objetivação do para-si pelo olhar do outro motiva, entre outras coisas, a emergência da vergonha deste ser que infesta sua existência diante do outro e de seu olhar avaliador. Ou seja, a vergonha é sempre vergonha de seu ser diante do outro, conforme a afirmação de Sartre:

...com efeito, meu ego está separado de mim por um nada que não posso preencher, posto que o apreendo *enquanto não é para mim* e existe por princípio para o *outro*; portanto, não o visio como se pudesse ser-me dado um dia, mas, ao contrário, como algo que me foge por princípio e jamais me pertencerá. E, contudo, eu o *sou*; não o rejeito como uma imagem estranha, pois acha-se presente a mim como um eu que *sou* sem *conhecer*; é na vergonha (em outros casos no orgulho) que o descubro. A vergonha ou o orgulho revelam-me o olhar do outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem *viver*, não *conhecer*, a situação do ser-visto. Pois bem: a vergonha, como sublinhamos no início deste capítulo, é vergonha de *si*, é o reconhecimento de que

efetivamente *sou* este objeto que o outro olha e julga. Só posso ter vergonha de minha liberdade quando esta me escapa para converter-se em objeto *dado*. Assim, originariamente, o nexo entre minha consciência irrefletida e meu ego-sendo-visto não é um nexo de conhecimento, mas de ser. Eu sou, para além de todo conhecimento que posso ter, esse eu que o outro conhece. E esse eu que sou, eu o sou em um mundo que o outro me alienou, porque o olhar do outro abraça meu ser e, correlativamente, as paredes, a porta, a fechadura; todas essas coisas-utensílios, no meio das quais estou, viram para o outro uma face que me escapa por princípio. Assim, sou meu ego para o outro no meio de um mundo que escoo em direção ao outro [...] Aqui, ao contrário, a fuga não tem limites, perde-se no exterior, o mundo escoo para fora do mundo e eu escôo para fora de mim; o olhar do outro faz-me ser para-além de meu ser nesse mundo, no meio de um mundo que é, ao mesmo tempo, este mundo e para além deste mundo.²⁷⁵

Nesta perspectiva, o olhar revela o projeto de instituição da subjetividade no sujeito, processo que revela, no mesmo sentido, sua objetivação. Assim, se na educação está presente a relação entre consciências, nesta relação está implícito o olhar objetivador do educador sobre o educando. Ora, conforme já vimos, se a educação pode ser entendida como um processo de instituição de uma identidade no sujeito, por isso, pode ser interpretada como um projeto de instituição da má-fé, revela, também, que na educação, o para-si do educando se mostra como para-outro ao educador. Se o educando assume a figura de para-outro, ele é, necessariamente, aquele pelo qual o olhar do educador irá transformá-lo em objeto para este olhar.

Nessa relação, encontramos o olhar do educador sobre o educando, olhar que revela, por um lado, a subjetividade do educando, sua identidade e seu ser, de modo que o nada de ser do educando se corrompe frente ao olhar objetivado do educador. Ora, se o olhar revela o ser do educando, este ser assume a forma de em-si,²⁷⁶ ou seja, identidade pura no para-si,

²⁷⁵ SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp. 336/337.

²⁷⁶ Conforme as palavras de Sartre: “Assim sendo, o surgimento do outro alcança o Para-si em pleno âmago. Por e para outro, a fuga perseguidora é coagulada em em-si”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 452). Numa outra passagem, continua o filósofo francês: “... uma vez que o outro é o fundamento de meu ser-Para-outro, se eu fizer com que o outro cuide de meu existir já não serei mais do que um ser-Em-si fundamentado em seu ser por uma liberdade.” (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 470). E, por fim, lemos : “...o Para-si não é somente um ser que surge como nadificação do Em-si que ele é e negação interna do em-si que ele não é. Essa fuga nadificadora é inteiramente recapitulada pelo em-si e coagulada em em-si uma vez que aparece o outro. O para-si, sozinho, é transcendente ao mundo, é o nada pelo qual *há* coisas. O outro, ao surgir, confere ao Para-

nadificação pura. Agora, esse projeto somente pode se constituir como um projeto com possibilidade de efetivação. Se a instituição do em-si no para-si for ao modo da má-fé, o que acarreta, conforme vimos, o comprometimento da liberdade, da angústia e da abertura da consciência para o mundo. Em síntese, a educação está toda permeada pelo perigo de queda na náusea,²⁷⁷ ou seja, a descoberta do nada de seu ser, apesar de todo o processo de boa-fé na má-fé²⁷⁸. Por outro lado, o olhar do outro revela a objetividade que este sujeito é para o outro. Nesse sentido, é o olhar do outro que coagula o ser nadificado do para-si, numa síntese que não comporta qualquer abertura para o mundo: é o olhar de Medusa²⁷⁹ do educador sobre o educando, olhar que cimenta a possibilidade do educando ser qualquer coisa diferente daquilo que o olhar de Medusa do educador lhe conferiu.

Conforme apontamos, o olhar do outro revela como uma das características do para-si a vergonha diante deste outro olhador. A vergonha, na perspectiva sartreana, é sempre a vergonha de um outro eu que pousa sobre o para-si seu olhar, de forma que a estrutura

si um ser-Em-si-no-meio-do-mundo, como coisa entre coisas”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 531). Nesse sentido, o projeto a educação de instituição de um ser através do olhar objetivado do educando é um projeto cujo objetivo fundamental é tirar desta consciência sua possibilidade de transcendência, ou seja, sua possibilidade de existir enquanto uma consciência nadificada. Conforme vimos, o fato de a consciência ser nada de ser, isto torna possível ela se constituir, em sua existência e em seus atos e escolhas livres, um ser. Ora, é exatamente esta possibilidade de ser qualquer coisa que seu projeto assim determinar, é o que a educação, através da instituição de uma identidade, ou do em-si no para-si, objetiva, em sua essência, corromper. Desenvolveremos melhor este tema no capítulo a frente quando trataremos dos temas da liberdade e educação.

²⁷⁷ Conforme vimos, a náusea é a recuperação de seu ser pelo para-si coagulado em seu ser pelo olhar do outro. Nesse sentido, o olhar do outro revela o ser que, por este olhar, foi-lhe instituído pelo outro, ou o gosto de seu ser e do seu corpo: “A aparição do outro é revelação do gosto de seu ser como existência imediata. Só que não capto esse gosto como ele capta. Para ele, a náusea não é conhecimento; é apreensão não-tética da contingência que ele é; é o transcender desta contingência rumo a possibilidades próprias do Para-si; é contingência existida, contingência padecida e denegada”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 431). A náusea aparece na queda deste olhar objetivado tomado pela educação, ou seja, a náusea é a apreensão do gosto de seu corpo como é para-si – sem gosto – e não como é para-outro: “Esta perpétua captação por meu Para-si de um gosto *insofrito* e sem distância, que me acompanha até em meus esforços para livrar-me dele é que é *meu gosto*, é o que descrevemos em outro lugar com o nome de *Náusea*”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 436).

²⁷⁸ Nas relações que se estabelecem entre educador e educando, está presente, pelo olhar, a objetivação de um pelo outro, objetivação que torna possível a efetivação de uma identidade ou de um ser no ser nadificado do para-si. Para Sartre, a aceitação deste ser instituído nesse ser pelo olhar do outro revela uma atitude de má-fé, pois aceita este ser que corrompe com a condição de sua consciência, que é nadificação pura, coagulando nesta consciência um ser ao modo do ser-em-si. Frente ao olhar objetivador do outro, para Sartre, esta é uma atitude que se caracteriza como uma atitude de má-fé: “Em certo sentido, fico tranquilo; tenho ‘audácia’, ou seja, não tenho consciência alguma do fato de que o olhar do outro pode coagular minhas possibilidades e meu corpo; estou em estado oposto ao que chamamos de *timidez*. Sinto-me confortável, não fico perturbado comigo mesmo, porque não estou *lá fora*, não me sinto alienado. Este estado de cegueira pode perdurar por muito tempo, conforme a vontade de minha má-fé fundamental”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp. 474/475).

²⁷⁹ Conforme a afirmação de Sartre: “Essa petrificação Em-si pelo olhar do outro é o sentido profundo do mito da Medusa”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 531).

necessária a que o fenômeno da vergonha venha à tona é a existência de um para-si olhado pelo outro. Assim, a vergonha brota de uma remissão de si para o outro, ou seja, sente vergonha de si perante o outro que lhe objetiva com seu olhar:

Com efeito, na estrutura expressa pela frase ‘eu tenho vergonha de mim mesmo’, a vergonha pressupõe um eu-objeto para o outro, mas também uma ipseidade que tem vergonha e é imperfeitamente expressa pelo ‘eu’ da fórmula. Assim, a vergonha é apreensão unitária de três dimensões: ‘*Eu* tenho vergonha de *mim* frente ao *outro*’. Se uma dessas dimensões desaparece, a vergonha desaparece também.²⁸⁰

É importante sublinhar que a vergonha é sempre um sentimento que brota de um processo de remissão de si mesmo, ou seja, o sujeito sente vergonha de si mesmo perante o outro. Nesse caso, o “si mesmo” do qual sente vergonha, é vindo pelo olhar do outro, significando que o sentimento de vergonha é diante da apreensão de seu ser pelo outro, o que revela total indefesa e impotência frente a esta apreensão. Em síntese, o ser-visto é o fundamento para brotar a vergonha de seu próprio ser:

Melhor ainda: se estremeço de vergonha ao menor ruído, se cada ranger dos degraus me anuncia um olhar, é porque já estou em estado de ser-visto. Desse modo, em suma, que é que apareceu enganosamente e destruiu-se quando descobri o alarme falso? Não é o outro-sujeito nem sua presença a mim: é a *facticidade* do outro, ou seja, a conexão contingente entre o outro e um ser-objeto em *meu* mundo.²⁸¹

N’*O Ser e o Nada*, a vergonha aparece como uma estrutura constituinte do ser-para-outro. Entendamos, com isso, a vergonha é sempre vergonha de seu ser, por isso é uma dimensão ontológica da natureza humana, apreendida pelo outro, conforme as palavras de Sartre:

²⁸⁰ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 370.

²⁸¹ Ibid., pp. 355/356.

Consideremos, por exemplo, a vergonha. Trata-se de um modo de consciência cuja estrutura é idêntica a todas que descrevemos anteriormente [...] Tenho vergonha do que *sou*. A vergonha, portanto, realiza uma relação íntima de mim comigo mesmo: pela vergonha, descobri um aspecto de *meu* ser. E, todavia, ainda que certas formas complexas e derivadas da vergonha possam aparecer no plano reflexivo, a vergonha não é originariamente um fenômeno de reflexão. Com efeito, quaisquer que sejam os resultados que se possam obter na solidão pela *prática* religiosa da vergonha, a vergonha, em sua estrutura primeira, é vergonha *diante de alguém*.²⁸²

Se a vergonha é um sentimento de seu próprio ser diante do outro, é porque o outro é o ser pelo qual o ser do para-si vem até ele, não como projeto de construção pelos fins que almeja e deseja, mas, ao contrário, pelo modo de fora, ou seja, é este ser que o outro institui ao modo do ser do outro e não de seu próprio ser. Em síntese, a vergonha é diante de um outro que detém o segredo de seu ser:

Se existe um Outro, qualquer que seja, não importa onde estiver, quaisquer que sejam suas relações comigo, ainda que haja sobre mim somente pelo puro surgimento de seu ser, eu tenho um lado de *fora*, uma *natureza*; meu pecado original é a existência do outro; e a vergonha – tal como o orgulho²⁸³ – é a apreensão de mim mesmo

²⁸² Ibid., p. 289.

²⁸³ Sartre vai propor, em *O Ser e o Nada*, duas atitudes diante do reconhecimento do outro como sendo o ser que é a sede de meu próprio ser: a vergonha ou o orgulho. Ou seja, uma vez que reconheço o outro como o ser que traz em seu ser o meu próprio ser ao modo de um ser-fora, é a sensação de vergonha de meu ser vindo do outro, ou a sensação de orgulho deste ser, conforme afirma Sartre: “Em resumo, há duas atitudes autênticas: aquela pela qual reconheço o Outro como sujeito pelo qual chego à objetividade – é a vergonha; e aquela pela qual apreendo-me como projeto livre pelo qual o Outro chega ao ser-outro – é o orgulho ou a afirmação de minha liberdade frente ao Outro-objeto”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 371). Numa primeira vista, o orgulho pode parecer uma saída alternativa para a vergonha de seu ser, pois no orgulho o sujeito afirma sua liberdade, condição imprescindível para fugir da objetividade do olhar do outro e torná-lo um objeto. A partir disto, fazê-lo sentir a vergonha. Porém, o orgulho, aparece para Sartre, longe de ser alternativa para a vergonha, é resignação de si mesmo diante do outro: “Em certo sentido, o orgulho, portanto, é antes de tudo resignação: para estar orgulhoso de *ser isto*, é necessário primeiramente que tenha-me resignado a *não ser mais que isto*”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 370). O orgulho aparece, também, como atitude de má-fé: “Mas o orgulho – ou vaidade – é um sentimento sem equilíbrio e de má-fé: procuro, na vaidade, agir sobre o Outro enquanto sou objeto; pretendo usar esta beleza, força ou alma que ele me confere, enquanto me constitui como objeto, para imbuí-lo passivamente, de rebote, de um sentimento de admiração ou amor”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 371). Por fim, Sartre é enfático ao afirmar que o orgulho tem sua base na vergonha: “O orgulho, por sua vez, não exclui a vergonha original. É inclusive no terreno da vergonha fundamental, ou vergonha de ser objeto, que ele se edifica”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 370).

como natureza, embora esta natureza me escape e seja incognoscível como tal.²⁸⁴

Adiante, continua Sartre:

Analogamente, a vergonha é apenas o sentimento original de ter meu ser do *lado de fora*, comprometido em outro ser e, como tal, sem qualquer defesa, iluminado pela luz absoluta que emana de um puro sujeito; é a consciência de ser irremediavelmente aquilo que sempre fui: ‘em suspenso’, ou seja, a maneira do ‘ainda-não’ ou do ‘não-mais’. A vergonha pura não é sentimento de ser tal ou qual objeto repreensível, mas, em geral, de ser *um* objeto, ou seja, de reconhecer-me neste ser degradado, dependente e determinado que sou para o outro. A vergonha é sentimento de *pecado original*, não pelo fato de que eu tenha cometido esta ou aquela falta, mas simplesmente pelo fato de ter ‘caído’ no mundo, em meio às coisas, e necessitar da mediação do outro para ser o que sou.²⁸⁵

Tomando a vergonha como uma sensação diante do fato de que o outro, através de seu olhar, apreende em seu ser o ser do para-si, de modo que ele fica em suspenso no olhar objetivado do outro, devemos, também, entender a vergonha como a um processo pelo qual o olhar do outro, além de envergonha o para-si, empasta-lhe o ser. Ou seja, pela vergonha toma consciência de que é somente como objeto do outro que pode aparecer como para-outro. Ser objeto do outro é, exatamente, assumir a forma do em-si. Dessa forma, a vergonha é a sensação brotada da experiência de ser-em-si para o outro:

Mas a vergonha me revela que *sou* este ser. Não ao modo do *era* ou do ‘ter-de-ser’, mas do *Em-si*. Quando estou só, não posso efetivar meu ‘ser-que-está-sentado’; no máximo, pode-se dizer que, ao mesmo tempo, eu sou e não sou este ser. Basta que o outro me olhe para que eu seja o que sou. Não para mim mesmo, é certo: jamais poderei efetivar este ser-que-está-sentado – que apreendo no olhar do outro, pois permanecerei sempre consciência; mas, para o outro, sim.²⁸⁶

²⁸⁴ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 338.

²⁸⁵ Ibid., pp. 368/369.

²⁸⁶ Ibid., p. 338.

A partir deste referencial teórico, e da premissa de que a educação é um processo que se fundamenta nas relações entre consciências, uma das conclusões destas reflexões é o caráter puramente instrumental que a educação exerce sobre o sujeito. Ora, se na educação está presente o processo de objetivação do educando pelo olhar objetivador do educador, então, neste olhar, o educador faz do ser do educando um ser-em-si, pois transforma-o em objeto de seu olhar. Este olhar empasta a consciência do educando, fazendo que ela perca sua característica fundamental de ser translucidez pura, portanto, abertura para o mundo.

Por outro lado, na educação, na esteira da objetivação do educando pelo olhar, está presente o processo de vergonha a que o para-si não pode escapar. Se a vergonha é o processo em que ao para-si, como estrutura de sua consciência como consciência para-outro, brota de uma remissão a si mesmo frente ao olhar do outro, é exatamente porque o outro detém o segredo de seu ser, e de tal modo que sente vergonha de seu ser como ele aparece ao outro. Logo, um dos papéis da educação constitui-se em fazer com que as crianças sintam vergonha de si mesmas tal como elas aparecem ao olhar do outro:

O outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim *tal como apareço* ao outro. E, pela aparição mesmo do outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre o objeto, pois é como objeto que apareço ao outro [...] Mas esse novo ser que aparece para o outro não reside no outro: eu sou responsável por ele, como bem demonstra o sistema educativo que consiste em ‘envergonhar as crianças’ pelo que são. Assim, a vergonha é vergonha *de si diante do outro*; essas estruturas são inseparáveis.²⁸⁷

Na vergonha, a sensação que advém é de ter seu ser no olhar do outro, porém (e este é um problema na experiência da vergonha) este ser de que sente vergonha é seu ser, ou seja, é parte integrante da consciência nadificada do educando, apesar de sua origem no olhar do outro. Ele somente pode sentir vergonha de seu ser frente ao outro porque este ser cola em sua consciência nadificada permeando-a em toda a sua existência. Nesse sentido, a vergonha, se é um atributo presente na educação, é porque o educando se envergonha de seu ser, colado em sua consciência até a medula de seu ser frente ao olhar objetivador do

²⁸⁷ Ibid., p. 290.

outro, ou seja, os atos, as ações, os comportamentos, conceitos ou idéias que brotam da consciência do educando constituem-se em objeto do olhar do outro, de tal forma que lhe escapa totalmente a forma como o educador irá apreender esses acontecimentos. Através deste olhar, o educador pode constituir uma objetivação do ser do educando, pois não tem controle; à vista disso, faz essa consciência ruborecer ante esse olhar:

Acabo de cometer um gesto desastrado ou vulgar: este gesto gruda em mim, não o julgo nem o censuro, apenas o vivencio, realizo-o ao modo do Para-si. Mas, de repente, levanto a cabeça: alguém está ali e me viu. Constatato subitamente toda a vulgaridade de meu gesto e sinto vergonha.²⁸⁸

O educando constata que um gesto seu – ou um ato - é apreendido pelo olhar do educador: então esse gesto perde sua familiaridade ou sua ligação com o educando e passa a ser objeto do olhar do educador; o educador, por sua vez, traz ao gesto o significado que lhe convém; logo, não dá nenhuma possibilidade ao educando de retomar o sentido primário de seu gesto. Voltando ao exemplo do sujeito que espia pelo buraco da fechadura, se a vergonha de tal gesto advir quando um outro baixa seu olhar sobre esse gesto, o mesmo vale para o educando que, por exemplo, usa o artifício da “cola” numa avaliação. Assim, em ambos os exemplos, os atos não têm juízo de valor, pois são totalmente presentes no ser daquele que os realizou. Quando o olhar do educador percebe o gesto de “colar”, é este mesmo olhar que confere ao gesto um juízo de valor que transcende qualquer possibilidade de avaliação do educando, pois o olhar julgador do educador confere um valor ao gesto de colar.

A apreensão deste gesto de colar pelo olhar do outro, revela, na verdade, a apreensão do ser do educando pelo educador. A vergonha instituída no educando pelo olhar do educador revela que o ser do educando é um ser sem defesa ante o olhar do outro, é um ser escravo, pois apreendido pelo outro, é um ser sem controle, pois o controle está nas mãos do outro. Se o educando sente vergonha de seu ser frente ao olhar do educador, é porque este ser é seu, porém preso e refém do olhar do educador; por isso, nele cabe qualquer avaliação valorativa do educador, qualquer sentido, significado ou conteúdo: o

²⁸⁸ Ibid., p. 289.

educador pode pensar e expressar qualquer sentido sobre este ser que é do educando, mas que lhe pertence como um ser de fora, como um ser do outro.

Por fim, desempenha importante papel a avaliação objetivadora que existe no universo da educação, fundamentalmente na educação institucional. A avaliação sobre o educando transcende a avaliação de conteúdo; não é somente o conhecimento adquirido pelo educando que a escola avalia. Os agentes envolvidos no processo de educação constroem sobre o objeto (é como o educando aparece a estes agentes), inúmeras avaliações não somente sobre o comportamento mas sobre todo o ser do educando, de forma que a este sempre caberá uma marca, um ser, ao modo do “você é educado”, “você é individualista”, “você é estudioso”, ou “você é mal educado”, vindo do olhar objetivado do outro. Preso nessa situação, resta ao educando ruborescer diante do olhar objetivador do educador.

Além da vergonha, o olhar do outro revela outra característica da consciência nadificada do para-outro: o fato da consciência ser, pelo olhar do outro, transcendência-transcendida. Vejamos como ocorre este processo para Sartre.

Segundo o filósofo francês, a consciência, conforme início deste trabalho, é entendida em seu sentido fenomenológico. Recebendo a influência da fenomenologia de Husserl, Sartre irá definir a consciência como consciência posicional, ou seja, a consciência é sempre abertura para o mundo, porque a consciência, na abertura para o mundo, posicional os objetos numa distância que a permite estabelecer uma relação de mútua cooperação. Assim se dá, porque consciência posicional e mundo estão numa relação de interdependência, ou que a consciência existe porque existe o mundo, e somente existe o mundo para uma consciência de mundo²⁸⁹. Assim a consciência aparece em Sartre como *consciência de*.

Como consequência desse princípio fenomenológico, Sartre desemboca numa assertiva que o distancia de Husserl, mas permite-lhe estabelecer conclusões bastante interessantes n’*O Ser e o Nada*. Se a consciência é posicional frente ao mundo, esta mesma consciência não pode ser posicional de si mesma, de forma que

²⁸⁹ Conforme *O Ser e o Nada*: “Sabemos que não há, de um lado, um Para-si, e, de outro, um mundo como dois todos fechados, cujo modo de comunicação teríamos de procurar depois. O Para-si é, por si mesmo, relação com o mundo; negando-se como ser, faz com que haja um mundo, e, transcendendo esta negação

A consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer, envergonhar-me. Ela não *conhece* minha percepção, não a *posiciona*: tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo. Em troca, esta consciência espontânea de minha percepção é *constitutiva* de minha consciência perceptiva. Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si.²⁹⁰

A consciência não-posicional de si significa que a consciência não pode realizar o necessário distanciamento de si mesmo necessário para a apreensão de si mesma como um objeto. Logo, a consciência não pode apreender a si mesma como um habitante do mundo na forma como um cinzeiro é um habitante do mundo.

Retomando nossa reflexão, a conclusão a que chega Sartre com esses postulados teóricos é a completa ausência de conteúdo na consciência, ou seja, para Sartre, o mundo todo está fora da consciência,²⁹¹ ou a consciência é nadificada em seu ser. Assim sendo, a filosofia de Sartre propõe expulsar²⁹² os conteúdos da consciência estabelecendo aquilo que a consciência é em seu ser: abertura para o mundo. Se a consciência é abertura para o mundo, e se a mesma abertura implica num vazio interior, pois tudo se encontra fora da consciência, então a consciência é transcendência de seu ser nadificado que se lança ao mundo como abertura e posicionamento, ou seja, a consciência transcende sua condição de nadificação rumo ao ser dos objetos que estão no mundo. As inferências em que a reflexão desemboca Sartre irá chamar, em *O Ser e o nada*, de *prova ontológica*:

rumo às suas próprias possibilidades, descobre os ‘istos’ como coisas-utensílios”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 388).

²⁹⁰ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 24.

²⁹¹ Conforme *O Ser e o Nada*, em que lemos: “Mas, precisamente por ser pura aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 28).

²⁹² Retomo, aqui, uma citação de Sartre em *O Ser e o Nada*, explorada no capítulo *A destituição da subjetividade e suas implicações na educação*, no qual aparece a idéia de que a consciência, de acordo com o princípio de intencionalidade, não deve ter nenhum conteúdo e, principalmente, um conteúdo egológico: “O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional *do* mundo”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 22).

A consciência é consciência *de* alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. Chamamos isso de prova ontológica. [...] Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa significa que não existe ser para a consciência fora dessa necessidade precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa, quer dizer, um ser transcendente.²⁹³

Nesse sentido, para Sartre, a prova ontológica constitui um elemento decisório na elaboração filosófica em torno da temática da ontologia antropológica do ser do ser humano. O fato de a consciência ser transcendência significa, por um lado, que ela não pode ser fundamento de si mesma, premissa basilar da crítica sartreana à metafísica tradicional e a Husserl, e, por outro, que a consciência, em sua abertura para o mundo, transcende a si mesma rumo ao mundo como possibilidade de ser. Em outras palavras, a transcendência da consciência abre-lhe a possibilidade de ser seu ser de forma livre, como um projeto autêntico e autônomo, ou seja, independente de quaisquer premissas preconcebidas, sejam elas ética e/ou religiosas. Nesse sentido, a transcendência da consciência significa uma infinidade de possibilidades de ser desta consciência, que construirá seu ser em sua existência cotidiana que corresponda ao seu desejo e ao seu projeto livre e autônomo.

O para-si, portanto, é uma consciência cuja característica é ser transcendência. Conforme salientamos, o para-si, diante do outro, transforma-se em para-outro, ou seja, tem seu ser apreendido por outra consciência que faz dele um objeto de seu ser. Aqui, o olhar do outro aparece como a instância de captação do ser do para-outro, de forma que seu ser é o ser dado pelo olhar do outro. Nesse cenário, o outro, através de seu olhar objetivador, compromete a transcendência do para-outro, e converte estas multipossibilidades em probabilidades, pois dependem da inserção do outro nas possibilidades: “Mas daí (do olhar do outro) resultam duas importantes conseqüências²⁹⁴. A primeira é que minha

²⁹³ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 34.

²⁹⁴ Se a primeira conseqüência é a conversão da possibilidade em probabilidade, a segunda conseqüência apontada por Sartre é o fato de que, pelo olhar do outro, a consciência do para-outro perde controle da situação, ou seja, os utensílios-possibilidades do para-outro convertem-se em utensílio-possibilidade transcendido e organizado em um mundo pelo outro. (Conforme SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 341).

possibilidade se converte, fora de mim, em *probabilidade*”.²⁹⁵ Se as possibilidades estão presentes na própria condição da consciência como abertura para o mundo, elas dependem exclusivamente da própria consciência; com o advento do olhar do outro, as possibilidades da consciência convertem-se em probabilidades que são do outro: o outro converte as possibilidades de ser do para-si em probabilidade de ser, pois depende da decisão deste outro. De forma mais clara, o olhar do outro, na medida em que capta e rouba o ser do para-outro, circunscrevendo este ser em seu olhar, torna estéril a transcendência desta consciência, pois não será mais possibilidade de ser, mas plenitude de ser no olhar do outro, de forma que o ser dessa consciência não se construirá mais na sua existência real, concreta e cotidiana, e nas suas escolhas e projetos, mas terá um ser cuja morada é o outro, independente deste ser corresponder ou não aos seus projetos e desejos; com o olhar do outro, este ser será dela e nada mais.

É isso que Sartre quer dizer quando afirma que o outro, através de seu olhar, é o responsável pelo fato de consciência do para-outro aparecer como transcendência-transcendida:

Não que, propriamente dito, eu sinta perder minha liberdade para converter-me em coisa, mas minha natureza está aí, fora de minha liberdade vivida, como atributo dado deste ser que sou para o outro. Capto o olhar do outro no próprio cerne de meu ato, como solidificação e alienação de minhas próprias possibilidades. Com efeito, essas possibilidades que *sou* e que constituem a condição de minha transcendência, sinto-as, seja pelo medo ou pela espera ansiosa ou prudente, como dadas a um outro, em outra parte, para serem transcendidas, por sua vez, pelas próprias possibilidades dele. E o outro, como olhar, é exatamente isso: minha transcendência transcendida.²⁹⁶

Dessa forma, para Sartre, o outro rouba da consciência do para-si a possibilidade de constituir seu ser, rouba a possibilidade de ser transcendência:

²⁹⁵ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 341. (Entre parênteses é meu).

²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 338/339.

Assim, para o outro, fico despojado de minha transcendência. Pois, com efeito, para quem quer que se faça testemunha de minha transcendência, ou seja, determine-se como *não sendo* esta transcendência, ela se torna transcendência puramente constatada, transcendência-dada; quer dizer, adquire uma natureza apenas pelo fato de que o outro – não por uma deformação qualquer ou uma refração que impusesse através de suas categorias – confere a esta transcendência um lado de *fora*.²⁹⁷

Esse lado de fora que o olhar do outro vem conferir ao ser do para-si implica no comprometimento da transcendência do para-si, na medida em que o “fora” significa o ser do para-si “dentro” do olhar do outro. Nesse sentido, o mundo, as coisas que habitam o mundo e o vivido no mundo, que formam a possibilidade de ser na transcendência da consciência, transformam-se, ante o olhar do outro, em possibilidades transcendidas:

Por outro lado, o conjunto utensílio-possibilidade de mim mesmo frente ao outro aparece-me como transcendido e organizado em mundo pelo outro. Com o olhar do outro, a ‘situação’ me escapa, ou, para usar de expressão banal, mas que traduz bem nosso pensamento: *já não sou dono da situação*.²⁹⁸

Entender a educação como um processo em que a relação entre consciência se encontra no bojo do próprio processo, e tomar o conceito sartreano como uma chave para interpretar tal modo de compreender a educação, a conclusão dessas premissas é de que do olhar do educador presente no processo emerge o comprometimento da possibilidade de ser do educando. O educador, através de seu olhar objetivador que envergonha o educando, é a transcendência transcendida do educando, é a corrupção da possibilidade de ser do educando, enquanto uma consciência que é transcendência.

Ora, se o educando tem em sua consciência, por um lado, o nada de ser e, por outro, a posicionalidade frente ao mundo, então ele é um ser cuja consciência se funda como transcendência desse nada de ser, atirando-se no mundo como possibilidade de ser. A possibilidade de ser, característica de sua transcendência, pode ser tudo aquilo que a consciência do educando construir como projetos em sua existência cotidiana: o produto de

²⁹⁷ Ibid., p. 338.

um processo de escolhas, desejos e fins que livremente a transcendência da consciência do educando projetou em sua existência. Sem fim predeterminado, ou essência a infestar seu ser, é na transcendência de sua consciência que o educando constrói sua existência como produto de um projeto livre, autônomo, portanto, autêntico.

Não obstante, o papel desempenhado pelo educador, como aquele que vem conferir um conteúdo ao ser nadificado do educando, trazido pelo olhar do educador, é de ser transcendência transcendida do educando, ou seja, o educador, com seu olhar que apreende o ser do educando, transcende a transcendência do educando instaurando um ser no não-ser, uma opacidade na translucidez da abertura da consciência, e um conteúdo que engessa qualquer possibilidade de ser desta consciência fora do ser emanado do olhar do educador. Nesse cenário conceitual, o educador não assume a função de ser um ser que possibilite ao ser nadificado do educando abrir-se para o mundo como transcendência e possibilidade de construção de seu ser; nessa relação intersubjetiva o educador não é aquele que exerce a função de abrir o mundo para a consciência posicional de mundo do educando, mas, ao contrário, pelo olhar objetivador do educador, este assume a função de transcender a transcendência ou as possibilidades do educando escolher seu ser no mundo.

Como instância de exercício de controle sobre o ser do educando, na medida em que o educador detém o segredo do ser do educando e pode, portanto, fazer deste ser aquilo que objetivar em sua consciência; ao educando, o olhar do educador fecha as possibilidades de ser. O controle se caracteriza aqui como o domínio sobre o ser do educando, pois ele será aquilo que a consciência do educador construiu no olhar, de tal forma que os fins do educando estão a serviço dos fins projetados pelo educador; seus projetos são projetos diluídos e comprometidos com a corroboração dos projetos do educador; sua existência está a serviço da construção da existência do educador.

Idêntico sentido do olhar como instância de apreensão do ser do sujeito e, portanto, de comprometimento da possibilidade de ser desta consciência e de sua transcendência, pode ser lido e interpretado desde outro conceito que Sartre traz em *O Ser e o Nada*, o conceito de *morte possibilidade*. Neste, o olhar aparece como elemento de aniquilação da possibilidade de ser da consciência. Tal qual a transcendência transcendida é o

²⁹⁸ Ibid., p. 341.

ultrapassamento da possibilidade de ser do sujeito, a morte possibilidade é a aniquilação de qualquer possibilidade de constituição de seu ser.

Para Sartre, na aparição do outro diante do ser do para-si, na conversão do para-si em para-outro que se monta o cenário em que a possibilidade do para-outro projetar seu ser em sua própria possibilidade de ser fica comprometida ante a presença do outro. Nesse sentido, é o outro que introduz no mundo do para-si, convertido em para-outro, a morte das possibilidades de construção deste ser.

Retomando o exemplo do sujeito que espia pelo buraco da fechadura, a aparição de um outro na cena, além de instaurar a vergonha diante do outro, extrai do sujeito qualquer possibilidade de se constituir:

Longe de ter desaparecido ao meu primeiro alarme, o outro acha-se agora por toda parte, debaixo e acima de mim, nos aposentos vizinhos, e continuo a sentir profundamente meu ser-Para-outro; inclusive, pode ser que minha vergonha não desapareça: inclino-me para o buraco da fechadura tendo agora o rosto ruborizado, não deixo de *experimental* meu ser-Para-outro; minhas possibilidades não cessam de ‘morrer’ ...²⁹⁹

Uma vez tendo a cena sido vista e apreendida pelos olhos do outro, não há possibilidade de o para-outro tentar explicar a cena ou justificar seu ato. Qualquer possibilidade de ser do para-outro é a morte dessa possibilidade; portanto qualquer explicação cairá no vácuo exatamente porque é o outro que detém a chave deste ser, uma vez que a cena é vista pelo outro, através de seu olhar, que responde, dá o sentido, explica e justifica o fato. O fato não pertence mais ao para-si que o executou, mas é inteiramente um fato refém do olhar do outro.

Numa outra passagem, Sartre deixa bastante clara a vinculação do olhar do outro como a morte da possibilidade de ser do sujeito:

Esta tendência a fugir, que me domina e arrasta, e que eu *sou*, leio-a neste olhar espreitador e naquele outro olhar: a arma apontada

²⁹⁹ Ibid., p. 355.

para mim. O outro capta esta tendência minha, na medida que a previu e já se preparou para ela. Capta-a enquanto transcendência e a desarma. Mas eu não apreendo esse transcender: apreendo apenas a morte de minha possibilidade.³⁰⁰

Adiante, continua Sartre:

Em outros termos, todo ato feito contra o outro pode, por princípio, ser para o outro um instrumento que lhe servirá contra mim. E capto precisamente o outro, não na clara visão do que ele pode fazer de meu ato, mas em um medo que *vive* todas as minhas possibilidades como ambivalentes. O outro é a morte oculta de minhas possibilidades, na medida em que vivo esta morte oculta no meio do mundo.³⁰¹

Usando esse conceito como chave de reflexão sobre educação, na relação intersubjetiva do educador com o educando, o olhar exerce seu papel de objetivador do ser do para-outro. Ora, se o educador apreende o ser do educando, conferir ao educando um ser que é do educando, mas que advém do educador, além de constituir o ser do para-outro ao modo do ser-em-si, ou seja, plena objetividade como o cinzeiro é cinzeiro, o olhar do outro aniquila a possibilidade de o educando ser alguma coisa. Nesse sentido, a construção do ser do educando no processo de educação não reflete a concretização de um projeto de ser advindo do educando, nem o resultado dos desejos e fins para sua consciência nadificada. Com o advento do olhar do educador, todo o projeto de ser do educando passa a refletir o projeto concebido pelo olhar do educador, portanto, um projeto do educando cujo fundamento de ser é o educador. As possibilidades de ser, como um projeto de construção da existência autônoma do educando, cessam de existir. O educador é a morte das possibilidades do educando; morte das possibilidades do projeto de construção da existência do educando.

Numa outra passagem de *O Ser e o Nada*, Sartre deixa bastante clara a interferência do outro nas ações do para-outro, quando afirma:

³⁰⁰ Ibid., p. 340.

³⁰¹ Ibid., p. 340.

Ao mesmo tempo, experimento sua infinita liberdade. Porque é para e por uma liberdade, e somente para e por ela, que meus possíveis podem ser limitados e determinados. Um obstáculo material não poderia determinar minhas possibilidades; é apenas ocasião para que me projete a outros possíveis, e não poderia conferir-lhe um *lado de fora*. Não é a mesma coisa ficar em casa porque está chovendo e ficar em casa porque me proíbem de sair. No primeiro caso, eu mesmo me determino a não sair, em consideração às consequências de meus atos: transcendendo o obstáculo ‘chuva’ rumo a mim mesmo e faço dele um instrumento. No segundo caso, são minhas próprias possibilidades de sair ou ficar que me são apresentadas como transcendidas e determinadas e que uma liberdade ao mesmo tempo prevê e previne. Não é por mero capricho se, costumeiramente fazemos com a maior naturalidade e sem aborrecimento aquilo que nos teria irritado se fosse ordenado por outro. É porque o mando e a proibição exigem que façamos a prova da liberdade do outro através de nossa própria escravidão. Assim, no olhar, a morte de minhas possibilidades faz-me experimentar a liberdade do outro; essa morte realiza-se somente no cerne desta liberdade, e eu – inacessível a mim mesmo e, no entanto, eu mesmo – sou arremessado, deixado aí, no âmago da liberdade do outro.³⁰²

Nesse sentido, podemos compreender o processo de realização da educação como construção de um sujeito no presente caso, do educando que objetiva as outras consciências presentes no processo, homogeneizando-as. Ora, os fatos e os acontecimentos ocorridos no interior do processo da educação refletem a construção, o planejamento e os fins propostos pelo educador, pois é ele que detém a chave do ser que está se instituindo na consciência nadificada do educando. Dessa forma, as tarefas da educação, ou seja, o que fazer, como fazer, quando fazer, não são produtos da exteriorização de um ser em construção pertencente ao para-si; não é a possibilidade de ser do para-si que está materializando-se ou construindo sua existência nesse processo; como é o produto da construção do educador, tais tarefas ocasionam a morte das possibilidades de ser do educando, porque os fins e os objetivos representam o desejo do educador e não do educando.

Como a educação envolve a presença a uma grande variedade de consciências, ela seria um projeto bastante complexo se se levasse em consideração os projetos, desejos e fins envolvidos de forma contingente em cada uma das consciências individualizadas. Daí a

³⁰² Ibid., pp. 347/348.

necessidade intrínseca em seu ser de que a educação tem de introduzir a morte das possibilidades de ser das consciências envolvidas na educação. Logo, é nesse sentido que a morte das possibilidades de ser da consciência representa a homogeneização das consciências num projeto de construção desse ser emanado do educador.

Do olhar do outro advém, enfim, o processo de alienação do para-outro, ou seja, o outro é o significado da alienação que o para-outro, ante o olhar do outro, está condenado a experimentar em sua existência:

Sem dúvida, *sou* sempre minhas possibilidades, ao modo da consciência não-tética (de) tais possibilidades; mas, ao mesmo tempo, o olhar me aliena dessas possibilidades. [...] Mas, de súbito, essa alienação de mim que é o *ser-visto* encerra a alienação do mundo que organizo. Sou visto sentado nesta cadeira enquanto não a vejo, enquanto é impossível que a veja, enquanto ela escapa para organizar-se em um complexo novo e orientado de outro modo, juntamente com outras relações e outras distâncias, no meio de outros objetos que, analogamente, têm para mim uma face secreta.³⁰³

Adiante, continua o autor:

A conexão entre minha possibilidade e o utensílio não é outra senão a que vincula dois instrumentos ajustados externamente um ao outro, com vistas a um fim que me escapa. A escuridão do canto sombrio e minha possibilidade de ali me esconder são transcendidas ao *mesmo tempo* pelo outro quando ele, antes que eu possa esboçar um gesto para me refugiar, ele ilumina o canto com sua lanterna. Assim, no brusco abalo que me agita quando capto o olhar do outro, ocorre que, de súbito, vivo uma alienação sutil de todas as minhas possibilidades, que se arrumam longe de mim, no meio do mundo, com os objetos do mundo.³⁰⁴

As coisas-utensílios que o para-si pode fazer uso em sua existência nadificada, pelo olhar do outro, ficam alienadas dele, pois convertem-se em coisas-utensílios daquele que olha. Por outro lado, pelo olhar do outro, o para-outro fica numa situação de alienação, não mais

³⁰³ Ibid., p. 339.

³⁰⁴ Ibid., pp. 340/341.

frente ao mundo, mas de si mesmo, de sua própria condição de ser abertura para o mundo, para converter-se num ser vindo do outro, pois é o olhar do outro que introduz conteúdos na consciência do para-outro, conteúdos que aparecem sob a forma de opacidade nesta consciência vazia de ser aberta para o mundo.

De outro modo, o processo de alienação vivido na existência do para-outro diante do olhar do outro revela o deslocamento do ser do para-outro para um outro lugar, que não ele mesmo. Em outras palavras, a alienação coloca o ser do para-outro, não mais na abertura da consciência para o mundo, mas no interior de uma outra consciência: “...toda relação retrógrada com o Ser, e toda abertura traz o Ser que suponha ao Ser simultaneamente diante e detrás da abertura, condicionando-a, me parece uma alienação”.³⁰⁵ Nesse sentido, a alienação se efetua por deslocar o ser do para-si essencialmente nadificado pela abertura diante do mundo para uma suposta interioridade ao modo de um ser imanente ao para-si.

Na educação, se a presença do outro ante a existência da figura do para-outro é assumida pelo educando, este outro passa a significar, no processo de educação, a alienação das possibilidades de ser do educando, do mesmo modo que ele significa a transcendência e a morte possibilidade de ser do educando, conforme vimos. Ora, a alienação traz em seu bojo o significado de estranhamento diante de seu próprio ser, na medida que, no trabalho, por exemplo, a realização de atividade repetitiva e o desconhecimento do processo de produção levam o trabalhador a não se reconhecer nesta mercadoria que é produto de suas mãos. Dessa forma, o trabalhador se aliena de si mesmo por não se reconhecer naquilo que faz, mas, também, pelo fato de que no trabalho não utiliza suas possibilidades de ser que o ser humano lhe confere; isto é, o trabalhador está alienado de sua criatividade, de sua inventividade ou de sua reflexão; em suma, torna-se um estranho para si mesmo. Esse mesmo estranhamento encontramos, assim podemos interpretar, na alienação presente no processo de educação, pois o ser do educando será um ser conferido pelo olhar do educador, ou seja, será aquilo que o olhar do educador lhe conferiu independente dos fins que o educando colocou para sua existência. Como é um ser vindo de fora, pois vem do educador, o educando está alienado de seu próprio ser, ou, em outras palavras, está presente

³⁰⁵ IDEM, *El escritor y su lenguaje*, In: **Situations IX**, p. 40.

o estranhamento experimentado pelo educando diante de seu próprio ser: ele se torna um estranho para si mesmo na medida que não se reconhece inteiramente no ser dado pelo educador. Esse estranhamento diante de seu próprio ser é produto do juízo que o educador faz sobre o educando, que cola em seu ser nadificado e do qual não consegue se livrar; independente de si mesmo, ele sempre será este ser que o educador lhe conferiu em seu juízo.

Além disso, a alienação experimentada pelo educando se instaura no próprio processo de educação, isto é, os conteúdos, as metodologias e os fins da educação são construídos no interior do educador tal qual um produto de sua consciência. Assim, o educando não participa da fundamentação desse processo, não o domina, mas, pelo contrário, passa a constituir num objeto do processo, num ser alienado do próprio processo da educação vivenciado por ele. Como o educando é um ser alienado da construção do processo da educação, o produto advindo dessa educação pode ser estranho ao próprio sujeito da educação.

Por outro lado, na educação, o educando está alienado do mundo que o rodeia, ou seja, os utensílios e o mundo aparecem-lhe como entes estranhos para ele mesmo, na medida que os utensílios utilizados na educação não são utensílios cujos fins são atribuídos pelo educando, mas sim pelo educador. É dessa forma que os utensílios com os quais o educando, diante da multipossibilidade de ser que caracteriza seu ser nadificado, pode construir um significado particular com vistas aos fins particulares que desejou para sua existência, porém se corrompe da possibilidade de ser diante do olhar objetivador do educador, de tal modo que o sentido e os fins desses utensílios estão dados por ele. Por exemplo, um lápis pode ganhar um sentido particular se o educando, usando o lápis, objetiva fins particulares. Essa riqueza de possibilidade de ser do lápis se corrompe quando o olhar do educador entra em cena, pois o sentido e os fins do lápis ficam estruturados neste olhar do educador. Como esses sentidos e esses fins dados pelo educador aos utensílios presentes na educação aparecem como sendo sentido e fins “de fora” do educando, logo, a alienação e o estranhamento diante do mundo se instauram no ser do educando.

O processo de objetivação do para-si pelo outro, responsável pela emergência do para-outro no para-si, não se encerra em nível de consciência do para-outro, mas transcende

para o corpo, ou seja, é o corpo, tal como a consciência assim o é, objeto ante o olhar objetivador do outro.

O processo objetivador do corpo pelo outro efetiva-se na medida que corpo, e consciência estão numa relação intrínseca: “...a relação entre consciência e corpo é uma relação existencial”.³⁰⁶ Nesse cenário, na perspectiva sartreana, o corpo é a consciência encarnada, de tal modo que corpo e consciência fazem um todo organizado no meio do mundo:

Em certo sentido, portanto, o corpo é uma característica necessária do para-si: não é verdade que seja produto de uma decisão arbitrária de um demiurgo, nem que a união da alma e do corpo seja a aproximação contingente de duas substâncias radicalmente distintas; mas, ao contrário, advém necessariamente da natureza do para-si o fato de que ele seja corpo, isto é, que seu escapar nadificador ao ser seja feito em forma de comprometimento no mundo [...] pois, a alma é o corpo, na medida que o Para-si é sua própria individualização.³⁰⁷

Numa outra passagem, Sartre é categórico ao afirmar:

O Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido*. Similarmente, o ser-Para-outro é todo inteiro corpo; não há aqui ‘fenômenos psíquicos’ a serem unidos a um corpo; nada há destras do corpo. Mas o corpo é integralmente ‘psíquico’.³⁰⁸

Para Sartre, corpo e consciência formam um todo organizado no meio do mundo numa ordem intrínseca tal que aparecem de forma indissolúvel. Não há como separar a consciência do corpo para estudá-la, ao modo da psicologia empírica, por exemplo, na tentativa de encontrar um substrato ontológico detrás do corpo. Também o corpo não revela em seus atos e comportamentos a consciência, numa relação de distanciamento do corpo e da consciência necessário ao processo de conhecimento da consciência. Na ótica sartreana,

³⁰⁶ IDEM, *O Ser e o Nada*, p. 416.

³⁰⁷ Ibid., pp. 392/393.

³⁰⁸ Ibid., p. 388.

o corpo é a consciência, ou seja, o ser da consciência não se distingue do corpo, mas, pelo contrário, o ser da consciência é o ser do corpo. Isso significa que corpo e consciência formam um todo organizado: como o ser da consciência é nadificado em seu ser, o ser do corpo revela seu nada de ser numa contingência absoluta de ser:

Assim, o mundo aparece como composição necessária e injustificável da totalidade dos seres. Esta ordem absolutamente necessária e totalmente injustificável das coisas no mundo, esta ordem que eu mesmo sou, na medida que meu surgimento faz esse mundo existir, e que me escapa, na medida que não sou o fundamento de meu ser nem fundamento de *tal* ser, esta ordem é o corpo, tal como é ao nível do Para-si. Nesse sentido, poder-se-ia definir o corpo como a *forma contingente que a necessidade de minha contingência assume*. Nada mais é do que o para-si; não se trata de um Em-si *no* Para-si, pois, nesse caso, iria coagular tudo. É, isso sim, o fato de que o Para-si não é seu próprio fundamento, na medida em que esse fato traduz-se pela necessidade de existir como ser contingente entre seres contingentes. Enquanto tal, o corpo não se distingue da situação do Para-si, uma vez que, para o para-si, existir e situar-se constituem a mesma coisa; e, por outro lado, o corpo identifica-se com o mundo inteiro, enquanto este é a situação total do Para-si e medida de sua existência.³⁰⁹

Se a estrutura ontológica do corpo e da consciência está fundamentada na mesma premissa, significa que, tal qual a consciência, o corpo não pode ser fundamento de seu próprio ser; ou seja, o corpo não pode realizar o processo de distanciamento de si frente a si mesmo necessário a apreender o corpo como um objeto de estudo e, dessa forma, fundamentar seu ser a partir desse distanciamento:

Falta entender o que o corpo é *para mim*, porque, precisamente, por ser inapreensível, não pertence aos objetos do mundo, ou seja, a esses objetos que conheço e utilizo; todavia, por outro lado, uma vez que nada posso ser sem ser consciência do que sou, é preciso que o corpo seja dado de alguma maneira à minha consciência [...] Como vimos, é precisamente isto que caracteriza o corpo. É o instrumento que não posso utilizar por meio de outro instrumento, ponto de vista sobre o qual não posso mais ter ponto de vista.³¹⁰

³⁰⁹ Ibid., p. 392.

³¹⁰ Ibid., p. 415.

Adiante, continua Sartre:

Em primeiro lugar, é evidente que a consciência só pode existir seu corpo como consciência. Assim, portanto, meu corpo é uma estrutura consciente de minha consciência. Mas, precisamente por que é o ponto de vista sobre o qual não poderia haver ponto de vista, não há, no plano da consciência irrefletida, consciência do corpo. O corpo pertence, pois, às estruturas da consciência não-tética (de) si. Contudo, será possível identificá-lo pura e simplesmente com esta consciência não-tética? Isso também não, porque a consciência não-tética é consciência (de) si enquanto projeto livre rumo a uma possibilidade que é sua, ou seja, enquanto fundamento de seu próprio nada. A consciência não-posicional é consciência (do) corpo tal como a consciência de algo que ela sobrepuja e nadifica fazendo-se consciência, ou seja, como consciência de algo que ela é sem ter-de-sê-lo e *sobre o qual passa* para ser o que tem-de-ser. Em suma, a consciência (do) corpo é lateral e retrospectiva; o corpo é o *negligenciado*, o *'omitido'*, e, contudo, aquilo que ela é; inclusive, a consciência nada mais é do que corpo; o resto é nada e silêncio.³¹¹

Por fim, a mesma idéia numa outra passagem: “Meu corpo, com efeito, é ponto de vista sobre o qual não posso ter qualquer ponto de vista, o instrumento que não posso utilizar por meio de qualquer instrumento”.³¹²

O corpo, então, não pode ser o fundamento de seu próprio ser, pois tem a mesma estrutura de falta do para-si: “Mas o corpo conhece os mesmos avatares do próprio Para-si: tem outros planos de existência. Existe também *para o outro*”.³¹³ Do corpo somente pode advir um ser se este ser tiver como origem um ser diferente desse ser, ou seja, de uma outra consciência. O ser que infesta o corpo é sempre, tal como o para-outro, um ser visto pelo outro, de tal modo que o ser do corpo é sempre um ser visto pelo outro:

Com a aparição do olhar do outro, experimento a revelação de meu ser-objeto, ou seja, de minha transcendência como transcendida. Um eu-objeto revela-se a mim como um ser incognoscível, como

³¹¹ Ibid., p. 416.

³¹² Ibid., p. 428.

³¹³ Ibid., p. 436.

fuga-para-o-outro pela qual sou plenamente responsável. Mas se não posso conhecer ou sequer conceber esse eu em sua realidade, ao menos não deixo de captar algumas de suas estruturas formais. Em particular, sinto-me alcançado pelo outro em minha existência de fato; é por meu ser-aí-Para-outro que sou responsável. Este *ser-aí* é precisamente o corpo.³¹⁴

Dessa forma, o ser que infesta o corpo do para-si é, mediante a presença de outra consciência, ser advindo do outro: “É por meio do conceito do Outro que *conheço* meu corpo. Mas segue-se daí que na própria reflexão adoto o ponto de vista do Outro sobre meu corpo; tento captá-lo como se eu fosse o Outro com relação a ele”.³¹⁵ Neste cenário, está interdito ao sujeito o conhecimento de seu próprio corpo, a não ser, evidentemente, o conhecimento que do olhar do outro emerge: “Assim, a natureza de *nosso corpo para nós* escapa-nos inteiramente, na medida em que podemos adotar sobre ele o ponto de vista do outro”.³¹⁶ Nesse sentido, alguém tipo de conceito que traga o significado do ser do corpo do para-si é oriundo do olhar do outro:

Ao contrário, pelo simples fato de que *não sou o outro*, seu corpo aparece-me originariamente como ponto de vista sobre o qual posso adotar um ponto de vista, um instrumento que posso utilizar com outros instrumentos.³¹⁷

Mais que isto, o próprio nascimento do corpo do para-si encontra-se no interior do olhar do outro: “Sou possuído pelo outro; o olhar do outro modela meu corpo em sua nudez, causa seu nascer, o esculpe, o produz como é, o vê como jamais o verei”.³¹⁸

É importante sublinhar que, na perspectiva sartreana, a constituição ontológica do corpo no meio do mundo como de uma existência que se caracteriza como facticidade é, primordialmente, constituído pelo outro, significando alguma noção que o sujeito formule de seu corpo é sempre uma formulação cuja base está no corpo-visto pelo outro. Para Sartre, em síntese, ontologicamente o corpo é constituído, numa primeira instância, pelo

³¹⁴ Ibid., p. 441.

³¹⁵ Ibid., p. 445.

³¹⁶ Ibid., p. 447.

³¹⁷ Ibid., p. 438.

³¹⁸ Ibid., p. 454.

outro, de tal forma que o ser do corpo do para-si é ser do outro e qualquer ser que do para-si emerge sobre seu corpo é, necessariamente, posterior ao ser do corpo-visto pelo outro. Além disso, na perspectiva sartreana, este processo funda suas bases de sustentação ainda na infância, quando a criança está em processo de formulação de seu ser, ou seja, de se descobrir como um ser diferente dos seres que habitam o mundo, de forma que o conhecimento e o distanciamento que o corpo da criança vai adquirindo em relação ao mundo é posterior àquilo que a criança formula de seu corpo com base no corpo-visto pelo outro:

A criança sabia há muito tempo pegar, puxar, empurrar, segurar, antes de aprender a tocar e ver sua mão. Observações freqüentes mostraram que a criança de dois meses não vê sua mão como sendo *sua* mão. Olha para ela, e, se ela se afasta de seu campo visual, vira o rosto e procura-a com o olhar, como se não dependesse de si mesmo voltar a colocá-la ao alcance de sua vista. É por uma série de operações psicológicas e de sínteses de identificação e reconhecimento que a criança chegará a estabelecer tabelas de referências entre o corpo-existido e o corpo-visto. Ainda é preciso que já tenha anteriormente iniciado seu aprendizado do corpo do outro. Assim, a percepção de meu corpo situa-se, cronologicamente, depois da percepção do corpo do outro.³¹⁹

Como o corpo constitui-se num ser em si no meio do mundo³²⁰ diante do olhar do outro, é como objeto, pois, que ele aparece diante do olhar do outro, ou seja, o corpo-visto é sempre apreendido como um objeto para outra consciência que o olha:

³¹⁹ Ibid., p. 449.

³²⁰ Conforme afirma Sartre: “Não nego, nem pretendo ser desprovido de cérebro, coração ou estômago. Mas, antes de tudo, importa escolher a *ordem* de nossos conhecimentos: partir das experiências que os médicos puderam fazer de meu corpo é partir da concepção de meu corpo *no meio do mundo* e tal como é para o outro. Meu corpo, tal como é *para mim*, não me aparece no meio do mundo” (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 385). Nesse sentido, para o outro meu corpo sempre será um objeto que habita o mundo e, por causa disto, é sempre corpo-visto-pelo-outro. Nesse sentido, para Sartre, o olhar do outro transforma o corpo do para-outro num objeto no meio do mundo ao modo do ser-em-si, ou seja, o corpo, visto pelo outro, é um em-si no mundo tal como a cadeira é um em-si, pois é como objeto que o corpo pode ser apreendido por outra consciência: “Esse corpo do outro é dado a mim como o Em-si puro de seu ser – Em-si entre outros Em-sis que transcendendo rumo às minhas possibilidades”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 431). E numa outra passagem encontramos: “O choque do encontro com o outro é, para mim, uma revelação no vazio da existência de meu corpo, lá fora, como um Em-si para o outro”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 441).

Mas, minha relação com o outro é inconcebível se não for uma negação interna. Devo captar primeiramente o outro como aquele para quem existo como objeto [...] a aparição do corpo do outro, portanto, não é um encontro primordial, mas, ao contrário, não passa de um episódio de minhas relações com o outro, e, mais precisamente, do que denominamos objetivação do outro...³²¹

Mais adiante, continua o autor:

O corpo do outro é puro fato da presença do outro em *meu* mundo como um ser-aí que se traduz por um ser-como-visto. Assim, a existência mesma do outro como outro-para-mim implica que ele se desvele como ferramenta dotada da propriedade de conhecer, e que esta propriedade de conhecer esteja ligada a uma existência objetiva qualquer. É o que denominaremos necessidade que o outro tem de ser contingente para mim.³²²

Se o corpo do para-si se constitui num objeto diante do olhar objetivador do outro, então este corpo-visto deve assumir a forma de um instrumento no meio do mundo para o outro que o objetivou:

O corpo do Outro aparece-me aqui, portanto, como instrumento em meio a outros instrumentos. Não somente como ferramenta para fazer ferramentas, mas também como *ferramenta para manejar ferramentas*, em suma, como máquina-ferramenta.³²³

Mais adiante, continua Sartre: “Assim, o corpo do outro é o instrumento que utilizo por meio do instrumento que sou e que nenhum outro instrumento pode utilizar...”.³²⁴ Se o corpo do para-si é para o outro um instrumento que ele utiliza, então, o corpo do outro é, para a sua facticidade, um objeto que usa tendo em vista aos fins que projeta em sua existência:

... com efeito, se tomo por ponto de partida o corpo do outro, capto-o como instrumento e, desse modo, dele faço uso como

³²¹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 427.

³²² Ibid., pp. 431/432.

³²³ Ibid., p. 405.

³²⁴ Ibid., p. 429.

instrumento: posso, com efeito, *utilizá-lo* para obter fins que não poderia alcançar sozinho; *comando* seus atos por ordens ou apelos; posso também provocar seus atos pelos meus próprios atos e, ao mesmo tempo, devo tomar precauções ante uma ferramenta de manejo particularmente perigoso e delicado.³²⁵

Dessa forma, na relação intersubjetiva, o corpo do para-si sempre aparece como aquele que se constitui num objeto diante do olhar do outro, o qual considera como seu objetivo visando aos fins que o outro ignora, porém que se constituem enquanto projetos da sua existência.

Conforme vimos, se o corpo é, para Sartre, a consciência encarnada, de tal modo que consciência e corpo se coagulam num mesmo princípio ontológico de constituição de seu ser, ou seja, o ser nadificado infesta tanto a consciência como o corpo. Ao estabelecer relações dialógicas com outras consciências, se a consciência sofrer o processo de objetivação diante do olhar do outro: e se a objetivação implicar na superação, alienação e morte das possibilidades dessa consciência ser um ser diferente do ser-objeto advindo do outro, então, o corpo, por sua vez, também se constitui num objeto para o outro, além do fato de o outro, na perspectiva do corpo no meio do mundo, significar, tal qual a consciência, a transcendência-transcendida, alienação e morte possibilidade do corpo do para-si. Instaura-se aqui a distinção do corpo do para-si do corpo-visto pelo outro.

Dessa forma, o outro aparece diante do corpo do para-si como aquele que porta em seu ser a morte da possibilidade desse corpo ser, exatamente porque toda a apreensão de seu corpo é apreensão como um objeto no mundo:

Assim, aquilo que faço existir aqui é a *coisa* ‘perna’ e não a perna como *possibilidade que sou* de andar, correr ou jogar futebol. Portanto, na medida que meu corpo indica minhas possibilidades no mundo, vê-lo ou tocá-lo é transformar essas possibilidades que são minhas em mortipossibilidades. Tal metamorfose deve necessariamente encerrar uma *cegueira* total quanto ao que o corpo é como possibilidade vivente de correr, dançar etc. E, decerto, a descoberta de meu corpo como objeto é de fato uma

³²⁵ Ibid., pp. 405/406.

revelação de seu ser. Mas o ser que assim se revela a mim é seu *ser-Para-outro*.³²⁶

A objetivação do corpo, além de trazer a ‘mortipossibilidade’ desde corpo, traz, também, a superação da possibilidade desde corpo ser, isto é, diante do outro o corpo é a transcendência-transcendida ou, em outras palavras, sua possibilidade de ser – transcendência – é superada – transcendida – pelo outro:

O outro, no fenômeno fundamental da objetivação do outro, aparece-me como transcendência transcendida. Ou seja, pelo simples fato de que me projeto rumo às minhas possibilidades, supero, transcendo sua transcendência, que é posta de lado; é uma transcendência-objeto.³²⁷

Adiante, continua Sartre:

O corpo do outro é, portanto, a facticidade da transcendência-transcendida, na medida que se refere à minha facticidade. Jamais capto o outro como corpo sem captar, ao mesmo tempo, de modo não explícito, meu corpo como centro de referência indicado pelo outro.³²⁸

Por fim, conforme a análise sartreana da constituição ontológica do corpo, este aparece diante do outro como um ser alienado de seu próprio ser. Nessa perspectiva, é o outro, responsável pelo ser da consciência e do corpo do para-si, o signatário do processo de alienação de meu corpo-para-outro:

Meu corpo, enquanto alienado, escapa-me rumo a um ser-ferramenta-entre-ferramentas, rumo a um ser-órgão-sensível-captado-por-órgãos-sensíveis, e isso com uma destruição alienadora e um desmoronamento concreto de meu mundo, que escoarum ao outro e que o outro irá retomar em *seu* mundo.³²⁹

³²⁶ Ibid., p. 387.

³²⁷ Ibid., p. 427.

³²⁸ Ibid., p. 432.

³²⁹ Ibid., p. 442.

Finaliza o autor:

Isso ocorre, com efeito, porque atribuímos ao corpo-para-outro tanta realidade quanto ao corpo-para-nós. Ou melhor, o corpo-Para-outro é o corpo-para-nós, porém inapreensível e alienado. Parece então que o outro cumpre por nós uma função para a qual somos incapazes e que, no entanto, cabe-nos executar: *ver-nos como somos*.³³⁰

A partir dessas reflexões, posto está, então, que a emergência do outro no universo do para-si, além de efetivar a metamorfose em para-outro, condensa o ser nadificado do para-outro numa síntese absoluta sob o olhar do outro, a tal ponto que o processo transforma o para-outro num em-si, tal a dimensão de objetividade que o para-si aparece ao outro.

O processo de objetivação acontece nesses moldes, segundo as perspectivas sartreanas em *O Ser e o Nada*, e revela, por sua vez, o caráter de subjugação do para-outro a esta consciência que aparece em seu universo. Nesse sentido, a relação de alteridade do para-si é sempre processo de subjugação de uma consciência pela outra. Se a educação emerge como um processo dialógico entre subjetividades, e na relação se faz presente o educador como aquele que, pelo olhar objetivador, coagula o ser do educando numa densidade absoluta que pertence somente ao mundo dos objetos, tal a dimensão de objetividade que o educando aparece ao educador; então, na educação, a objetivação de uma consciência pela outra é fato existente do qual o para-outro não pode desvencilhar-se, sob pena de perder a única possibilidade de construção de uma tentativa de recuperar seu ser. Logo, na educação, a objetivação ou coisificação do educando diante do olhar do educador aparece como processo de subjugação desta consciência. Em outras palavras, ao tornar a consciência nadificada do para-si num objeto sob o qual constrói sua própria imagem, o outro, para efetivar seu intento, subjuga-o ao seu projeto, de tal modo que a educação surge como o processo pelo qual o educando é submetido em seu ser ao ser advindo do olhar do outro. Se na relação dialógica educando/educador encontramos o olhar

³³⁰ Ibid., p. 444.

do educador como responsável pelo fato de que o ser do educando é uma “transcendência-transcendida”, “morte possibilidades”, “alienação” e “vergonha” diante do outro, então, a educação é, essencialmente, um processo ao qual o educando é submetido em seu ser ao ser que do outro emergiu. É com esse arcabouço teórico que entendemos a educação como processo de submissão do educando pelo educador.

Mais que isso, a escola aparece como um sistema ordenado de funções, papéis, normas e objetivos que fazem do educando um objeto com o qual esta engrenagem passa a funcionar. Ora, para que a escola assuma sua contribuição na perpetuação de um modelo de sociedade, este objetivo fundamenta-se quando a materialização do processo se dá sobre os objetos que compõem o universo escolar. Nesse sentido, os fins da escola estão dados *a priori* e os educandos, enquanto atores da peça, são objetos, meios para um fim implicitamente determinado. Para efetivar este intento, faz-se necessária a submissão do educando ao modelo escolar visando a que esses fins possam ser garantidos, ou que a instituição escolar funda sua premissa numa relação de submissão do educando ao educador e numa relação de homogeneização da diversidade/pluralidade de ser num único ideal de ser. Esse processo de submissão é necessário, pois os fins da educação estariam comprometidos se, ao contrário do educando ser “transcendência transcendida”, “morte possibilidade”, “alienação” e “vergonha”, fosse como uma singularidade cujo potencial de construção de seu ser seja único e intransferível, de tal modo que a educação estivesse comprometida, não com uma subjetividade, mas com potencialidades abertas de ser um ser único. Dessa forma, tanto o educador quanto a instituição escolar não teriam componentes para exercer um domínio sobre o educando com vistas aos fins que cada um concebe em seu projeto de ser.

Para Sartre, o processo no qual o para-outro aceita o ser que do outro emerge é caracterizado pela atitude masoquista³³¹ diante do outro:

³³¹ O nosso objetivo, com a introdução das elaborações teóricas de Sartre sobre a temática do masoquismo, é tomar este conceito como paradigma da atitude do educando na relação com o educador e com a estrutura escolar. Nesse sentido, procuraremos entender a resposta do educando frente a objetivação sofrida por ele desde o olhar do outro, como uma resposta de aceitação desta objetivação, de um silêncio que exprime a aceitação do ser que do olhar do outro emana. Isto posto, devemos esclarecer que não constitui nosso objetivo inserir a caracterização do masoquismo como uma estrutura antropológica do ser humano, conforme realiza Sartre. Ou seja, para o filósofo francês, o objetivo do masoquista é a recuperação de seu ser através do objeto que é para o outro. Nesse caso, a atitude masoquista de recuperar seu ser nestes termos pressupõe o domínio, por parte dele, do sentido do objeto que ele é para o olhar do outro. É nesse ponto que, para Sartre, no interior

Seu ideal será o inverso daquele que acabamos de descrever: em vez de projetar absorver o outro preservando a sua alteridade, irei projetar ser absorvido pelo outro e perder-me em sua subjetividade para desembaraçar-me da minha. O empreendimento será traduzido no plano concreto pela atitude *masoquista*...³³²

Em outras palavras, ante o processo de objetivação do para-si, este toma atitudes que, para Sartre, correspondem a atitude que revela, por sua vez, a aceitação passiva do ser que habita a existência do para-outro vindo do olhar do outro. Assim, é a própria diluição do ser do para-si no olhar que do outro emana, diluição esta - é preciso sublinhar - vem revelar o desejo do para-si pelo ser que do olhar do outro emana em sua direção.

A atitude masoquista revela, segundo Sartre, a assimilação³³³ passiva do olhar do outro, a aceitação passiva de sua condição de objeto para o outro, o silêncio passivo diante do ser que o outro concebeu na consciência nadificada. A imagem que revela a atitude masoquista é, diante da percepção do olhar do outro, endereçada à consciência nadificada; então esta abaixa os olhos; abaixa a cabeça diante da total liberdade de ser do outro:

Para mim, não se trata de fazer desaparecer minha objetividade objetivando o outro, o que corresponderia a me *desembaraçar* de meu ser-Para-outro, mas sim, muito pelo contrário, de querer

da atitude masoquista encontra-se seu próprio fracasso, conforme suas palavras: “Mas o masoquista é e deve ser um fracasso em si mesmo: com efeito, para fazer-me fascinar por meu eu-objeto seria preciso que eu pudesse realizar a apreensão intuitiva deste objeto tal como é *para o outro*, o que é, por princípio, impossível”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 471). Mais adiante, conclui Sartre: “Basta sublinhar que o masoquista é um perpétuo esforço para nadificar a subjetividade do sujeito fazendo com que seja reabsorvida pelo outro, e que este esforço é acompanhado pela fatigante e deliciosa consciência do fracasso, a ponto de ser o próprio fracasso aquilo que o sujeito acaba buscando como sua meta principal”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 472).

³³² SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 470.

³³³ Convém esclarecer que a assimilação do para-outro pelo olhar do outro não significa a unidade do para-outro com o para-si. Ou seja, o para-outro, na atitude de diluir seu ser no ser emanado do outro, não visa, neste processo, à união com a consciência objetivadora, não visa ter seu ser ao modo do ser do outro. Para Sartre, esta união do para-outro com o outro é impossível de atingir: “Ser o outro para si mesmo – ideal sempre visado concretamente na forma de ser para si mesmo *este outro* – é o valor primordial das relações com o outro; significa que meu ser-Para-outro é infestado pela indicação de um ser-absoluto que seria si mesmo enquanto outro e outro enquanto si mesmo, e que, livremente dando a si o seu ser-si-mesmo como outro e seu ser-outro como si-mesmo, seja o próprio ser da prova ontológica, ou seja Deus” E, mais adiante, continua: “A unidade com o outro é irrealizável de fato. Também o é *de direito*, porque a assimilação do Para-si e do outro em uma única transcendência envolveria necessariamente a desaparecimento do caráter de alteridade do outro”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 456).

assimilar o outro enquanto outro-olhador, e tal projeto de assimilação comporta um reconhecimento ampliado de meu ser-visto. Em resumo, identifico-me totalmente com meu ser-visto a fim de manter à minha frente a liberdade olhadora do outro, e, como ser-objeto é a única relação possível entre eu e o outro, é somente este ser-objeto que pode servir-me de instrumento para operar a assimilação a mim da *outra liberdade*. Assim, como reação ao fracasso do terceiro ek-stase,³³⁴ o Para-si identifica-se com a liberdade do outro, como se fundamentasse o seu ser-Em-si.³³⁵

A atitude masoquista, frente a presença do outro no universo do para-outro, é a tentativa de a consciência nadificada em seu ser ter um ser. Nesta perspectiva, o masoquista faz questão de perder qualquer elemento de orgulho que possa levá-lo a afirmar sua liberdade de fundar seu próprio ser. Pelo contrário, quer livrar-se da sua liberdade, livrando-se, com isso, da sua total responsabilidade pelos projetos de sua existência. Nesse sentido, o masoquista dilui seu projeto no projeto do outro, seus fins nos fins do outro, sua existência na existência do outro. Enfim, com sua atitude, o masoquista deseja livrar-se do nada de seu ser jogando a responsabilidade por este nada ao outro:

Aqui, minha própria subjetividade é considerada um obstáculo ao ato primordial pelo qual o outro irá fundamentar-me em meu ser; trata-se, antes de tudo, de negá-la com *minha própria liberdade*. Portanto, tento comprometer-me inteiramente em meu ser-objeto; recuso-me a ser mais do que objeto; descanso no outro; e, como

³³⁴ Sobre a estrutura dos três ek-stases sartreano, podemos conferir o detalhamento descrito por Macann, no qual lemos: “Ser-para-outro é, de fato, o terceiro dos três ek-stase – um termo tomado de Heidegger mas aplicado por Sartre de modo distinto. Literalmente, ‘ek-stase’ significa estar fora. Heidegger ligava ‘ek-stase’ com sua própria estrutura de transcendência. Para Sartre, de outro modo, é ligado com a estrutura da negação. O *primeiro ek-stase* desta trilogia é aquele pelo qual a consciência refuta com o olhar o isto que é o em-si. A nadificação em questão é, de outro modo, a primeira pela qual o si primeiro vem do ser, como uma consciência que refuta com relação ao isto que é o em-si. O *segundo ek-stase*, é o primeiro pelo qual o si nadifica este si mesmo com uma visão fundante a si mesmo como Nadificação. O si que não pode ser ele próprio fundação, mas que pode ser a fundação de sua própria nadificação, funda si mesmo através de um tipo de reflexão recuperadora de si mesmo [...] O *terceiro ek-stase* é aquele pelo qual o si constitui a si mesmo como não ser o Outro, no que o si mesmo transforma a consciência de si mesmo como tomada de fora de si mesmo pelo Outro que ele não é. O terceiro ek-stase é, de fato, o mais radical dos três, visto que o Outro não é somente existência que o si não é, mas é em si um si em sua própria certeza, um si pelo qual, portanto, o ser original é em-si um objeto. Daí o problema do solipsismo”. (MACANN, **Four Phenomenological Philosophers**, pp. 140/141).

³³⁵ SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp. 455/456.

experimento este ser-objeto na vergonha, quero e amo minha vergonha como signo profundo de minha objetidade...³³⁶

E, mais adiante, conclui Sartre:

Desta vez, não tenho de projetar o cativo de sua liberdade, mas, ao contrário, desejo que esta liberdade seja e se queira radicalmente livre. Assim, quanto mais venha a sentir-me transcendido rumo a outros fins, mais irei desfrutar a abdicação da minha transcendência. A rigor, projeto ser nada mais que um *objeto*, ou seja, radicalmente um *Em-si*.³³⁷

A partir da atitude masoquista, nós podemos revelar o caráter da educação como um processo no qual se faz presente o primado da submissão do educando ao sistema escolar, ou seja, o pressuposto de que o educando deve submeter-se à estrutura da escola compõe um fato intrínseco ao próprio processo educacional. Mais ainda, a educação pode revelar-se como uma educação para a submissão do educando frente ao sistema organizacional da escola, é de importância capital para a educação atingir seus fins. Ora, se o educando é um para-si; sua estrutura de ser revela-se como um ser que é abertura para o mundo e multipossibilidade de ser, este para-si aparece para a educação como um complicador para seus fins dada a multiplicidade de variedades de ser que cada para-si pode projetar para seu ser. Pelo contrário, tanto a escola quanto o educador trabalham com um modelo de educando de tal modo que as aplicações possíveis das teorias pedagógicas possam ser concretizadas. Em outras palavras, as teorias sobre a problemática do ensino/aprendizagem partem, e isto é condição de possibilidade para a própria teoria, do princípio de que existe um modelo de ser humano, de um modelo de educando com o qual estas teorias podem apresentar algum resultado. Isso pode ser ilustrado nas justificativas – por que o educando deve dominar determinadas habilidades – nas metodologias – como o educando vai aprender determinadas habilidades – nos objetivos – para que o educando deve dominar determinadas habilidades – e nas avaliações – como qualificar o domínio de determinadas habilidades – que a escola se apóia em sua tarefa. Ora, justificativa, metodologia, objetivo e

³³⁶ Ibid., p. 470.

³³⁷ Ibid., p. 471.

avaliação podem ser ferramentas da educação se por dentro dessas ferramentas estiver embutido um modelo de educando. É, portanto, papel fundamental da educação a submissão do educando ao modelo concebido pela escola sob pena de se tornar improdutivas essas ferramentas presentes na educação. Enfim, o que é, por exemplo, a aprovação escolar senão a avaliação de que o educando atingiu ou chegou próximo ao modelo de educando, ou que atingiu os objetivos propostos pela educação naquele momento?

A educação revela a necessidade de submeter o educando ao modelo de formação e de ser humano porque ela é incapaz de trabalhar com a singularidade de cada para-si. Assim parece-nos, para educação torna-se bastante custoso partir do princípio de que cada educando é uma singularidade, pois ele é uma abertura para o mundo e uma possibilidade ímpar de ser e construir seu ser nos seus projetos particulares. Dado o comprometimento de trabalhar com seres singulares, a educação projeta a submissão do educando aos modelos ideais com vistas a sua homogeneização em um ser no qual as teorias pedagógicas possam ser aplicadas. Com relação a homogeneização do ser humano, esta nada mais é que a generalização presente na educação; se determinada metodologia, por exemplo, apresentou resultados positivos a determinados grupos de educandos, então deve apresentar resultados igualmente positivos aos outros grupos de educandos.

Mais do que a educação prescindir da submissão do educando ao modelo ideal de educando, a educação educa o para-si para que este dilua seu ser no ser concebido pela escola; fundamente seus projetos nos projetos concebidos pela escola;³³⁸ e seus fins, enquanto singularidade, sejam os fins de uma coletividade. Nesse sentido, a educação prepara o educando para que seu desejo seja exatamente aquilo que a estrutura social assim projeta para ele; prepara porque, em muitos casos, valoriza este modelo de ser, valoriza este ser humano, cujo ser é importante para a estrutura social. Isso podemos constatar, de forma

³³⁸ A diluição das possibilidades, projetos e fins do educando aos da escola não revelam uma autonomia da escola na construção dessas possibilidades, projetos e fins. Pelo contrário, tanto o modelo de educando que a escola concebe como qual o ser do ser humano que deve ser princípio fundamental da escola, são modelos que a escola apenas canaliza em sua tarefa, pois são modelos que tanto o Estado quanto a estrutura econômica, para citar apenas dois, determinam como necessidade para o funcionamento de suas engrenagens. Isto significa que a escola cumpre um papel social que é, entre outros, o de suprir as necessidades de que o sistema político/econômico está carente, ou seja, a escola é um aparelho dessa estrutura. Porém, queremos aqui apenas apontar esta relação escola/sistema, não sendo nosso objetivo desenvolver esta temática, pois, acreditamos, ser esta tarefa de uma análise técnica/sociológica.

bastante clara, no tipo de educação que propõe em seu ideal o ingresso do educando numa carreira profissional. A educação toda, no caso, é uma preparação para a escolha e o bom desempenho do ser que o educando escolheu para ser o seu ser, é uma valorização incondicional desse ser, e de tal ordem, que o educando passa a desejar este ser que a estrutura social assim o concebe.

A atitude masoquista de aceitar a construção de um tipo de subjetividade pelo outro revela passividade e fuga diante da responsabilidade pelo seu próprio ser, ou seja, na atitude masoquista revela-se a fuga de seu próprio nada, de sua liberdade, de suas escolhas e projetos, na preferência em aceitar, de olhos baixos, o ser construído pelo outro. A educação, podemos assim interpretá-la, é portadora da atitude masoquista na medida que a formação do ser do educando obedece à lógica de um modelo de subjetividade corroborado pela estrutura social, valorizando um tipo de ser que o olhar do mundo assim deseja. Nesse sentido, a educação para a submissão aparece na formação de um tipo de ser no ser do educando, que revela, dessa forma, um desejo por este ser que o sistema propaga como um ser ideal; aparece, também, no desejo de que essas existências portem em seu ser existências úteis ao sistema, com função social relevante e desempenhando papéis dentro de um cenário no qual a manutenção da estrutura seja preocupação capital, mesmo porque a manutenção é importante para a propagação do próprio papel a ser desempenhado na estrutura.

Por fim, sendo a educação a instância em que se dá a objetivação do ser do educando ao ser advindo do educador e de portadora da submissão do ser do educando ao modelo do ser desejado pela estrutura social, a educação como submissão traz, em seu bojo, a instauração da conduta de má-fé no educando (ao modo do que foi exposto no texto anterior), pois, neste caso, o educando quer este ser que a educação lhe traz e deseja este ser a fim de o inserir nas engrenagens sociais. Sabemos, com isso, que tal atitude revela a fuga do educando de seu nada; revela, também, a fuga da responsabilidade de construir seu ser a partir das escolhas e dos projetos que livremente concebe para sua existência. Nesse sentido, a educação não educa para a responsabilidade do educando de construir sua existência, mas, ao contrário, para a diluição dessa responsabilidade ao modelo de ser humano. A educação, portanto, vem cumprir o papel de aliviar a angústia do educando na interrogação ontológica pelo seu projeto de ser, ou seja, a educação para a submissão traz

ao educando auxílio na construção de seu ser ao se propor a instaurar no ser nadificado do educando um ideal de ser.

A educação, além de caracterizar-se por propagar a submissão da consciência ao modelo de ser idealizado pela estrutura social, a tal ponto de o sujeito diluir suas possibilidades de ser, que são múltiplas, ao modelo de ser humano que encontra maior ressonância social, caracteriza-se, também, como uma educação para a submissão do corpo do educando, ou seja, a educação vem cumprir seu papel de preparar os corpos para a execução de seu papel na engrenagem social.

O que queremos dizer é que a educação para a submissão dos corpos, pauta seu expediente na formação de corpos dóceis³³⁹. Neste caso, o papel desempenhado pela disciplina, pela ordem, pela regulamentação dos horários, pela postura, entre outros tipos de comportamento, corresponde à formação de um corpo capaz de executar suas obrigações dentro da estrutura social.

Conforme acima, diante do olhar do outro, o corpo do para-outro passa a constituir-se num objeto para este olhar. Nesse olhar, o corpo do para-outro é sempre corpo-visto pelo outro, o que acarreta, necessariamente, a objetivação do corpo, ou seja, o corpo do para-outro é exatamente aquilo que o olhar do outro conferiu, e nada mais. Se o corpo é tido como objeto do olhar do outro, a educação, mais precisamente a educação escolar, parece-nos, é solo fértil em que o processo de objetivação, portanto, de submissão, aparece de forma bastante contundente. Podemos observar, que o simples olhar do professor

³³⁹ A idéia de que a escola é uma instituição na qual se dá o processo de domesticação do corpo do educando com o intuito de emergir um corpo dócil, é um conceito emprestado de Foucault, fundamentalmente à obra *Vigiar e Punir*. Neste texto, Foucault trabalha com a evolução histórica da idéia de punição nos ordenamentos jurídicos. A partir do século XVIII, fundamentalmente, ocorre uma mudança no entendimento de pena, esta passando do exercício da dor física sobre o criminoso para a idéia da perda da liberdade através da reclusão em presídios. Nesse caso, tanto o presídio como a escola aparecem como instituições necessárias ao exercício do poder e do controle sobre o outro; a transformação do corpo do outro num corpo dócil, controlável, e administrável pelo sistema. É curioso notar que, na análise genealógica de Foucault, há em sua estrutura arquitetônica dos primeiros presídios uma preocupação clara de observar o corpo do outro; ou seja, nasce a idéia de panóptico, que se caracteriza num espaço construído e organizado de tal modo que o corpo e o comportamento dos reclusos são observados pelos vigilantes. Neste caso, como na escola, a objetivação, a domesticação e a submissão do corpo ao outro se dá sob a forma do olhar sobre este corpo.

Porém, não é nosso intento recuperar as análises foucaultianas sobre os presídios ou sobre a escola, mas tão somente apontar a convergência de Sartre e Foucault nesta problemática da objetivação do outro pelo olhar. As análises de Foucault sobre a estrutura de poder, a domesticação de corpos e a construção da epistémé presente na pedagogia e a relação desses conceitos com a educação, sugiro, por exemplo, o texto de Sílvia

endereçado ao corpo do educando, olhar este que desperta a vergonha de si mesmo diante do olhar do outro, exatamente porque o olhar confere, além da objetividade, o próprio ser de seu corpo; porém, o educando não detém o controle sobre este olhar, na forma como está organizada a própria escola. Por exemplo, a ordenação dos escolares em fileiras desempenha a função de serem todos vistos pelo professor, ou seja, que todos sejam objetos do olhar do professor. Nesse caso, a ordenação em fileiras cumpre o objetivo da instituição escolar de exercer o controle e a disciplina, além daquele sobre a consciência do educando, sobre o corpo, sobre as ações, sobre os comportamentos, inclusive sobre a forma de representar este corpo em roupas e apetrechos. O corpo do educando, neste caso, aparece como objeto para a estrutura escolar, que o submete ao seu paradigma de comportamento, de ações e de vestimentas, fazendo do corpo, destarte, um objeto que representa a própria estrutura escolar.

Além disso, o próprio fato de a escola determinar a melhor postura corporal para o estudo, os horários permitidos ao corpo para recompor suas energias ou realizar suas necessidades fisiológicas compõe um arcabouço conceitual que visa disciplinar o corpo, ou, em outras palavras, a submissão do corpo frente ao ideal de compostura corporal ditado pela escola. Para a escola, neste caso, o corpo do educando aparece como corpo disciplinado ao ordenamento escolar, ou como corpo submisso ao olhar dos educadores. A educação, que emerge como aparato de submissão do corpo ao ordenamento do outro, não reflete os ideais da própria estrutura social. Da mesma forma que no processo de instituição de um ser na consciência, a educação pode obedecer aos paradigmas dominantes da sociedade, à objetivação do corpo e sua submissão ao ordenamento escolar, ou seja, os espaços de ação do corpo, os horários determinados, a postura etc. Em muitos casos também refletem e, talvez, preparem o corpo do educando para uma estrutura de objetivação do corpo presente nas demais instâncias da sociedade. Em outras palavras, a mesma objetivação e a submissão do corpo efetivado pela escola, também o fazem outras estruturas sociais, por exemplo, o corpo instrumentalizado pela sociedade capitalista, isto é, a necessidade de que os corpos dos trabalhadores sejam corpos disciplinados, prontos para desempenhar funções repetitivas, com espaço, postura, ação e horários delimitados. Nesse

exemplo, a educação pode, em muitos casos, ser o instrumento de formação de um corpo submisso a este ordenamento social ou portadora de mecanismos que acomodem o corpo a esta disciplinarização a tal ponto que possa aparecer como processo natural ao educando.

Além disso, a educação para a submissão do corpo usa os expedientes pedagógicos de determinação da postura para o estudo, dos espaços de ação, do tipo de comportamento e dos horários concedidos ao corpo com o objetivo de exercitar o poder sobre o educando, ou seja, é importante para a instituição escolar determinar, em todos os níveis possíveis, os papéis, obrigações e deveres que cada parte tem neste contrato. Importante, ainda, demarcar que a escola exerce o poder, uma vez que, invariavelmente, ela determina as regras dentro do espaço escolar.

3.2-) EDUCAÇÃO PARA A REVOLTA: A ATITUDE SÁDICA

Na perspectiva sartreana, o esquema diretor do olhar forma-se como um pólo condensador da existência nadificada do para-si, numa complexidade de extensão, que a própria estrutura do para-si é, ao mesmo tempo, estrutura do para-outro. Ou seja, o olhar aparece na própria emergência das relações concretas entre consciências, a tal ponto que a presença do olhar no meio do mundo é o mesmo que a presença do outro no meio do mundo: alteridade e olhar se condensam numa unidade quase indissolúvel, ou que “Sou experiência do outro: eis o fato originário”.³⁴⁰

A inserção do olhar nas relações de alteridade do para-si é presença da qual as próprias consciências envolvidas não podem dissolver, mesmo porque, conforme vimos, o olhar objetivador não se resume ao olhar físico, mas à possibilidade sempre atual da presença de outra consciência, que instaura nesta consciência a objetividade. Nesse sentido, a relação entre consciências é, sempre, uma relação em que a objetivação se faz presente, e nesse referencial de objetivação devemos apreender as relações interpessoais:

Esta, a origem de minhas relações concretas com o outro: são inteiramente comandadas por minha atitude com relação ao objeto que sou para o outro.³⁴¹

Com efeito, o para-si, convertido pela presença do outro em para-outro, vem a ser, sempre, objeto para o outro que aparece no universo do para-si; este fato é signatário de uma atitude de resposta diante do olhar objetivador que não seja diluição ante este olhar, mas escapamento do processo de objetivação. Nesses termos, para Sartre, emerge uma resposta alternativa à atitude masoquista, que se caracteriza por uma tentativa de rompimento do

³⁴⁰ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 453.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 453.

esquema diretor do olhar. Conforme interpretamos, se existe, na educação, uma possibilidade de fuga da objetivação do olhar do outro, acreditamos, então, que a atitude de fuga da objetivação pode ser, também, uma atitude que possibilite ao educando escapar da objetivação do educador. Nesse sentido, esta atitude surge como possibilidade de quebra do círculo vicioso, que encontramos presente no processo educacional.

Se a atitude masoquista significa a diluição do ser do para-outro no olhar do outro, a possibilidade de fuga da objetivação do para-outro se dá numa tentativa, ao contrário da masoquista, de recuperar seu ser no olhar do outro:

Portanto, na medida que me desvelo a mim mesmo como responsável por meu ser, *reivindico* este ser que sou; ou seja, quero recuperá-lo, ou em termos mais exatos, sou projeto de recuperação de meu ser. Quero estender a mão para apoderar-me deste ser que é-me apresentado como *meu ser* mas à distância, como a comida de tântalo, e fundamentá-lo por minha própria liberdade.³⁴²

A forma como se pode efetivar a recuperação do ser pelo para-outro é o enfrentamento do olhar do outro. Ora, se o processo de objetivação do para-si é através do olhar sobre o outro, a recuperação pelo para-outro de seu ser é olhar o olhar do outro, ou seja, objetivar o elemento objetivador de si para dele escapar:

Portanto, na medida que fujo do Em-si que sou sem fundamentar, posso tentar negar este ser que é-me conferido de fora; ou seja, posso voltar-me para o outro a fim de, por minha vez, conferir-lhe objetividade, já que a objetividade do outro é destruidora de minha objetividade para ele. Mas, por outro lado, na medida que o outro, como liberdade, é fundamento de meu ser-Em-si, posso tratar de recuperar esta liberdade e apoderar-me dela, sem privá-la de seu caráter de liberdade: com efeito, se pudesse apropriar-me desta liberdade que é fundamento de meu ser-Em-si, eu seria meu próprio fundamento.³⁴³

Posto que a objetivação do para-si pelo olhar do outro implica necessariamente na apropriação e objetivação da liberdade do outro, porque o para-outro somente pode

³⁴² Ibid., p. 455.

constituir-se num objeto para o olhar do outro se ficar alienado de sua própria liberdade; assim, a própria objetivação da liberdade do outro e a recuperação pelo para-outro de seu próprio nada de ser deve fundamentar-se numa recuperação da liberdade do para-outro, conforme as palavras de Sartre:

Portanto, pode acontecer que, pela própria impossibilidade de identificar-me com a consciência do outro por intermédio de minha objetividade para ele, eu seja levado a me voltar deliberadamente para o outro e *olhá-lo*. Nesse caso, olhar o olhar do outro é colocar-se a si mesmo em sua própria liberdade e tentar, do fundo desta liberdade, afrontar a liberdade do outro. Assim, o sentido do preterido conflito será deixar às claras a luta de duas liberdades confrontadas enquanto liberdades.³⁴⁴

Para Sartre, a recuperação de seu ser pelo para-outro é caracterizada pela atitude denominada de sadismo,³⁴⁵ sendo suas características:

³⁴³ Ibid., p. 453.

³⁴⁴ Ibid., p. 473.

³⁴⁵ Se, para Sartre, a atitude masoquista revela em seu bojo o germe do próprio fracasso, esse mesmo fracasso, segundo o filósofo existencialista, podemos encontrar na atitude sádica. O sádico é aquele que projeta recuperar seu ser-em-si afirmando-se sobre o outro, ou seja, o objetivo do sádico é recuperar seu ser no olhar do outro olhando este olhar, de forma que desde o olhar do outro seu olhar possa recuperar seu ser. É essa tentativa de recuperar seu ser olhando o olhar do outro que Sartre irá caracterizar como uma atitude fracassada: ao olhar o olhar do outro, não é mais o outro enquanto ser-para-si que se encontra no meio do mundo, mas um objeto, ou seja, ao olhar o olhar do outro, o sádico transformou este outro em objeto para seu olhar. Como de um objeto não pode emanar o ser do para-outro, a atitude sádica é fracassada em sua origem, conforme afirma Sartre: “Mas esta intenção (olhar o olhar do outro) deve ser imediatamente motivo de decepção, porque somente pelo fato de que me afirma em minha liberdade frente ao outro, faço do outro uma transcendência-transcendida, ou seja, um objeto. É a história deste fracasso que vamos tentar descrever agora. Captamos o esquema diretor: sobre o outro que me olha, aponto por minha vez o meu olhar. Mas um olhar não pode ser olhado: desde que olho em direção ao olhar, este se desvanece e não vejo mais do que olhos. Neste instante, o outro torna-se um ser que eu possuo e que reconhece a minha liberdade. Parece que a minha meta foi alcançada, já que possuo o ser que detém a chave de minha objetividade e posso fazê-lo experimentar de mil maneiras a minha liberdade. Mas, na realidade, tudo se desmoronou, pois o ser que sobrou nas minhas mãos é um outro-objeto. Enquanto tal, ele perdeu a chave de meu ser-objeto e só possui de mim uma pura e simples imagem, a qual nada mais é que uma de suas afecções objetivas e não mais me atinge...”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 473. Entre parênteses é meu). Além do fracasso do sádico em recuperar seu ser olhado o olhar do outro, o fracasso se revela, também, na tentativa de ele apreender a liberdade do outro. Neste caso, o fracasso se revela pela impossibilidade de deter em suas mãos a liberdade do outro: “Ao mesmo tempo e em nível totalmente diferente, o sadismo oculta um novo motivo de fracasso. Com efeito, busca apropriar-se da liberdade transcendente da vítima. Mas, precisamente, tal liberdade acha-se por princípio fora do alcance. E, quanto mais o sádico se obstina em tratar o Outro como instrumento, mais esta liberdade lhe escapa”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 502). Por fim, o sádico descobre seu fracasso quando o outro olha o seu olhar, ou seja, olha o olhar do sádico endereçado ao seu olhar. É a reassunção do sádico como objeto do outro: “O Sádico descobre seu erro quando a vítima *olha* para ele, ou seja, quando experimenta a alienação absoluta de

O sadismo é paixão, secura e obstinação. É obstinação porque é o estado de um Para-si que se capta como comprometido, sem compreender *em que* está comprometido e persiste em seu compromisso sem ter clara consciência do objetivo a que se propôs nem lembrança precisa do valor que atribuiu a esse compromisso. É secura porque aparece quando o desejo foi esvaziado de sua turvação. O sádico recuperou seu corpo enquanto totalidade sintética e centro de ação; recolocou-se na fuga perpétua de sua própria facticidade; faz experiência de si mesmo frente ao outro enquanto pura transcendência; tem horror à turvação *para si mesmo* e considera-a um estado humilhante; pode até ocorrer, simplesmente, que não consiga *realizá-la* em si mesmo. Na medida que obstina-se friamente e é ao mesmo tempo obstinação e secura, o sádico é um apaixonado. Seu objetivo é, tal qual o do desejo,³⁴⁶ captar e subjugar o Outro, não somente enquanto Outro-objeto, mas enquanto pura transcendência encarnada.³⁴⁷

Nesse sentido, o sádico tem como objetivo enfrentar o olhar do outro através do olhar; o olhar é a apropriação, além do corpo³⁴⁸ do outro, da sua liberdade: “Mas não nos iludamos: o que o sádico busca com tal tenacidade, o que almeja amassar com as mãos e submeter com os punhos é a liberdade do Outro...”.³⁴⁹ Nesse sentido, no bojo da atitude sádica está presente a submissão do outro enquanto ser que olha; inclusive, a submissão da liberdade do outro é ponto fundamental, assim crê o sádico, a fim de pertencer exclusivamente a ele o controle da situação.

seu ser na liberdade do Outro”, e conclui: “Assim, a explosão do olhar do Outro no mundo do sádico faz desmoronar o sentido e o objetivo do sadismo”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp. 503/504).

³⁴⁶ Se o sadismo se revela na tentativa de apreensão do outro através do enfrentamento do olhar do outro com seu olhar e, nesse caso, o sádico é tentativa de recuperação e objetivação do outro, o desejo revela a mesma estrutura, pois o desejo é desejo de um objeto transcendente, tal qual o sadismo é apreensão do outro que é um ser transcendente a ele mesmo: “...o desejo é pura e simplesmente desejo de um objeto transcendente”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 480), sendo que este objeto transcendente é a consciência encarnada do outro: “Decerto pode-se desejar uma mulher que dorme, porém na medida que tal sono aparece sobre fundo de consciência. A consciência, portanto, permanece sempre no horizonte do coro desejado: constitui seu *sentido* e sua *unidade*”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp. 480/481). Enfim, a estrutura do sadismo é a mesma do desejo porque ele também é estruturado enquanto tentativa de apreensão do objeto desejado (outro) através do olhar: “Podemos agora explicitar o sentido profundo do desejo. Na reação primordial ao olhar do Outro, com efeito, constituo-me como olhar. Mas, se olho o olhar, a fim de defender-me contra a liberdade do Outro e de transcendê-la como liberdade, a liberdade e o olhar do Outro desmoronam: vejo *olhos*, vejo um ser-no-meio-do-mundo.” (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 488).

³⁴⁷ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 495.

³⁴⁸ Conforme as palavras de Sartre: “... o sádico trata o Outro como instrumento para fazer aparecer a carne do Outro; o sádico é o ser que apreende o Outro como instrumento cuja função é sua própria encarnação”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 499).

Conforme delineamos no início deste texto, a educação é um processo dialógico que envolve, por isso, a relação entre consciências no meio do mundo; a educação é relação intersubjetiva num dado momento histórico. Nesse sentido, observamos que, a partir da concepção sartreana de alteridade, o outro emerge no universo do para-si como aquele que, com seu olhar, rouba o ser, ou que o olhar do outro torna o ser nadificado do para-outro em objeto de sua consciência. A partir desse esquema diretor elaborado por Sartre, nós podemos interpretar a educação como um processo de objetivação do educando pelo educador; o educador, exatamente pelo papel que, de má-fé, conforme vimos, desempenha dentro do processo de educação, torna o educando um objeto de seu olhar. Isto posto, as atitudes possíveis do educando frente ao olhar do educador são de submeter-se a este olhar ou de enfrentar a objetivação.

Dentro da possibilidade de objetivação presente na educação, a possibilidade de o educando escapar a construção de fora de seu ser é o enfrentamento da objetivação efetuada pelos atores da educação, ou seja, o educando olhar o olhar do educador numa atitude de negação a objetivação e de afirmação da sua liberdade de ser. Esse enfrentamento e sua afirmação da liberdade, nesse sentido, são atitudes de fidelidade à própria estrutura da consciência como consciência posicional. Sendo a consciência posicional, portanto, abertura para o mundo, a objetivação da consciência do educando pela educação é processo de empastamento desta consciência ou processo de coagulação desta abertura para o mundo num ser que vem de fora dessa consciência. A possibilidade de contradizer a corrupção do princípio fenomenológico da consciência posicional efetuada pela educação ocorre no momento que o educando opta pelo enfrentamento do processo de empastamento ao afirmar a abertura de sua consciência para o mundo, numa atitude que a liberdade de ser é o próprio ser da consciência.

Nesses termos, se existe alguma possibilidade ao educando, do nada de seu ser e da abertura para o mundo de sua consciência, de projetar um ser, esta possibilidade funda-se na premissa básica de fuga de qualquer possibilidade de turvação da translucidez de sua consciência; isto é, de não-aceitação e de enfrentamento do sujeito-objeto que ele se constitui diante do olhar dos agentes escolares. Em outras palavras, a possibilidade de ser

³⁴⁹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 500.

do educando num projeto livre e autêntico, emanado de suas próprias ações e escolhas, funda-se na negação da interferência do outro neste processo; ou que o educando não é experiência de educação do educador, não é objeto para aplicação de teorias pedagógicas, não é massa de moldar segundo os ideais presentes na ideologia escolar.

Olhar o olhar objetivador do educador, numa atitude de enfrentamento do processo de enquadramento de seu ser no ser emanado do olhar do outro, é o brotar de uma educação para a revolta. Nesse sentido, por exemplo, a objetivação do educando presente no olhar avaliador do educador, quando este traz para o ser nadificado do educando um ser que brota de seu olhar julgador, ao modo das afirmações “você é um aluno desatento”, ou “você é respeitoso” ou “você é interessado”, partem do princípio de que o educando é um objeto de avaliação do educador; desde então, o educador empasta e coagula, ao modo do em-si, a consciência do educando como abertura para o mundo e como possibilidade de ser em forma de projeto. Neste ponto, a educação para a revolta é o enfrentamento dos olhares avaliadores e objetivadores do educando, que comprometem a possibilidade de o educando ser além de ser este ser avaliado e objetivado pelo olhar do educador. Ou seja, o educando pode revoltar-se diante de quaisquer atitudes de objetivação de seu ser no olhar do educador; pode revoltar-se frente ao ser, emanado de fora, mas lhe embutido; pode revoltar-se diante do comprometimento da abertura de sua consciência num processo de empastamento de seu ser, no modelo de ser construído pelo outro na educação; pode revoltar-se, não somente contra o outro responsável por sua objetivação, mas, também, frente às idéias e teorias que cunham a educação como processo de objetivação; portanto, deve-se enfrentar a própria ideologia da educação que prega seu quinhão de responsabilidade na formação da subjetividade do educando. Mais do que isto, a possibilidade autêntica de ser do educando reside na revolta contra qualquer um dos processos de objetivação de seu ser, uma vez que este ser, vindo de fora, vindo do outro, é um ser que cola na consciência do para-si numa compressão de ser do qual ele dificilmente se livrará.

Como a educação, entre outras coisas, se propõe em fundamentar uma identidade no ser do educando – no texto anterior, caracterizamos esse processo como atitude de má-fé - pensar a possibilidade de uma educação para a revolta implica, no mais, o enfrentamento deste processo de instituição de uma atitude de má-fé, com vista a garantir a transcendência

da consciência como possibilidade e abertura de ser. Nesse sentido, a educação para a revolta se dá num processo de construção de mecanismo quando o conflito contra o processo de objetivação e de má-fé da educação ganha contornos primordiais na tentativa de perpetuação da possibilidade de uma existência autêntica. Em outras palavras, a transformação da consciência do educando num objeto para a escola, vista que esta se propôs a instituir um ser neste ser nadificado, implica na transcendência da possibilidade de uma existência autêntica por parte do educando, ao modo da construção de seu ser a partir dos projetos próprios, e de tal forma que uma possibilidade de fuga dessa objetivação encontra-se na revolta do educando por ser objeto do sistema escolar e na afirmação de sua existência enquanto projeto de ser.

Por fim, pensar uma educação para a revolta é, também, inserir na discussão desta temática a possibilidade de transcendência dos limites de objetivação que acontecem no interior dos processos educacionais; ou seja, a educação para a revolta não é somente enfrentar a objetivação dentro dos limites da educação formal, mas abranger os vários processos de objetivação com que a existência humana se depara no meio do mundo. Nesse sentido, a educação para a revolta significa educar para uma postura de crítica, de não-aceitação e de enfrentamento dos vários mecanismos de objetivação que emergem no cenário de nossa existência; por exemplo, a objetivação que o sujeito sofre nas relações de produção, nas quais a classe dirigente olha e institui um ser neste para-si, caracterizando-o, entre outras coisas, como ser-operário. O ser-operário, no caso, é um ser vindo de fora – da classe dirigente – que cola no ser nadificado do para-si numa compressão da qual dificilmente se livra, além de ser um ser que o para-si assume numa atitude de má-fé, pois ele não é operário, ao contrário, é abertura para o mundo. Em outro exemplo: a objetivação emanada das religiões que surgem no horizonte da existência do para-si, instituindo um ser *a priori* no nada de ser desta existência humana. Em suma, nas várias outras instituições sociais, presentes em nosso universo, sempre podemos encontrar, implícito nelas, processos de objetivação da existência humana, pois em toda instituição existem objetivos, projetos, metodologias, formas de atuação que ignoram a participação do sujeito na construção dessa estrutura. Ao contrário os processos sempre aparecem como meios para que essas instituições tornem reais seus fins; ou seja, nada mais que objetos cujo fins que ignoramos. A partir disto, uma educação para a revolta não deve circunscrever-se nos limites da

educação institucional, mas, além dela, ir ao e de encontro a outras instâncias de possibilidade de objetivação do para-si. Nesse sentido, a educação para a revolta seria uma educação na qual a perspectiva crítica dos processos de objetivação deveria ocupar lugar central, para tornar possíveis metodologias de enfrentamento da objetivação. Em síntese, a educação para a revolta deve levar em consideração a revolta como postura de ser do para-si, revolta que transcenda os próprios limites do para-si e de tal modo, que seja uma revolta e um enfrentamento de todo o processo de objetivação que possa advir em nosso universo.

A educação para a revolta abre a possibilidade do para-si ser ele próprio em seu cotidiano, a possibilidade de emergência do próprio fundamento de seu ser enquanto realização de desejos, projeto e fins. Nesse caso, o livra-se do olhar coagulador emanado do outro, significa a abertura da possibilidade de autonomia do para-si na fundamentação de seu ser. O fundamento do ser do para-si não se daria a partir de si, pois desembocaria na má-fé, e nem do outro, pois desembocaria na objetivação, mas, diferentemente, se daria nos desejos, projetos e ações. Em outras palavras, o ser se reduz ao fazer, portanto, é as relações entre ser e fazer que devemos observar a possibilidade da educação fundamentar um ser no nada de ser do para-si. Em outras palavras, uma educação da ação seria um mecanismo eficiente no projeto de instituição de um ser na consciência humana?

CAPÍTULO IV

EDUCAÇÃO E LIBERDADE

Conforme vimos no capítulo anterior, o ser do para-si não encontra possibilidade de fundar-se a si próprio nas relações com outras consciências, a não ser que este ser vindo desta relação seja um ser ao modo do ser objeto, pois é como objeto que a consciência do para-si se revela para outra consciência. Neste caso, a educação, na perspectiva de fundamentação de uma subjetividade, encontra neste pressuposto a realidade de sua existência, ou seja, a educação, por ter em sua estrutura as relações entre realidades humanas, faz do sujeito da educação seu objeto. De fato, é como objeto de estudo que os educandos aparecem aos formuladores das teorias educacionais, como objetos que se estuda, levanta hipóteses, aplica métodos e analisa os resultados; é como objeto que o educando aparece e se encontra refém do gosto das políticas educacionais que mudam ao sabor do vento, as concepções de educação, as finalidades e objetivos das escolas, a estrutura do curriculum e da própria estrutura do sistema de ensino.

Não obstante esta objetividade que a educação faz do educando, o projeto de fundamentação do ser do educando pode encontrar numa outra perspectiva alguma possibilidade de efetivação. Neste caso, o ser do educando não encontraria fora de si o seu próprio fundamento, mas, pelo contrário, o próprio educando emerge como presença autônoma e responsável pelo seu próprio ser. Neste pressuposto, a educação não parte mais da perspectiva de que seu objeto seja o ser do educando para dar cabo da formação da sua subjetividade, mas a visada muda de direção do ser para o fazer. Isto quer dizer que a ontologia encontra seus limites numa ética, já que, para Sartre, o ser se define pelo fazer. Ou seja, a realidade humana não se define mais pelo ser, posto que seu ser é o nada, mas

como um projeto de ser que se realiza em suas escolhas, desejos e ações que rumam para um determinado fim concebido pelo próprio sujeito. Sendo assim, é o fazer e as ações livres que se constituem no foco da visada da educação, que, por sua vez, deve emergir como um elemento possibilitador para a realização desta realidade humana.

Dado que a realidade humana, nadificada em seu ser pela interrogação que busca o fundamento de seu ser, não encontra em si mesma o fundamento de seu ser, à realidade humana resta, então, assumir a forma de perseguidora-perseguida de seu próprio fundamento numa outra esfera da sua própria condição existencial, a saber, não persegue mais o sentido de seu ser no próprio ser, mas no fazer. Para Sartre, significa que a realidade humana não se define somente pelo ser, mas também por outras dimensões, das quais destacamos o *ter*³⁵⁰ e o *fazer*³⁵¹:

Ter, fazer e ser são as categorias cardeais da realidade humana. Classificam em si todas as condutas do homem. O *conhecer*, por exemplo, é uma modalidade de *ter*. Essas categorias não carecem de conexões mútuas, e muitos autores insistiram em tais relações.³⁵²

Dessa forma, Sartre, mais adiante, levanta algumas questões sobre essas categorias cardeais da realidade humana:

O valor supremo da atividade humana é um *fazer* ou um *ser*? E, qualquer que seja a solução adotada, que será do *ter*? A ontologia deve poder informar-nos sobre esse problema; é, além disso, uma de suas tarefas essenciais, se o Para-si é o ser que se define pela *ação*.³⁵³

³⁵⁰ Conforme o conceito de posse: “Possuir é unir-se ao objeto possuído sob o signo da apropriação; querer possuir é querer unir-se a um objeto por meio dessa relação. Assim, o desejo de um objeto em particular não é simples desejo *deste* objeto, mas o desejo de unir-se ao objeto por uma relação interna, de forma a com ele constituir a unidade ‘possuidor-possuído’. O desejo de *ter*, no fundo, é redutível ao desejo de estar, no que tange a certo objeto, em uma relação de *ser*”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 719).

³⁵¹ Conforme a definição do fazer dada por Sartre: “Fazer é, precisamente, mudar aquilo que, para existir, não necessita de outra coisa que não a si mesmo; é agir sobre aquilo que, por princípio, é indiferente à ação e pode prosseguir sem esta a sua existência ou seu porvir. Sem essa indiferença de exterioridade do Em-si, a própria noção de *fazer* perderia sentido...”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 622).

³⁵² SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 535.

³⁵³ Ibid., p. 535.

Em outras palavras, pelo fato de seu ser caracterizar-se como nada de ser, torna-se fracassada a busca pelo fundamento do ser no próprio ser; daí o fracasso de uma teoria da imanência na ontologia humana. Isto posto, o para-si efetua a perseguição do fundamento de seu ser em suas ações, no realizar de suas ações enquanto um fazer de si mesmo. O agir, neste caso, assume a forma e estrutura ontológica é através dela que o sujeito transforma sua situação existencial, como o mundo em que vive. Nesse sentido, o agir pode configurar-se como a instância de superação da nadificação da consciência e das estruturas objetivadoras do mundo, no momento em que o sujeito transcende as vicissitudes da sua existência e o complexo-utensílio que emerge do mundo³⁵⁴.

No caso, o para-si coloca-se enquanto projeto de ser, ou projeto de realização de seu ser, de forma que o sentido do ser do homem fundamenta-se em suas ações encarnadas num projeto de ser. Nesse sentido, o ser da realidade humana define-se pelos fins³⁵⁵ que o para-si colocou a si mesmo enquanto um projeto de realização de sua existência.

À medida que o ser da realidade humana define-se pelos fins por ela perseguidos, estes fins, devemos afirmar, comportam em sua existência o desejo de ser do para-si, isto é, os projetos e fins buscados pelo para-si em suas ações cotidianas são concebidos a partir do desejo projetado pelo para-si em forma de fins e projetos. Por outro lado, o desejo do para-si é a pura forma de uma falta emaranhada no próprio para-si; ou seja, o desejo do para-si é desejo daquilo que lhe falta, de forma que desejo³⁵⁶ e falta constituem uma unidade na realidade humana. Nesse sentido, o projeto, enquanto projeção de um desejo, corresponde com a própria estrutura da existência humana, à medida que o desejo, sendo falta de ser, comporta a mesma constituição ontológica do homem, que é, também, falta de ser. Nesse

³⁵⁴ Sobre isso, podemos conferir o texto de Jeanson: “...*agir* é, com efeito, para a realidade humana, manter com o mundo uma relação a mais fundamental, aquela pela qual ela ultrapassa a simples determinação estática da configuração do mundo para modificar este mundo dentro de sua materialidade mesma”. (JEANSON, **Le Problème Moral et la Pensée Sartre**, p. 233).

³⁵⁵ Para Sartre, o fim “... nada mais é do que o esboço de uma ordem dos existentes, ou seja, o esboço de uma série de disposições a serem tomadas pelos existentes sobre o fundamento de suas relações atuais. Com efeito, o Para-si, devido à negação interna, ilumina os existentes em suas relações mútuas por meio do fim que posiciona, e projeta este fim a partir das determinações que capta ao existi-lo”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 595)

³⁵⁶ Conforme lemos o conceito de desejo: “Assim, a ontologia nos ensina que o desejo é originariamente desejo de *ser* e se caracteriza como livre falta de ser. Mas ela nos ensina também que o desejo é relação com

caso, o desejo habita o ser do ser humano enquanto falta de ser, e os projetos e fins colocados no horizonte do para-si constituem-se em tentativas do para-si encontrar em suas ações o fundamento de seu ser.

A educação pode constituir-se, entre outras coisas, em atividade que corresponda a essa perseguição do para-si; ou seja, a educação pode ser tomada em seu ser como uma prática afirmadora do projeto de ser da existência humana. Essa perspectiva vai ao encontro do sentido próprio da palavra educação, à medida que educar é conduzir de um lugar para outro. Deve ser sublinhado neste ponto que o lugar a ser conduzido o educando não deve, de forma alguma, ser previamente concebido pela educação, na forma de um fim ou de um ideal a que o educando deve chegar pela educação. Ao contrário, a educação deve partir da perspectiva de que é imprescindível ao para-si a afirmação de sua condição de buscar um fundamento no fazer, de modo que a educação deve afirmar a ação que visa a um projeto ou a um fim e não somente ao ideal preestabelecido de forma isolada. Nesse sentido, a educação deve abrir-se para as infinitas possibilidades de ser do para-si e, numa atitude de liberdade, ser uma instância possibilitadora da materialização dos projetos e fins autonomamente concebidos pelo para-si.

O re-direcionamento das análises ontológicas sobre o ser do homem e a introdução do elemento da ação no estudo da natureza humana demarca, na perspectiva sartreana, os limites da ontologia, a conseqüente sinalização para a ética e constata que o para-si é um ser em ação em meio ao mundo capaz de transformar sua realidade e a realidade das coisas a sua volta:

... o Para-si não é somente o ser que constitui uma ontologia dos existentes enquanto existentes. Esta possibilidade perpétua de *agir*, ou seja, de modificar o Em-si em sua materialidade ôntica, em sua 'carne', deve ser considerada, evidentemente, como uma característica essencial do Para-si; como tal, deve encontrar seu fundamento em uma relação originária entre o para-si e o Em-si, relação que ainda não elucidamos. O que é *agir*? Por que o para-si age? Como *pode* agir?³⁵⁷

um existente concreto no meio do mundo e que este existente é concebido segundo o tipo do Em-si; nos ensina que a relação do Para-si com este Em-si desejado é apropriação". (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 716)

³⁵⁷ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 532.

A introdução da temática da ação em torno da realidade humana circunscreve-se na discussão da constituição ontológica da existência humana, pois, para Sartre, o ser e o fazer se entrelaçam numa unidade antropológica maciça e densa. Isto significa que o ser e o fazer perfazem toda a realidade humana, numa tal unidade, que ser e fazer constituem-se na mesma coisa:

Um primeiro olhar sobre a realidade humana nos ensina que, para ela, ser reduz a fazer [...] Assim, a realidade humana não é primeiro para agir depois; mas sim que, para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser.³⁵⁸

Afirmar que ser e agir encontram-se numa unidade ontológica da existência humana, significa, destarte, afirmar a inexistência de conteúdo anterior à ação ou a existência de fundamento para a ação, motivo, justificativa, valor; enfim, da mesma forma que nada antecede o ser do para-si, nada, também, antecede o agir humano:

Nenhum estado de fato, qualquer que seja (estrutura política ou econômica da sociedade, 'estado' psicológico, etc.) é capaz de motivar por si mesmo qualquer ato. Pois um ato é uma projeção do Para-si rumo a algo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é.³⁵⁹

Isso significa que as ações, escolhas, projetos e fins postos pelo para-si, numa atitude de transcendência a si mesmo, são coerentes com a estrutura ontológica do para-si, dado que ele é nadificação de seu ser e, portanto, inexiste nele uma pretensa natureza interior que ilumine seus atos; logo, as ações do para-si são projeções desse nada de ser num futuro.

Numa passagem, mais adiante, Sartre corrobora com essa tese:

Mas, se a realidade humana é ação, isso significa que, evidentemente, que sua determinação à ação é, ela mesma, ação. Se recusarmos esse princípio, e se admitirmos que a realidade humana

³⁵⁸ Ibid., pp. 586/587.

³⁵⁹ Ibid., p. 539.

pode ser determinada à ação por um estado anterior do mundo ou de si mesmo, isso equivalerá a colocar algo *dado* na origem da série [...] A existência do ato implica sua autonomia.³⁶⁰

Levar em consideração a possibilidade de existência de um motivo, que anteceda e sirva de fundamento para a ação, é comprometer o próprio princípio de intencionalidade da consciência. Ora, se a consciência é intencional, portanto, abertura para o mundo, tal abertura significa que o mundo se encontra fora da consciência; de outro modo, ela não poderia ser abertura e posicionalidade para o mundo. Nesse sentido, não há na consciência um conteúdo que direcione ou justifique a ação, mas, sim, que os motivos estão no meio do mundo, em meio aos seres-em-si, com os quais a consciência estabelece uma relação de abertura e de distância dos motivos, por exemplo. Nesse contexto, afirma Sartre:

Nenhum estado de fato pode determinar a consciência a captá-lo como negatividade ou como falta. Melhor ainda: nenhum estado de fato pode determinar a consciência a defini-lo e circunscrevê-lo [...] Bem, toda ação tem por condição expressa não somente a descoberta de um estado de coisas como ‘falta de...’, ou seja, como negatividade, mas também – e previamente – a constituição em sistema isolado do estado de coisas em consideração. *Não há* estado de fato – satisfatório ou não – salvo por meio da potência nadificadora do Para-si.³⁶¹

Não obstante, aceitar a existência de motivos para a ação na consciência, é introduzir nela um ser ao modo do em-si, tal que, por conta de sua constituição ontológica, empasta e coagula quaisquer possibilidades da consciência abrir-se para o mundo. Também comprometeria, por fim, a liberdade³⁶² da consciência, que projeta nas ações seu desejo e a sua angústia diante das possibilidades de escolha livre.

³⁶⁰ Ibid., p. 587.

³⁶¹ Ibid., p. 539.

³⁶² Sobre isso, a liberdade emerge na teoria sartreana da ação como absoluta na existência humana exatamente porque a realidade humana é cheia de nada. Nesse sentido, é o nada da consciência que permite ao para-si ser livre em seus projetos e fins, pois a liberdade estaria comprometida se houvesse no interior da consciência humana qualquer fundamento, conteúdos, valores ou motivos, conforme afirma Jeanson: “Em um sentido, esta liberdade é absoluta; ela não submete a pressão de nenhum ‘motivo’ ou ‘móvil’, de alguma ‘paixão’ – pois é ela quem dá seus próprio sentido a todas as ‘determinações’ que poderiam lhe vir do exterior ou do passado”. (JEANSON, **Le Problème Moral et la Pensée de Sartre**, pp. 233/234).

Afirmar o entrelaçamento do ser do ser humano com a ação deste ser em meio ao mundo, significa ir ao encontro da tese fundamental do existencialismo: ela concebe o ser humano como transcendência³⁶³, ou seja, o para-si é um ser tal que projeta para além de si suas possibilidades de ser, ou que o para-si traz em seu âmago a característica de lançar-se para fora de si mesmo rumo à materialização de seus projetos. O lançar-se e os projetos são, exatamente, a possibilidade de transcendência que marca o para-si. A transcendência, no caso, é a possibilidade de agir do para-si rumo aos fins que ele, numa atitude de liberdade, projetou para sua própria existência. Em outras palavras: se, para o existencialismo, o homem é transcendência, então a realidade humana é agir rumo à transcendência de ser, ou que a consciência é transcendência de sua nadificação³⁶⁴.

A realidade humana, entendida como dotada de um ser que se caracteriza como transcendência de ser, materializada em ações que se dirigem para fins emergidos do próprio para-si, devemos, nesse sentido, entender a existência do para-si como um ser jogado ao do mundo em meio a outros objetos e consciências que habitam o mundo. Assim,

³⁶³ Nas argumentações sartreanas em torno do conceito de humanismo presente n' *O Existencialismo é um Humanismo*, encontramos a caracterização do homem como um ser que transcende sua própria situação rumo aos projetos e fins concebidos por ele: "... o homem está constantemente fora de si mesmo; é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz com que o homem exista; por outro lado, é perseguindo objetivos transcendentais que ele pode existir; sendo o homem essa superação e não se apoderando dos objetos senão em relação a ela, ele se situa no âmago, no centro dessa superação. Não existe outro universo além do universo humano, o universo da subjetividade humana. É a esse vínculo entre a transcendência, como elemento constitutivo do homem (não no sentido em que Deus é transcendente, mas no sentido de superação), e a subjetividade (na medida em que o homem não está fechado em si mesmo, mas sempre presente num universo humano) que chamamos humanismo existencialista". (SARTRE, **O Existencialismo é um Humanismo**, p. 21).

³⁶⁴ A perspectiva de elaboração conceitual de Sartre em torno da temática da liberdade como a textura da consciência humana circunscreve-se num debate ontológico em torno da constituição do ser do ser humano. Ou seja, a consciência é a pedra angular em torno da qual a elaboração do conceito de liberdade encontra solo fértil. Nesse sentido, a consciência, para Sartre, é estruturada por dois modos de ser que são, segundo Mouillie, indispensáveis para a elaboração do conceito de liberdade: transcendência e facticidade: "Para reconhecer a consciência como ser-livre, Sartre faz uma distinção fundamental (paralela aos dois sentidos de 'transcendência') entre nosso 'ser-no-meio-do-mundo', ou nós nos aparecemos como objetos entre outros objetos, e nosso 'ser-dentro-do-mundo', 'ser que faz que haja um mundo em se projetando para além do mundo visando suas próprias possibilidades' (EN, 94; *L'Imaginaire*, 352), que é fundamento do primeiro" (MOUILLIE, **Sartre, Conscience, Ego et Psychè**, p. 69.). Mais adiante, continua sua análise: "Estes exemplos servem, então, sobretudo de espelhos que engrossam para colocar em valor a não-coincidência da transcendência (ser-dentro-do-mundo) e da facticidade (ser-no-meio-do-mundo), que aparecem a tudo conduzir". (MOUILLIE, **Sartre, Conscience, Ego et Psychè**, p. 70). Neste texto, trabalharemos a discussão em torno da temática da liberdade, entendendo esta como uma característica intrínseca da consciência nadificada que, por conta disso, transcende este nada de ser rumo aos projetos de ser. Porém, e isto nós desenvolveremos no próximo capítulo, a liberdade, para Sartre, somente se faz existência dentro de uma situação, ou seja, são os fatos da existência humana, os limites que advêm em nosso horizonte, os percalços

compreende-se que o para-si transcende sua situação rumo a um projeto em meio a outras consciências, que transcendem suas condições rumando para projetos próprios. Ora, se transcender é projetar-se para um futuro através de ações, estas trazem em seu âmago a alteração tanto do próprio para-si (já que transcender é negar ou superar uma situação circunstancial) como do mundo presente no cenário do para-si, já que ele é um ser em meio a outros seres e às ações que transitam em meio desses seres. É no sentido de transformação de si e do mundo que cerca o para-si que Sartre fundamenta seu conceito de agir, como uma instância em que o para-si busca nas ações o fundamento de seu ser nadificado:

É estranho que se tenha podido argumentar interminavelmente sobre o determinismo e o livre-arbítrio, citando exemplos a favor de uma ou de outra tese, sem tentar previamente explicitar as estruturas contidas na própria idéia de *ação*. O conceito de ato, com efeito, contém numerosas noções subordinadas que devemos organizar e hierarquizar: agir é modificar a *figura* do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série e, para finalizar, produza um resultado previsto.³⁶⁵

A mudança da figura do mundo através das condutas do para-si no meio do mundo é o reflexo de um ser que se lança no mundo numa tentativa de recuperar o sentido de seu ser. O lançar-se, por sua vez, é sempre intencional: “Com efeito, convém observar, antes de tudo, que uma ação por princípio é sempre *intencional*”.³⁶⁶ Numa passagem, mais adiante, lemos:

Não poderia ser de outro modo, já que toda ação deve ser *intencional*: com efeito, deve ter um fim, e o fim, por sua vez, refere-se a um motivo. Tal é, com efeito, a unidade dos três êxtases temporais: o fim ou temporalização de meu futuro implica um motivo (ou móbil), ou seja, remete a meu passado, e o presente é surgimento do ato. Falar de um ato sem motivo é falar de um ato

do existir; em síntese, a facticidade da realidade humana que faz com que o para-si se projete como um ser livre para se posicionar diante desta facticidade.

³⁶⁵ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 536.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 536.

ao qual faltaria a estrutura intencional de todo ato, e os partidários da liberdade, ao buscá-la no nível do ato em vias de execução, só poderia acabar tornando-a absurda.³⁶⁷

Nesse sentido, a intencionalidade traz em seu bojo constituidor uma falta de ser do para-si; logo, a ação intencional é reflexo de um desejo, que, por princípio, é *falta de* – que o para-si lança no futuro como um projeto de ser. Nesse caso, a ação intencional objetiva, sempre, procurar o para-si, procurar um fundamento para seu ser nadificado, pois essa procura é o projeto ontológico da realidade humana. A perspectiva de que a ação é sempre intencional tem, num primeiro sentido, o fato de que toda a ação remete o para-si aos fins que ele projetou; portanto, os fins revelam o caráter de intencionalidade das ações do para-si. Por outro lado, a ação é intencional pois revela, conforme afirmamos, uma falta. Nesse caso, as ações ganham sentido na vinculação com uma intenção, ou que uma ação recebe a avaliação moral de boa. Por exemplo, dentro da intenção revelada na ação, ou, ainda, os obstáculos da ação somente se constituem como obstáculo de acordo com a intenção da ação³⁶⁸. Em síntese, à medida que a intenção revela o desejo, e este, por sua vez, revela o nada da existência humana que rumo para os fins escolhidos pela realidade humana, de tal forma que intenção e fins estão entrelaçados no universo humano; então, a ação revela-se como o meio pelo qual intenção e fins se encontram, pois o ato é tomado até sua medula pelo desejo e pela intenção:

A adequação do resultado à intenção é aqui suficiente para que possamos falar em ação. Mas, se assim há de ser, constatamos que

³⁶⁷ Ibid., p. 540.

³⁶⁸ Conforme a passagem de *O Ser e o Nada*, em que lemos: “Portanto, se caminho pelos campos, o que a mim se revela é o mundo em torno; é este o objeto de minha consciência, é aquilo que transcendo rumo a possibilidade que me são próprias – como, por exemplo, a de chegar no entardecer ao ponto que determinei de antemão. Só que, na medida em que capto essa paisagem com meus olhos, que estendem as distâncias, com minhas pernas, que escalam as encostas e, com isso, fazem surgir e desaparecer novas vidas e novos obstáculos, com minhas costas, que carregam a sacola, tenho em forma de fadiga uma consciência não posicional (de) esse corpo, que regula minhas relações com o mundo e significa meu comprometimento no mundo [...] Chega o momento, todavia, em que passo a considerá-la e recuperá-la: é preciso dar uma interpretação a esta intenção”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, pp. 560/561). Numa passagem posterior, Sartre dá um exemplo em que deixa bastante claro que o mundo assume determinada forma dependendo da intenção e, portanto, dos fins que colocamos em nossa existência: “Determinado rochedo, que demonstra profunda resistência se pretendo removê-lo, será, ao contrário, preciosa ajuda se quero escalá-lo para contemplar a paisagem. Em si mesmo [...] o rochedo é neutro, ou seja, espera ser iluminado por um fim de modo a se manifestar como adversário ou auxiliar.” (SARTRE, *O Ser e o Nada*, pp. 593/594).

a ação implica necessariamente como sua condição o reconhecimento de um ‘desideratum’, ou seja, de uma falta objetiva, ou uma *negatividade*. A intenção de suscitar uma rival para Roma só pode advir para Constantino pela captação de uma falta objetiva: Roma carece de um contrapeso; a esta cidade profundamente pagã era preciso opor uma cidade cristã que, no momento, *fazia falta*.³⁶⁹

A relação intrínseca entre o ato intencional – como um ato que se revela sempre como *consciência de* – e a falta inerente ao ser do ser humano permite-nos reconhecer, no texto sartreano, a vinculação da intencionalidade e liberdade³⁷⁰. Conforme veremos, a liberdade assume a forma de textura do ser da realidade humana; da mesma forma que a intencionalidade se revela como desejo de concretização do nada do ser do homem, a liberdade, nesse mesmo sentido, emerge como uma condição na nadificação da consciência do ser humano³⁷¹; ou que o nada é o cenário para a ação livre do para-si:

Com efeito, uma vez que atribuímos à consciência esse poder negativo com relação ao mundo e a si mesmo, uma vez que a nadificação faz parte integrante do *posicionamento* de um fim, é

³⁶⁹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, pp. 536/537.

³⁷⁰ Na obra *O Ser e o Nada*, o conceito de liberdade ocupa um espaço de destaque na fundamentação ontológica do fenômeno humano, na medida em que a liberdade se constitui no ser da realidade humana, pois é da nadificação da consciência que emerge a realidade humana como um ser de possibilidade de ser em suas escolhas e projetos livremente concebidos. Porém, Sartre distingue, no corpo de *O Ser e o Nada*, duas formas correntes de assimilar o conceito de liberdade: o que ele chama de senso comum e o entendimento filosófico, este assumido pelo debate existencialista: “Para a opinião corrente, ser livre não significa apenas escolher-se. A escolha é considerada livre se for de tal ordem que houvesse podido ser outra”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 560). Contrário ao conceito de liberdade advindo do senso comum, Sartre propõe um conceito filosófico para a liberdade, quando afirma: “É necessário, além disso, sublinhar com clareza, contra o senso comum, que a fórmula ‘ser livre’ não significa ‘obter o que se quis’, mas sim ‘determinar-se por si mesmo a querer (no sentido lato de escolha)’. Em outros termos, o êxito não importa em absoluto à liberdade. A discussão que opõe o senso comum aos filósofos provém de um mal-entendido: o conceito empírico e popular de ‘liberdade’, produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equivale à ‘faculdade de obter os fins escolhidos’. O conceito técnico filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 595). De forma que: “O senso comum, com efeito, concordará conosco: o ser dito *livre* é aquele que pode *realizar* seus projetos”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 594).

³⁷¹ Conforme a afirmação de Macann: “Se a liberdade está ligada a Nadificação da consciência, de fato que a consciência, que é nadificação, é radicalmente outra do que este ser (na qual um determinismo solitário pode operar) então, num certo sentido, nós, segundo esta consciência de ser, não é somente liberdade, mas condenada a esta liberdade sem limites”. (MACANN, *Phenomenological Philosophers*, p. 155). O princípio ontológico que vincula a liberdade ao ser nadificado do homem, permite a Sartre colocar a liberdade, não somente no plano da filosofia prática, mas no âmbito de uma ontologia, de forma que a liberdade, antes de ser uma ação que visa a determinados fins, é o próprio ser do ser humano, é a textura da realidade humana.

preciso reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade de ser atuante.³⁷²

À medida que toda a ação é intencional, essa ação caracteriza-se por jogar a realidade humana nos fins como um ser que é transcendência desse ser. Nesse sentido, a ação conserva a mesma estrutura da consciência, pois a consciência é sempre intencional e, portanto, transcendência de si mesma. No mesmo sentido, a liberdade da realidade humana somente é possível quando do cenário de nadificação da consciência e intencionalidade da ação, pois, o nada da consciência, uma vez que é ruptura da consciência consigo mesma, ou seja, com o em-si que marcava seu ser, essa ruptura é a própria liberdade da consciência em buscar o fundamento de seu próprio ser, ou, em outras palavras, de ser em seu ser ser-para-si. Nesse sentido, a liberdade é o próprio nada de ser da consciência humana. Sobre este ponto, a vinculação da liberdade com a nadificação da consciência aparece já no início³⁷³ de *O Ser e o Nada*, quando lemos:

... não se trata aqui de abordar de frente a questão que só pode ser tratada exaustivamente à luz de rigorosa elucidação do ser humano; precisamos enfocar a liberdade em conexão com o problema do nada e na medida estrita em que condiciona a aparição deste.³⁷⁴

Mais adiante, continua Sartre:

A liberdade é o ser humano colocando seu passado fora do circuito e segregando seu próprio nada [...] Na liberdade, o ser humano é

³⁷² SARTRE, *O Ser e o Nada*, pp. 539/540.

³⁷³ Apesar de desenvolver de forma até bastante intensa, no início de *O Ser e o Nada*, a questão da liberdade, para Sartre, neste momento, esta elucidação não contém elementos importantes para dar cabo de forma satisfatória a complexidade do problema ontológico da liberdade. Nesse sentido, declara: “Ainda não é possível abordar o problema da liberdade em toda a sua amplitude. Com efeito, os passos até aqui dados mostram bem claro que a liberdade não é uma faculdade da alma apta a ser encarada e descrita isoladamente”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 68). De fato, os elementos necessários a abordagem mais completa do problema da liberdade aparecem no decorrer de *O Ser e o Nada*, por exemplo, com a descrição dos conceitos de alteridade e mais especificamente os conceitos de móveis, motivos, vontade e escolha. Nesse sentido, no início de *O Ser e o Nada*, a liberdade aparece vinculada estritamente à consciência, de forma que, diante da nadificação da consciência, a liberdade e a angústia aparecem como as estruturas da consciência. A reflexão se restringe ao aspecto da constituição da consciência, não tratando, portanto, de uma ontologia da liberdade. Nesse sentido, a discussão em torno da liberdade reaparece ao final da obra, quanto exatamente a liberdade é tratada com o *estatus* de uma ontologia da realidade humana, na medida em que o ser se manifesta no fazer.

³⁷⁴ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 68.

seu próprio passado (bem como seu próprio devir) sob a forma de nadificação.³⁷⁵

E, por fim, afirma Sartre:

E indagar-se que *nada* é esse que fundamente a liberdade, responderemos que não se pode descrevê-lo, posto que ele *não é*, mas ao menos podemos captar seu sentido, na medida em que *é tendo sido* pelo ser humano em suas relações consigo mesmo.³⁷⁶

No final de *O Ser e o Nada*, lemos a recuperação desta premissa:

Com efeito, estabelecemos desde o nosso primeiro capítulo que, se a negação vem ao mundo pela realidade humana, esta deve ser um ser capaz de realizar uma ruptura nadificadora com o mundo e consigo mesmo; e tínhamos estabelecido que a possibilidade permanente desta ruptura identifica-se com a liberdade [...] Ser, para o Para-si, é nadificar o Em-si que ele é. Nessas condições, a liberdade não pode ser senão esta nadificação. É através dela que o Para-si escapa de seu ser, como de sua essência; é através dela que constitui sempre algo diverso daquilo que pode-se *dizer* dele, pois ao menos é aquele que escapa a esta denominação mesmo, aquele que já está além do nome que se lhe dá ou da propriedade que se lhe reconhece. Dizer que o Para-si tem de ser o que é, dizer que é o que não é não sendo o que é, dizer que, nele, a existência precede e condiciona a essência [...] tudo isso é dizer uma só e mesma coisa, a saber: que o homem é livre.³⁷⁷

A consciência, nesse cenário ontológico, tomada até a medula de seu ser pelo nada de ser, traz em seu âmago o significado de possibilidade de ser. É o que revela o conceito de transcendência. Nesse caso, a possibilidade de ser revela a liberdade do sujeito de escolher as possibilidades que caracterizam seu projeto de ser. Nesse sentido, como a consciência é nadificação de seu ser, a realidade humana não encontra em si mesma nenhum fundamento que atribua sentido, seja para seu ser, seja para sua existência. Porém, é esse nada de ser que possibilite à realidade humana emergir em meio ao mundo como possibilidade de ser.

³⁷⁵ Ibid., p. 72.

³⁷⁶ Ibid., p. 78.

Como possibilidade de ser, a realidade humana traz em seu bojo a liberdade de ser possibilidade de ser, de ser transcendência de ser, de forma que a liberdade é a condição de possibilidade da realidade humana ser projeto de ser, de buscar seu ser nos fins escolhidos. Aqui, intencionalidade, nadificação, transcendência, escolha, projetos e fins se entrelaçam no interior da liberdade do para-si:

... a realidade humana é livre na exata medida em que tem-de-ser seu próprio nada. Esse nada, como vimos, ela tem-de-sê-lo em múltiplas dimensões: primeiro temporalizando-se, ou seja, sendo sempre à distância de si mesma, o que significa que não pode deixar-se determinar jamais por seu passado para executar tal ou qual ato; segundo, surgindo como consciência de algo e (de) si mesma, ou seja, sendo presença a si e não apenas si, o que subentende que nada existe na consciência que não seja consciência de existir, e que, em consequência, nada exterior à consciência pode motivá-la; por último, sendo transcendência, ou seja, não algo que *primeiramente* seja para colocar-se *depois* em relação com tal ou qual fim, mas, ao contrário, um ser que é originariamente projeto, ou seja, que define-se por seu fim.³⁷⁸

A liberdade, segundo Sartre, somente pode advir em um universo de nadificação da consciência humana, pois o nada de ser torna possível a possibilidade e a transcendência de ser da consciência, da mesma forma que ser, ao modo do ser-em-si, plenitude, solidez ao modo da identidade pura, não pode lhe ser atribuído qualquer possibilidade de liberdade:

O Em-si apoderou-se de todos esses ‘dados’; o móbil provoca o ato assim como a causa seu efeito; tudo é real, tudo é pleno. Assim, a recusa da liberdade só pode ser concebida como tentativa de nos captarmos como ser-Em-si; uma faz parêntese com a outra.³⁷⁹

Em outras palavras, o em-si, característica do mundo dos objetos, como é maciço e fechado em si mesmo, não tem a necessidade de fundamentar seu ser; logo, não há nesta realidade ontológica nenhuma possibilidade de transcender seu ser ou de constituir-se como um ser que transcende seu ser rumo aos fins escolhidos. Essas características são do para-si à

³⁷⁷ Ibid., p. 543.

³⁷⁸ Ibid., p. 559.

medida que o ser do ser-em-si se corrompe com a liberdade de ser, de forma que ser e liberdade são realidades excludentes:

A realidade humana é livre porque *não é o bastante*, porque está perpetuamente desprendida de si mesmo, e porque aquilo que foi está separado por uma nada daquilo que é e daquilo que será. E, por fim, porque seu próprio ser presente é nadificação na forma do 'reflexo-refletidor'. O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que *é tendo sido* no âmago do homem e obriga a realidade humana a *fazer-se* em vez de *ser*.³⁸⁰

À medida que a liberdade advém no universo humano pela nadificação da consciência, o mundo, além da consciência, ganha, para o homem, inúmeras possibilidades de ser; ou seja, o sentido do mundo, os significados, o ser de cada coisa emergem como possibilidades de ser. Em outras palavras, pelo nada de ser da realidade humana, a consciência emerge como um fazer-se³⁸¹ cotidiano nas escolhas e projetos deste para-si. Da mesma forma que a consciência, o mundo também emerge como universo em construção; tudo há para ser feito pela consciência humana, pois somente ela pode efetuar o distanciamento de si mesma em relação ao mundo, tornando possível estabelecer um sentido às coisas do mundo.

Neste cenário, é certo afirmarmos que o fato de mundo e consciência se constituírem num canteiro de obras, pois a consciência nadificou ambas as instâncias, a realidade humana define-se pelos seus atos; ou seja, não existe uma essência que possa designar a realidade humana como um ser pleno de si, com conteúdos *a priori* que fundamentem a existência, ou um princípio que dê um rumo seguro e fechado ao homem. Pelo contrário, nada há em nossa consciência que caracterize nossa existência, de forma que esta consciência nadificada faz-se consciência pelas ações que ela efetua no mundo;

³⁷⁹ Ibid., p. 544.

³⁸⁰ Ibid., p. 545.

³⁸¹ Conforme as palavras de Stéphane Habib, em que lemos: “Ser este ser que não é e não ser este ser que é, é se arrancar de si, se arrancar do dado, nadificar este ser que é para se projetar para este que não é. Por causa deste jogo do nada, *nada é fixado e tudo está por fazer*. Tudo está por fazer pelo Para-si no que tange a realidade humana. Este nada dele mesmo, não é, mas dele deve vir a ser, ou, como nós já vimos, a ‘propriedade’ do Para-si é esta possibilidade de nadificação”. (HABIB, **La responsabilité chez Sartre et Lévinas**, p. 126).

constrói-se como um ser existente atirado ao do mundo e obrigado a fazer-se em vez de ser. Nesse sentido, o nada da consciência é a estrutura ontológica que emerge como condição de possibilidade para a liberdade, a qual, por sua vez, é puro ato dentro do mundo. Em outras palavras, se dentro do mundo e da realidade humana tudo há por fazer-se, então, este *fazer-ser* é, por conta do nada de ser da consciência, uma atitude de liberdade, de forma que ação e liberdade fazem um todo organizado presente na realidade humana: “É o ato que decide seus fins e móveis, e o ato é expressão da liberdade”.³⁸² E, continua o autor:

A liberdade faz-se ato, e geralmente alcançamo-la através do ato que ela organiza com os motivos, os móveis e os fins que esse ato encerra.³⁸³

Mais adiante, encontramos a mesma relação intrínseca entre ação e liberdade, quando lemos:

Assim, encontramos o ato fundamental da liberdade; e é este ato que confere seu sentido à ação em particular que levo em consideração em dado momento; este ato constantemente renovado não se distingue de meu ser, é escolha de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo, descoberta do mundo.³⁸⁴

No *Existencialismo é um Humanismo*, a relação intrínseca entre liberdade e ação aparece de forma bastante clara no contexto do conceito de má-fé; escolher agir de má-fé é, também, um ato de liberdade, a despeito de a má-fé ser uma mentira. Porém, em ambos os casos, numa atitude de má-fé ou de autenticidade, toda a ação é sempre a expressão de uma liberdade ontológica ao ser humano:

Quando declaro de que liberdade, através de cada circunstância concreta, não pode ter outro objetivo senão o de querer-se a si própria, quero dizer que, se alguma vez o homem reconhecer que está estabelecendo valores, em seu desamparo, ele não poderá mais desejar outra coisa a não ser a liberdade como fundamento de todos

³⁸² SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 541.

³⁸³ Ibid., pp. 541/542.

³⁸⁴ Ibid., p. 569.

os valores. Isso não signifique que ele a deseja abstratamente. Mas, simplesmente, que os atos dos homens de boa fé possuem como derradeiro significado a procura da liberdade enquanto tal.³⁸⁵

O entrelaçamento entre ação e liberdade permite, dentro da filosofia sartreana, circunscrevê-los na ontologia reveladora da insuficiência de ser do para-si, pois tanto a ação como a liberdade desta ação são pólos da realidade humana emergidos dentro do horizonte do nada da consciência. Se o nada de ser permite ao para-si ser livre de quaisquer fundamentos, permite-lhe, também, sustentar a possibilidade de advir um fundamento dentro da realidade humana; este fundamento é posterior às ações livres do para-si.

À medida que a ação, segundo Sartre, tem por fundamento a liberdade, ou que o ser da ação é a liberdade de agir rumo aos projetos e fins escolhidos, a tal ponto que a ação é uma das categorias cardeais da realidade humana, a liberdade aparece como algo que não fundamenta ou que não confunde com a essência do ser humano. A liberdade não é fundamento do ser humano, mas que qualquer possibilidade de fundamento deve brotar de um ato de liberdade. Nesse sentido, a liberdade é a condição de possibilidade para a emergência da existência humana como *a priori* da essência, ou, em outras palavras, é na liberdade que a existência precede a essência. Por outro lado, a liberdade não pode ser a essência – entendida enquanto princípio unificador da espécie humana - do ser humano, pois não há uma liberdade comum a todas as pessoas; não há uma liberdade universal que marque a realidade humana com seu crivo. Nesse sentido, a liberdade não é um conceito universal, conforme as palavras de Sartre:

Certamente, eu não poderia descrever uma liberdade que fosse comum ao outro e a mim; não poderia, pois, considerar uma essência da liberdade. Ao contrário, a liberdade é fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias. Mas, trata-se, de fato, de *minha* liberdade.³⁸⁶

³⁸⁵ IDEM, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 19.

³⁸⁶ IDEM, *O Ser e o Nada*, p. 542.

Como a liberdade é ação objetivadora dos fins e projetos subjetivos, dela não se pode subtrair um conceito universal, pois tanto a ação como os projetos e fins são construções individuais de um para-si nadificado em seu ser individual. Além disso, os motivos e móveis da ação são sempre pessoais, de forma que a liberdade é manifestada na interioridade nadificada de cada para-si. Desta feita a liberdade não sendo uma essência humana universal, ela é, no caso, o ser da consciência humana:

Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode diferenciar do ser da ‘realidade humana’. O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘*ser-livre*’.³⁸⁷

Num texto mais adiante, afirma Sartre: “Assim, a liberdade não é *um* ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser”.³⁸⁸ A partir disso, se a consciência do para-si é cheia de nada, e a liberdade é o ser dessa consciência nadificada em seu ser, então, o nada e a liberdade estão no mesmo plano ontológico do fenômeno humano, à medida que a realidade humana é caracterizada em seu bojo pelo nada de ser e pela liberdade.

A liberdade, nesse contexto, não deve ser interpretada como uma essência inerente à natureza humana, mas, dada a nadificação da consciência instaurada pela busca de fundamento para si mesmo, ela aparece como a textura dessa consciência nadificada em seu próprio ser, ou que o nada da consciência é perpassado em seu bojo pela liberdade.

Com efeito, sou um existente que *aprende* sua liberdade através de seus atos; mas sou também um existente cuja existência individual e única temporaliza-se como liberdade. Como tal, sou necessariamente consciência (de) liberdade, posto que nada existe na consciência a não ser como consciência não-tética de existir. Assim, minha liberdade está perpetuamente em questão em meu ser; não se trata de uma qualidade sobreposta ou uma *propriedade* de minha natureza; é bem precisamente a textura de meu ser...³⁸⁹

³⁸⁷ Ibid., p. 68.

³⁸⁸ Ibid., p. 545.

³⁸⁹ Ibid., pp. 542/543.

Nesse sentido, é diante do nada da consciência que da liberdade (esta enquanto textura da consciência), emerge como possibilidade de ser desta consciência. Essas possibilidades de ser, por sua vez, encontram seu fundamento, não em propriedade inerente da consciência que torne possível as possibilidades, mas, ao contrário, as possibilidades de ser da consciência se fundamentam nos projetos e nos fins que a ação e a liberdade projetam na existência nadificada. Ora, como os projetos e fins do para-si revelam seu desejo de ser, e o desejo, por sua vez, é falta de ser, as possibilidades de ser da consciência são caracterizadas pelo nada, pois revela, sempre, falta de ser. É o que Sartre quer significar nessa passagem de *O Ser e o Nada*:

Um existente que, como consciência, está necessariamente separado de todos os outros, pois estes só estão em conexão com ele na medida em que são *para ele*; um existente que decide sobre seu passado em forma de tradição à luz de seu futuro, em vez de deixá-lo pura e simplesmente determinar seu presente; um existente que faz-se anunciar o que é por *outra coisa que não ele*, ou seja, por um fim que ele não é, um fim por ele projetado do outro lado do mundo – eis o que denominamos um existente livre.³⁹⁰

A partir disso, à medida que a liberdade brota do processo de nadificação da consciência, a tal ponto que ela é natimorto no contexto de uma essência humana e universal, a liberdade joga o para-si rumo ao futuro, aos fins e projetos que escolheu. Nesse caso, a liberdade joga o para-si também no não-ser, mesmo porque os projetos revelam desejos do para-si, desejos tomados até a medula pela falta. A liberdade é a textura do ser do humano exatamente por perpetuar a falta de fundamento do ser do para-si, tanto na origem da liberdade como nos fins almejados por ela. Nesse sentido, a liberdade é sempre marcada como liberdade de escolha:

Mas o que me fará decidir a escolher o aspecto mágico ou o aspecto técnico do mundo? Não poderia ser o mundo mesmo – o qual, para manifestar-se, espera ser descoberto. É preciso, pois, que o Para-si, em seu projeto, escolha ser aquele pelo qual o mundo se revele como mágico ou racional, ou seja, aquele que deve, como

³⁹⁰ Ibid., p. 559.

livre projeto de si, dar a si a existência mágica ou a existência racional. O Para-si é *responsável* tanto por um quanto por outra, porque ele só pode ‘ser’ caso tenha se escolhido. Aparece, pois, como livre fundamento tanto de suas emoções quanto de suas volições. Meu medo é livre e manifesta a minha liberdade; coloquei toda a minha liberdade em meu medo, e escolhi-me medroso nessa ou naquela circunstância; em outra, existirei como voluntário e corajoso, e terei posto toda minha liberdade em minha coragem.³⁹¹

O fato de a realidade humana, em sua liberdade ontológica, escolher seus projetos e fins não implica que as escolhas possam se realizar ou, mais complexo ainda, possam se constituir no fundamento do ser do para-si. Nesse sentido, o que caracteriza a existência nadificada do para-si é o fato de possuir como necessidade intrínseca em sua existência o fazer ao invés de simplesmente ser, ou, em outras palavras, o ser do para-si é um fazer-ser em sua cotidianidade.

Não obstante, nesse ponto afiguram-se alguns argumentos sartreanos para, a partir de uma interpretação deles, pensarmos a educação. Sobre isso, conforme vimos demonstrando desde o início deste trabalho, a educação pode ser compreendida como um processo de fundamentação de um ser no para-si. Este ser deve assumir a perspectiva de uma identidade, isto é, a educação visa instituir um ser ao modo de uma identidade que caracterize este ser como o fundamento deste para-si. Nesse caso, a educação aparece como uma instância que deve fundamentar a existência do sujeito num ser que, por sua vez, assume a forma do ser-em-si, de tal modo que, com a educação, o sujeito “é” aquilo que foi instituído.

Na perspectiva da antologia fenomenológica de Sartre, a constituição do sujeito é ser nada de fundamento em seu ser, o que significa que a consciência é cheia de nada ou falta de ser e, por conta disso, remete ao sujeito nadificado a busca do fundamento de seu ser. Nesse cenário, a educação, assim podemos compreendê-la, pode assumir a tarefa de se constituir em um espaço possível em que se dê a fundamentação do ser do para-si, à medida que educar pode ser fundamentação o sujeito.

³⁹¹ Ibid., p. 550.

Diante dessa premissa, não deve se constituir no problema central o fato de o sujeito, através da educação, fundamentar sua subjetividade. A subjetividade sim seria uma questão importante para se refletir: o objetivo com o qual a educação assume para si no processo de fundamentação da subjetividade. O problema que queremos levantar com isto é se, no processo da educação, os fins almejados por ela estão previamente traçados no próprio interior da educação como a externalização de um objetivo ou de um ideal de ser humano, de tal forma que o sujeito, pela educação, deverá atingir um fim, que vem de fora do sujeito, previamente determinado pela educação. Este fim pode ser um ideal de ser humano que sirva de referência ou de critério para se avaliar o processo de fundamentação de uma subjetividade, a tal ponto que, tanto melhor será a educação e o sujeito da educação quanto mais próximo este chegar deste ideal de ser humano. Nesse sentido, se o sujeito, por exemplo, escolheu, pela educação, formar um ser em seu ser nadificado ao modo do ser-advogado, a educação estabelece, *a priori* o que é ser advogado, ou seja, fundamenta *a priori* qual o fim a que o sujeito deve chegar para ter seu ser nadificado preenchido pelo ser-advogado.

Nesse sentido, o ser instituído pela educação é escolha do sujeito, mas exterior a ele, pois emana da educação e constitui-se num fim traçado, no interior da educação. Assim, a escolha do ser instituído pela educação não é produto da transcendência do sujeito, mas, conforme as palavras de Sartre, processo de coagulação da consciência como abertura para o mundo:

Mas, em lugar de ver nesses fins transcendências postas e mantidas em seu ser por minha própria transcendência, iremos supor que as encontro ao surgir no mundo: provém de Deus, da natureza, de ‘minha’ natureza, da sociedade.³⁹²

Ora, esse ser, da mesma forma que pode advir de Deus, da natureza, de si próprio ou da sociedade, pode advir também através educação. A educação desempenharia o papel de fundar na consciência nadificada do para-si um ser que seja fundamento de sua existência. Além disso, esse ser formado pela educação, já é pré-concebido, pré-formado de tal forma

³⁹² Ibid., p. 544.

que, antes de o sujeito iniciar a instituição de seu ser pela educação, este ser já está dado no interior da educação. Nesse sentido, continua Sartre:

Esses fins pré-formados e pré-humanos irão definir, portanto, o sentido de meu ato antes mesmo que eu o conceba, assim como os motivos, enquanto puros dados psíquicos, irão provocá-lo sem que eu sequer dê-me conta. Motivo, ato, fim, constituem um ‘continuum’, um *pleno*. Essas tentativas abordadas de sufocar a liberdade sob o peso do ser, tentativas que se desfazem ao surgir de súbito a angústia ante a liberdade – demonstram o suficiente que a liberdade coincide em seu fundo com o nada que está no âmago do homem.³⁹³

Nessa perspectiva, o papel da educação é estabelecer um pleno de ser no interior da realidade humana, que é insuficiência de ser; um pleno de ser que coagula o para-si.

O problema de instituição de um ser no interior do para-si, é assumir a forma de uma essência comprometedora do próprio conceito de consciência intencional. Esse ser *a priori*, instituído pela educação, limita a transcendência e a possibilidade de ser do para-si, pois o fazer-ser da realidade humana presente nos processos de escolhas, ações, projetos e fins se perdem na densidade ontológica da consciência. Em outras palavras, a instituição de um ser na consciência nadificada do para-si projeta, pelo próprio ser do para-si um fim para este para-si furtando-lhe a possibilidade de escolha de seu fim. Nesse caso, a educação, como responsável pela instituição desta essência, já determina, em função da própria essência, quais são os fins a que este para-si caminha em sua existência. Numa passagem bastante interessante de *O Ser e o Nada*, encontramos a vinculação da educação com um fim concebido no interior da educação sob a forma de *a priori*:

Isso transparece mais ainda se levarmos em conta o problema da educação: uma educação severa trata a criança como instrumento pois tenta submetê-la pela força a valores que ela não aceitou; mas uma educação liberal, mesmo utilizando outros procedimentos, também não deixa de fazer uma escolha *a priori* de princípios e valores, em nome dos quais a criança será tratada. Tratar a criança por persuasão e candura não significa coagi-la menos. Assim, o

³⁹³ Ibid., pp. 544/545.

respeito à liberdade dos outros, é uma palavra vã: ainda que pudéssemos projetar respeitar esta liberdade, cada atitude que tomássemos com relação ao outro seria uma violação desta liberdade que pretendíamos respeitar.³⁹⁴

No caso, a educação parte de um princípio fundamental de que educar é levar a criança para um fim previamente determinado. Pressupõe-se, então, um saber no bojo da educação sobre este lugar a que o educando deve chegar, de forma que o papel do educando é trilhar, da melhor forma possível, o caminho preestabelecido. Nesse sentido, para a educação, os fins estão dados, à medida que o educador sabe qual tipo de ser deve ser instituído no bojo da criança, qual o ideal de ser deve preencher a consciência nadificada do educando, inclusive, o que é melhor para este ser que é ainda não-ser. Nessa perspectiva, a educação detém uma verdade: a verdade sobre o ser da criança, o ser ao qual a criança deve chegar, de forma que o ser instituído no educando esteja preso nas entranhas da educação.

Por outro lado, a educação, ao estabelecer um fim, ou seja, um ser ao qual a criança deve chegar, estabelece, também, o princípio em que se encontra o ser da criança. Dito em outras palavras, a educação faz um diagnóstico do momento em que se encontra a formação da subjetividade do educando, delineando as necessidades deste ser com vistas aos fins ideais previamente concebidos. Nesse sentido, a constatação da ciência da educação sobre o ser do educando abarca o princípio e o fim deste ser, de modo a constituir no interior da própria educação - já que ela detém o saber sobre o ser - o caminho, ou o método que se deve percorrer/adotar com vistas aos fins.

De outro modo, a educação, ao estabelecer um fim ao qual deve ser conduzida a criança, revela a sua estrita vinculação com uma determinada moral que permeia a vida social. De fato, o modelo de ser presente no processo de instituição na criança deve estar em concordância com um modelo de cidadão o qual deverá desempenhar responsavelmente seu papel dentro da engrenagem social. Deve estar em concordância, também, com um tipo médio/normal de sujeito inserido na estrutura social e, por isso, desempenhe o papel de sua existência de forma a propagar a organização dessa estrutura, além de servir de sujeito formador do tipo médio/normal de sujeito. Assim, o fim previamente estabelecido pela educação é exatamente instituir um ser no educando, no sentido de que este vir-a-ser se

³⁹⁴ Ibid., p. 508.

transforme num ser em concordância com as demandas do sistema social, e de tal forma, que as ações, desejos, projetos e fins estabelecidos por este sujeito estejam dentro da gama tolerável pelo sistema e possam ser, de fato, concretizados.

O fato de este ser e este fim previamente estabelecidos pela educação estarem em sintonia com um modelo de ser humano e com uma moral de demanda social, emergem para responder à dificuldade que a sociedade encontra em lidar com aquele sujeito cujo ser escapa ao ideal de ser concebido pelo sistema. Ora, as instituições sociais, especificamente a instituição responsável pela educação formal, parece-nos, encontram dificuldades no trabalho com o humano cujas ações, projetos e fins escapam ao que a moral que serve à demanda social abre como leque de realizações. Nesse sentido, o que incomoda, a bem da verdade, a estrutura social, é ter de lidar com uma realidade humana cujo ser escapa ao controle, ou, em outras palavras, as instituições sociais, especificamente a escola, encontram no não-ser da criança seu grande problema, pois o não ser remete à liberdade, a ações, projetos e fins que são, de fato, incógnitas para o sistema na medida que encarnam um desejo do sujeito. Nesse caso, o não-ser remete, também, ao inesperado, ao que não exerce o controle, a sutilha de um ser que tem no não-ser sua liberdade de ser qualquer coisa. É essa a incógnita que a educação, ao propor os fins a que o sujeito deve chegar com o processo da educação, visa comprometer com sua prática cotidiana.

Retomando nosso exemplo do ser-advogado, ele não é, de fato, um ser indefinido e indeterminado, que não tenha referência ou conteúdo ontológico que caracteriza seu ser, mas ao contrário, o ser-advogado é um ser previamente construído, seja pela história, seja pela cultura, seja pelo sistema, e que sirva de fundamento ontológico para todos os que, pela educação, visam como fim para sua existência ao preenchimento de seu ser nadificado pelo conteúdo do ser-advogado. Com este processo, a educação estabelece uma verdade do que é ser-advogado, uma verdade que norteia a prática do processo educacional, pois serve de referência conceitual para os fins previamente estabelecidos pela educação. Dito em outras palavras, a verdade do que é ser-advogado pode ser substituída pelo termo *a essência* do que é ser advogado, ou seja, existe uma essência do que é ser-advogado, essência que permeia a existência de todos os seres humanos que afirmam ser advogados, uma essência que, neste termos, é universal, pois ser advogado significa possuir características,

linguagem, forma de olhar o mundo, trajes e trejeitos comuns que identificam o advogado e o diferenciam de outro tipo de ser.

Ora, se a educação funda sua prática nesta concepção *a priori* de formação da subjetividade, ao modo de instituição de uma essência no bojo do ser nadificado do para-si, a educação perverte o princípio fundamental do existencialismo de que a existência precede e condiciona a essência. Nesse caso, a existência do sujeito passa a ser condicionada pela essência instituída pela educação, de modo que desejos, escolhas, projetos e fins estabelecidos pelo sujeito estão alienados à essência do ser-advogado. Por outro lado, a essência, instituída pela educação, empasta a consciência do sujeito em tal densidade e solidez que lhe é furtada a possibilidade de existir de forma independente da essência; isto é, a essência do ser-advogado coagula as possibilidades de ser da consciência nadificada, estabelecendo-lhe a forma de sua existência. Se a nadificação da consciência do para-si emergir como condição de possibilidade para que esta consciência assuma a forma de ser possibilidade de ser, de forma que tanto a própria consciência quanto o mundo estão por ser construídos através das possibilidades; com a instituição *a priori*, pela educação, de uma essência no interior do sujeito, estas possibilidades de ser da consciência perdem-se na essência, ou, em outras palavras, a possibilidade de ser da consciência se condensa na unidade da essência à medida que as possibilidades estão dadas no interior dessa essência.

Por outro lado, a educação, ao instituir *a priori* uma essência do ser-advogado no interior do sujeito, compromete, com o processo, a transcendência da consciência. Ora, no interior da nadificação da consciência, esta emerge no mundo como possibilidade de transcendência desta nadificação; ou seja, o nada de ser transfere à consciência a possibilidade de transcender tal situação rumo aos projetos e fins por ela estabelecidos. Nesse sentido, a instituição de uma essência no interior da consciência subtrai da consciência sua possibilidade de transcendência, pois a essência do ser-advogado coagula o ser do sujeito de tal forma que a transcendência fica comprometida, pois o ser do sujeito é ser-advogado, a sua essência é a de advogado e isto ele não pode transcender.

Além disso, a instituição de uma essência na consciência do para-si também compromete com o pressuposto ontológico da liberdade, presente na realidade humana. Nesse caso, a liberdade do para-si fundamenta-se no interior de uma concepção em que a

consciência é nadificada em seu ser pela busca de seu próprio fundamento. É essa a situação da consciência que obriga a fazer-se em vez de simplesmente ser. Portanto, à medida que a instituição de um ser no para-si preenche o nada de ser desta consciência com uma essência fundamentadora do para-si, a instituição compromete a liberdade de fazer-se inerente à realidade humana. Este fato ocorre ao para-si porque as escolhas que ele efetivar serão sempre escolhas maculadas por essa essência, serão escolhas a partir e com vistas a essa essência, de tal forma que as ações do ser humano não têm a liberdade como fundamento, mas, ao contrário, o fundamento dessas ações é essa essência instituída pela educação. Neste caso, o foco central da realidade humana não é mais a construção do para-si em projetos e fins estabelecidos, mas a essência que acompanha todos os passos, escolhas, desejos, projetos e fins.

Em relação a esta perspectiva de entendimento da educação, e tendo como chave de leitura a ontologia sartreana, parece-nos que este projeto da educação não encontra na realidade humana solo fértil para se fundamentar; ou seja, o comprometimento da liberdade do sujeito pelo estabelecimento de uma essência ou de fins previamente concebidos não vinga na constituição ontológica do fenômeno humano, pois: “A realidade humana não poderia receber seus fins, como vimos, nem de fora nem de uma pretensa ‘natureza’ interior”.³⁹⁵ Para Sartre, a instituição de um ser no não ser do para-si vindo de fora se torna inconcebível, dada a preponderância ontológica que a liberdade ocupa neste cenário conceitual. Em outras palavras, a realidade humana é livre em seu ser e, nesse caso, qualquer ser que venha a preencher o não-ser e que não tenha o próprio nada de ser como fundamento deste ser, está condenado ao fracasso. Sobre isso, afirma Sartre:

Como vimos, para a realidade humana, ser é *escolher-se*: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa *receber* ou *aceitar*. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se até o mínimo detalhe [...] Se começássemos por conceber o homem como algo pleno, seria absurdo procurar nele depois momentos ou regiões psíquicas em que fosse livre: daria no mesmo buscar o vazio em um recipiente que previamente preenchemos até a borda.

³⁹⁵ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 548.

O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente livre e sempre livre, ou não o é.³⁹⁶

Mais adiante, Sartre continua:

Esta discussão mostra que são possíveis duas e somente duas soluções: ou bem o homem é inteiramente determinado (o que é inadmissível, em particular porque uma consciência determinada, ou seja, motivada em exterioridade, converte-se em pura exterioridade dela mesma e deixa de ser consciência), ou bem o homem é inteiramente livre.³⁹⁷

A partir dessa afirmação, a educação, a colocar, parece-nos, como um dos seus objetivos a instituição de um ser no não-ser do para-si ao modo de um ser-em-si vindo de fora, acaba, por conta deste em-si instituído no interior da consciência, por preenchê-la de tal opacidade e densidade que a converte numa coisa. Nesse sentido, a consciência desse para-si configura-se numa coisa para a intencionalidade presente no processo da educação, de tal forma que a objetivação advinda da educação faz da consciência nadificada uma massa (coisa) em que se moldará o ser projetado nos fins pela educação. Nesse caso, a educação mostrou-se um projeto fracassado na medida em que furtou do para-si sua consciência, que é abertura para o mundo e, portanto, nadificação de seu próprio ser, transformando-a numa coisa em-si do mesmo modo que o tinteiro é uma coisa em-si. Nessa objetivação, efetuada pela educação, não há, na consciência objetivada, intencionalidade, abertura para o mundo, possibilidade de ser, transcendência, liberdade, escolhas e projetos que direcionam para fins concebidos no próprio interior desta existência, como expressão de sua autenticidade.

De outro modo, se levar em consideração o princípio de intencionalidade da consciência e, portanto, de sua nadificação, deveríamos pensar sobre as condições de possibilidade de uma educação que, como pedra angular de seu edifício teórico, tivesse esse princípio fenomenológico, de tal forma que a educação se fundamentaria a partir desta nadificação da consciência. Nesse caso, a educação não poderia conceber como um dos objetivos de sua prática a instituição de um ser no não-ser do para-si, como também não

³⁹⁶ Ibid., p. 545.

³⁹⁷ Ibid., p. 547.

poderia determinar, de forma *a priori*, os fins aos quais o educando deve chegar ao cabo do processo educacional. Muito pelo contrário, a base de fundamentação dessa educação deveria ser, exatamente, a não existência de um fim, ou seja, o processo de levar o sujeito de um lugar para o outro; por consequência, deve esse outro lugar ser uma incógnita para a educação, e visto como possibilidade de ser sempre em aberto. Se o fim projetado pela existência humana for concebido no âmbito da liberdade ontológica do para-si, a educação deve levar em consideração tanto a liberdade do sujeito como o fim - produto desta liberdade - que é, por sua vez, sempre um projeto em aberto. O fim da educação é sempre um projeto em aberto porque a liberdade ontológica do sujeito é sempre um projeto rumo a um fim sempre em aberto³⁹⁸. Levar em consideração o princípio de intencionalidade na educação implica, também, em não ter como um objetivo possível a instituição de um ser, ao modo de um ideal de ser humano, no não-ser da consciência nadificada. Nesse caso, a educação deve ser um momento de afirmação do não-ser do educando, afirmação da nadificação de sua consciência, afirmação de um sujeito que tem em seu ser o não-fundamento de ser, ou o nada de ser. Este deve ser, então, o princípio norteador do processo educacional.

Na fundamentação da realidade humana como um ser nadificado em seu próprio ser, Sartre coloca qualquer possibilidade de ser deste para-si no futuro, como possibilidade de realização de seus próprios projetos. Com isso, os fins, para Sartre, ganham um lugar de destaque na ontologia fenomenológica, à medida que o ser do ser humano se define pelos fins, pois nada há anterior a ação. Nesse contexto, a liberdade aparece como a textura dessa consciência que se realiza como consciência nos projetos e fins almejados. A expressão dos projetos e fins almejados por essa consciência livre circunscreve-se dentro da perspectiva de uma consciência que se distancia desses projetos e fins, numa atitude de reflexão sobre eles. Para Sartre, o distanciamento reflexivo dos projetos e fins dá-se dentro da perspectiva da vontade humana. Ou seja, a liberdade, que é fundamento de qualquer projeto e fim da existência humana, procura realizá-los pela vontade:

³⁹⁸ Conforme as palavras de Sartre: “Tais observações nos permitem pôr em evidência uma nova característica de uma livre escolha: todo projeto da liberdade é *projeto em aberto*, e não projeto fechado. Ainda que inteiramente individualizado, contém em si a possibilidade de suas modificações posteriores”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 623).

...a vontade, longe de ser manifestação única ou pelo menos privilegiada da liberdade, pressupõe, ao contrário, como acontecimento do Para-si, o fundamento de uma liberdade originária³⁹⁹ para poder constituir-se como vontade. A vontade, com efeito, coloca-se como decisão refletida em relação a certos fins. Mas esses fins não são criados por ela.⁴⁰⁰ A vontade é sobretudo uma maneira de ser em relação a ela: decreta que a perseguição a esses fins será refletida e deliberada.⁴⁰¹

Nessa perspectiva, a vontade aparece como definição dos meios pelos quais o sujeito atingirá os fins propostos pela atitude de liberdade de sua consciência, conforme exemplo de *O Ser e o Nada*:

Por exemplo, frente a uma ameaça, posso fugir correndo, por medo de morrer. Esse fato passional não deixa de posicionar implicitamente como fim supremo o valor da vida. Outra pessoa na mesma situação, ao contrário, achará ser preciso permanecer no mesmo lugar, ainda que a resistência pareça a princípio mais perigosa do que a fuga: ele ‘agüentará firme’. Mas seu objetivo, embora melhor compreendido e explicitamente posicionado, continua sendo o mesmo que no caso da reação emocional. Simplesmente, os meios para alcançá-lo estão mais claramente concebidos, alguns deles são rejeitados como duvidosos ou ineficazes, os demais são organizados com mais solidez. A

³⁹⁹ A noção de liberdade originária não deve ser interpretada sob a forma de uma possibilidade de existência de duas liberdades, ou seja, uma liberdade que adviesse dessa liberdade originária. Como também não deve ser interpretada como essa liberdade originária fosse o fundamento, entendido em quanto princípio metafísico, das vontades, dos projetos ou fins almejados pela realidade humana. Muito pelo contrário, não existem na realidade humana duas liberdades, como também a liberdade é contemporânea das vontades, projetos e fins constituídos pelo para-si: “Por liberdade original, claro está, não deve-se entender uma liberdade *anterior* ao ato voluntário ou apaixonado, mas um fundamento rigorosamente contemporâneo da vontade ou da paixão e que estas *manifestam*, cada qual à sua maneira [...] A liberdade nada é senão a *existência* de nossa vontade ou nossas paixões, na medida em que tal existência é nadificação da facticidade, ou seja, existência de um ser que é seu ser à maneira do ter-de-ser”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 549).

⁴⁰⁰ A vontade não tem poder para determinar os projetos e fins escolhidos pelo sujeito, pois ela não é um fato psíquico ou uma entidade psíquica que habita nossa consciência: “... se a vontade há de ser autônoma, é impossível considerá-la como fato psíquico *dado*, ou seja, em-si. Não poderia pertencer à categoria dos ‘estados de consciência’ definidos pelo psicólogo”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 547). Nesse sentido, se a vontade pudesse estabelecer os fins à existência humana, teríamos que entendê-la como um conteúdo que habita a consciência, dotado, por isso, de um ser. Nesse caso, como a vontade poderia estabelecer um fim para a existência, o seu ser não poderia ser nadificação, pois do nada, nada vem, mas seu ser seria ao modo do ser-em-si, ou seja, teríamos que admitir uma opacidade e uma densidade na consciência que comprometeriam a consciência como abertura para o mundo. Longe disso, a vontade é, tal qual a consciência e a liberdade, negatividade pura, conforme as palavras de Sartre: “Se há de ser liberdade, a vontade é necessariamente negatividade e potência de nadificação”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 547).

⁴⁰¹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 548.

diferença recai aqui sobre a escolha dos meios e o grau de reflexão e explicação, não sobre o fim.⁴⁰²

Nesse sentido, a vontade deve determinar a forma pela qual o sujeito fará uso em suas ações para realizar os fins propostos. Se a vontade é uma atitude reflexiva frente aos fins propostos, isto é, uma atitude reflexiva que irá propor os meios para tais fins, a vontade está eminentemente colada, com sua atitude reflexiva, não somente sobre os fins em que a reflexão irá se debruçar, mas, também, sobre os móveis da ação, ou seja, os motivos internos da ação:

Em todo caso, devemos lembrar que a vontade determina-se na moldura de móveis e fins já posicionados pelo Para-si em um projeto transcendente de si mesmo rumo a seus possíveis. Senão como compreender a deliberação, que é apreciação dos meios com relação a fins já existentes? Se esses fins já estão posicionados, o que falta decidir a cada instante é a maneira que irei conduzir-me em relação a eles, ou, dito de outro modo, a atitude que irei tomar. Serei voluntarioso ou apaixonado? Quem pode decidir senão eu?⁴⁰³

Na determinação dos fins projetados pela existência humana numa atitude de liberdade, está vinculada, para Sartre, a noção de vontade como atitude reflexiva sobre esses projetos e fins. Nesse caso, a reflexão que se debruça sobre os meios para os fins, compreende, no interior desta reflexão, a determinação dos motivos e móveis da ação, conforme a interrogação de Sartre “E não surge a vontade como a decisão que sucede a uma deliberação a respeito de móveis e motivos? Então, o que é um motivo? O que é um móbil?”⁴⁰⁴ Antes de entramos nas definições de motivos e móveis, faz-se necessário esclarecer que os motivos e móveis emergem na realidade humana num cenário de nadificação da consciência, ou, que o nada de ser da consciência é a condição para eles aparecerem na situação humana:

É somente porque escapo ao Em-si nadificando-me rumo às minhas possibilidades que este Em-si pode adquirir valor de

⁴⁰² Ibid., p. 548.

⁴⁰³ Ibid., p. 549.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 551.

motivo ou móbil. Motivos e móveis só têm sentido no interior de um conjunto projetado que é precisamente um conjunto de não-existent. E este conjunto é, afinal, eu mesmo enquanto transcendência, eu mesmo na medida em que tenho de ser eu mesmo fora de mim.⁴⁰⁵

A despeito do fato de que, para Sartre, os motivos e móveis estão entrelaçados à vontade na determinação da busca de um fim específico, o filósofo francês estabelece uma diferença entre esses dois conceitos que se vinculam aos aspectos objetivos ou subjetivos que permeiam a vontade. Nesse sentido,

Considera-se comumente como *motivo* a razão de um ato, ou seja, o conjunto das considerações racionais que o justificam. Se o governo decide por uma conversão de rendas, apresentará os seus *motivos*: redução da dívida pública, saneamento do Tesouro. É igualmente por *motivos* que os historiadores costumam explicar atos de ministros ou monarcas [...] Observe-se aqui que o motivo caracteriza-se como uma apreciação objetiva da situação [...] portanto, denominaremos *motivo* a captação objetiva de uma situação determinada, na medida em que esta situação se revela, à luz de certo fim, como apta a servir de meio para alcançar este fim.⁴⁰⁶

Notemos, aqui, que a vontade, enquanto um esforço reflexivo sobre os meios para determinados fins, encontra, em seus entornos, os motivos⁴⁰⁷ que justificam a adoção de determinados meios para os fins propostos. Em tais casos, os motivos revelam uma

⁴⁰⁵ Ibid., p. 541.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 551.

⁴⁰⁷ Queremos esclarecer que, para Sartre, os motivos, apesar de objetivos, não existem como instância permanente do mundo, ou como habitantes do mundo. Se assim fosse, eles seriam do reino do em-si, portanto, opaco e denso para a realidade humana. Nesse sentido, os motivos emergem no meio do mundo somente para uma consciência, ou seja, é o para-si que faz com que haja um motivo: “Na verdade, o motivo é objetivo: é o estado de coisas contemporâneo, tal como se revela a uma consciência [...] Todavia, este estado de coisas só pode revelar-se a um Para-si, uma vez que, em geral, o Para-si é o ser pelo qual ‘há’ um mundo. Melhor ainda: só pode revelar-se a um Para-si que se escolhe desta ou daquela maneira, ou seja, um Para-si que faz a sua individualidade”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 553). Nesse sentido, a emergência dos motivos está atrelada tanto à intencionalidade da consciência quanto aos fins propostos pelo para-si: Portanto, o motivo, longe de determinar a ação, só aparece no e pelo projeto de uma ação [...] Em outras palavras, a consciência que recorta o motivo no conjunto do mundo já possui sua estrutura própria, outorgou a si os seus fins, projetou-se rumo a seus possíveis e tem sua própria maneira de pender-se às suas possibilidades...”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 554). Desta feita, os motivos emergem no cenário da realidade humana pela

determinada situação real que está intimamente implicada e relacionada com os fins projetados pela existência humana.

À medida que os motivos revelam os dados objetivos de uma situação em vista dos fins projetados como possíveis, os móveis aparecem atrelados aos motivos, revelando os aspectos subjetivos⁴⁰⁸ da situação:

O móbil, ao contrário, é considerado comumente como um fato subjetivo. É o conjunto dos desejos, emoções e paixões que me impele a executar certo fim. O historiador só procura móveis, e em último recurso, quando os motivos não bastam para explicar o ato considerado.⁴⁰⁹

Motivos e móveis constituem-se, então, naquilo que Sartre chamou de “moldura” da vontade, ou seja, o ato reflexivo que permeia a vontade humana é emoldurado, é circunscrito em ambiente no qual os motivos e móveis brotam no interior desta vontade. Ora, como a vontade, os motivos e móveis somente existem num cenário no qual se estão presentes os fins do projeto humano; é pelos fins que emergem vontades, motivos e móveis. Além disso, os fins identificam-se com o brotar da própria liberdade, uma vez que é pelos fins que se caracteriza a liberdade da realidade humana. Nesse caso, liberdade e fins estão numa relação dialética de mútua representação. Nesse cenário, os fins, para Sartre, definem o ser da realidade humana que emerge num *fazer-ser*:

... a realidade humana, no e por seu próprio surgimento, decide definir seu ser próprio pelos seus fins. Portanto, é o posicionamento de meus fins últimos que caracteriza meu ser e identifica-se ao brotar originário da liberdade que é minha. E esse

intencionalidade da consciência e pelos fins desejados, de tal forma que é pelo fim determinado que a consciência buscará seus motivos.

⁴⁰⁸ O fato dos móveis serem considerados como o aspecto subjetivo da situação, como se o sujeito procurasse em seu interior as justificativas para determinada ação, eles não podem ser interpretados, tal qual os motivos, como entidades ou conteúdos que habitam nossa consciência. Os móveis não existem na consciência, mas emergem do mundo para a consciência, pois, tal qual os motivos, os móveis existem para um fim determinado pela realidade humana: “O móbil somente pode ser compreendido pelo fim, ou seja, pelo não-existente; portanto, o móbil é, em si mesmo, uma negatividade. Se aceito um mísero salário, é sem dúvida por medo – e o medo é um móbil. Mas é *medo de morrer de fome*; ou seja, este medo só tem sentido fora de si, em um fim posicionado idealmente, que é a conservação de uma vida que apreendo como ‘em perigo’”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 540).

⁴⁰⁹ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 552.

brotar é uma *existência*; nada conjuntamente com uma idéia. Assim, a liberdade, sendo assimilável à minha existência, é fundamento dos fins que tentarei alcançar, seja pela vontade, seja por esforços passionais.⁴¹⁰

Nessa perspectiva, os fins, projetados numa atitude de liberdade, aparecem como aquilo que ilumina as condutas humanas na realização de seus projetos. Fins e projetos revelam, então, o caráter de intencionalidade que reveste a consciência humana, ou seja, os projetos e fins brotam numa consciência que é, em princípio, vazia de todo o conteúdo e, por decorrência, intencionalidade pura:

Sendo a intenção escolha do fim e revelando-se o mundo através de nossas condutas, é a escolha intencional do fim que revela o mundo, e o mundo revela-se dessa ou daquela maneira (em tal ou qual ordem) segundo o fim escolhido. O fim, iluminando o mundo, é um estado *do* mundo a ser obtido a ainda não existente. A intenção é consciência tética *do* fim. Mas só pode sê-lo fazendo-se consciência não-tética de suas possibilidades próprias.⁴¹¹

Uma vez postos os conceitos de motivos, móbeis e fins, a existência humana, na realização de seus projetos como possibilidade de ser ou de transcender em atitude que a existência precede a essência, leva a efeito estabelecer as relações intrínsecas entre esses três conceitos. Ou seja, a existência precede a essência exatamente porque a vontade, os motivos e móbeis brotam em nosso ser nadificado em função de um fim concebido como uma atitude de liberdade deste para-si nadificado em seu ser. Isso significa que a realidade humana, como ser que está no mundo, é um ser que define sua vontade, motivos e móbeis como projeto rumo a certos fins:

Na verdade, motivos e móbeis só têm o peso a eles conferido pelo meu projeto, ou seja, a livre produção do fim e do ato conhecido a realizar [...] Há, portanto, uma escolha da deliberação como procedimento que irá me anunciar aquilo que projeto e, por conseguinte, o que sou. E a *escolha* da deliberação é organizada com o conjunto móbeis-motivos-fim pela espontaneidade livre.

⁴¹⁰ Ibid., pp. 548/549.

⁴¹¹ Ibid., p. 588.

Quando a vontade intervém, a decisão já está tomada, e a vontade não tem outro valor senão o de anunciadora.⁴¹²

Numa outra passagem, Sartre discorre sobre a relação entre esses três conceitos:

Então, tudo se esclarece e podemos entender as relações entre esses três termos: motivos, móveis e fins. Lidamos aqui com um caso particular de ser-no-mundo: assim como é o surgimento do Para-si que faz com que haja um mundo, também, neste caso, é o seu próprio ser, na medida em que tal ser é puro projeto rumo a um fim, que faz com que *haja* certa estrutura objetiva do mundo merecedora do nome de motivo, à luz daquele fim. Mas esta consciência posicional *do* motivo é, por princípio, consciência não-tética de si enquanto projeto rumo a um fim. Nesse sentido, é móbil, ou seja, experimenta-se não-teticamente enquanto projeto mais ou menos áspero, mais ou menos apaixonado, rumo a um fim...⁴¹³

Em seguida, conclui Sartre:

Assim, motivo e móbil são correlatos, exatamente como a consciência não-tética (de) si é correlato ontológico da consciência tética *do* objeto. Assim como a consciência tética *de* algo é consciência (de) si, o móbil nada mais é do que a captação do motivo, na medida em que tal captação é consciência (de) si. Mas daí resulta, evidentemente, que motivo, móbil e fim são três termos indissolúveis do brotar de uma consciência viva e livre que se projeta rumo às suas possibilidades e define-se por essas possibilidades.⁴¹⁴

Por outro lado, esses três termos aparecem no horizonte da existência humana como correlatos de uma consciência livre. Porém, motivos, móveis e fins não aparecem como objetos de uma consciência livre, como conteúdos existentes com os quais a consciência escolhe seus fins. Motivos, móveis e fins não são entidades que habitam nossa consciência, mas somente emergem no e pelos fins constituídos como transcendência ou possibilidade

⁴¹² Ibid., pp. 556/557.

⁴¹³ Ibid., pp. 554/555.

⁴¹⁴ Ibid., p. 555.

de ser da consciência. Ora, se esses três conceitos aparecem pelos fins construídos pela existência humana, então a realidade humana aparece como uma existência que escolhe tanto os fins como projeto e possibilidade de ser quanto os motivos e móveis deste fim:

Portanto, é necessário evitar a ilusão de que transformaria a liberdade original em um *posicionamento* de motivos e móveis como *objetos*, e depois em uma *decisão* a partir desses motivos e móveis. Muito pelo contrário, uma vez que haja motivo e móbil, ou seja, apreciação das coisas e estrutura do mundo, já há posicionamento de fins e, por conseguinte, escolha.⁴¹⁵

A liberdade revela-se na realidade humana como escolha de seus fins projetados enquanto possibilidade de ser. A escolha, por sua vez, é do âmbito da consciência não-tética, ou seja, diferentemente da vontade que é posicionamento da reflexão sobre os fins, ou a vontade é consciência tética dos projetos e fins, a escolha não realiza este distanciamento dos fins, característica básica e fundamental da reflexão. Em outras palavras, a escolha não coloca teticamente os fins como objeto de reflexão, mas, ao contrário, a consciência humana é escolha de ser e nada mais, ou que escolha e consciência formam uma unidade organizada no meio do mundo:

Identifica-se (a escolha) com a consciência que temos de nós mesmos. Como sabemos, esta consciência só pode ser não-posicional: é nós-consciência, pois não se distingue de nosso ser. E, uma vez que nosso ser é precisamente nossa escolha originária, a consciência (de) escolha é idêntica à consciência que temos (de) nós. É preciso ser consciente para escolher, e é preciso escolher para ser consciente. Escolha e consciência são uma só e mesma coisa.⁴¹⁶

Da mesma forma que a consciência não coloca a si mesma como um problema ou como um objeto do conhecimento, pois a consciência não tem conteúdo, a escolha também não pode se constituir num problema para a reflexão, pois a escolha também é nada de ser à medida que remete para o futuro e, portanto, ao não-ser. Se a escolha tivesse um fundamento, este

⁴¹⁵ Ibid., p. 569.

⁴¹⁶ Ibid., p. 569. Entre parênteses é meu.

empastaria a liberdade da consciência de escolher, além de comprometer o princípio existencialista de que a essência é precedida pela existência, pois o ser da escolha determinaria as ações do sujeito. Nesse sentido, a escolha emerge justamente num cenário de nadificação da consciência, pois é no nada de ser que o para-si pode ser escolha de ser. O leque de possibilidades de ser emergem no horizonte da nadificação da consciência:

Escolher-nos é nadificar-nos, ou seja, fazer com que um futuro venha a nos anunciar o que somos, conferindo um sentido ao nosso passado [...] Escolher é fazer com que surja, com meu comprometimento, certa extensão finita de duração concreta e contínua, que é precisamente a que me separa da realização de meus possíveis originais. Assim, liberdade, escolha, nadificação e temporalização constituem uma única e mesma coisa.⁴¹⁷

À medida que as escolhas estão no mesmo plano ontológico da nadificação da consciência e da liberdade, as escolhas revelam-se como nada de ser. Ou seja, como a realidade humana é nada de ser, seu ser define-se pelas escolhas dos projetos e fins concebidos por uma consciência livre; porém, essas escolhas emergem como escolhas angustiantes, ou que a angústia e o desamparo estão no mesmo plano das escolhas, segundo afirma Sartre:

Assim, temos plenamente consciência da escolha que somos. E se objetarem que, de acordo com essas observações, seria necessário ter consciência, não de nosso *ser-escolhido*, mas sim de nosso *escolher-nos*, responderemos que esta consciência traduz-se pelo duplo sentimento da angústia e da responsabilidade [...] A angústia que faz manifestar nossa liberdade à nossa consciência, quando essa possibilidade é desvelada, serve de testemunha desta perpétua modicabilidade de nosso projeto inicial. Na angústia, não captamos simplesmente o fato de que os possíveis que projetamos acham-se perpetuamente corroídos pela nossa liberdade-por-vir, mas também apreendemos nossa escolha, ou seja, nós mesmos, enquanto injustificáveis, isto é, captamos nossa escolha como algo não derivado de qualquer realidade interior e, ao contrário, como algo que deve servir de fundamento ao conjunto das significações que constituem a realidade.⁴¹⁸

⁴¹⁷ Ibid., p. 574.

Em outras palavras, a angústia aparece exatamente porque a consciência não encontra em si mesma justificativas para seu ser. Nesse sentido, a escolha também é angústia porque não existe, nem na consciência, nem na própria escolha, fundamento algum da escolha ou justificativa alguma da escolha eleita. As escolhas remetem, por princípio, ao não-ser, pois lança o sujeito num futuro em que não existe garantia de que os fins escolhidos se realizem; mas as escolhas pressupõem um não-ser no sentido de que são efetuadas num fundo de nadificação da consciência.

A partir disso podemos constatar que a nadificação do para-si encontra no fazer uma possibilidade de recuperação de seu ser, pois as escolhas dos projetos e fins que desejamos constituem-se no momento em que o sujeito escolhe, nas ações, seu ser. Nesse caso, as escolhas remetem a certos fins que revelam um tipo de ser escolhido pelo para-si, conforme afirma Sartre:

Podemos escolher-nos fugidios, inapreensíveis, vacilantes, etc.; podemos até escolher não escolher; nesses diferentes casos, os fins são colocados para-além de uma situação de fato, e a responsabilidade por esses fins nos incumbe: qualquer que seja nosso ser, é escolha; e depende de nós escolher-nos como ‘ilustres’ e ‘nobres’, ou ‘inferiores’ e ‘humilhados’. Mas, precisamente, se escolhermos a humilhação como o próprio estofo de nosso ser, iremos realizar-nos como humilhados, amargurados, inferiores, etc.⁴¹⁹

É nesse sentido que, se a existência precede a essência, segundo o existencialismo, a realidade humana faz-se ser à medida que age e busca a realização de certos fins ao modo de um projeto de ser. Nesse caso, a escolha de certos fins é possível num cenário em que a liberdade é entendida, além de liberdade de escolha, também como possibilidade de ser um ser que emerge dos fins, ou seja, do não-ser enquanto futuro de ser. Em síntese, se a existência precede a essência, então a realidade humana é um ser que, pelo nada de seu ser, escolhe seu ser ao modo de projetos e fins, conforme o exemplo trazido por Sartre:

⁴¹⁸ Ibid., pp. 572/573.

⁴¹⁹ Ibid., p. 581.

Para nós, ao contrário, Adão não se define por uma essência, porque a essência é, para a realidade humana, posterior à existência. Adão define-se pela escolha de seus fins, ou seja, pelo surgimento de uma temporalização ek-stática que nada tem em comum com a ordem lógica. Assim, a contingência de Adão exprime a escolha finita que fez de si mesmo. Mas, assim sendo, aquilo que lhe anuncia sua *pessoa* é futuro e não passado: Adão escolhe conhecer o seu ser através dos fins rumo aos quais se projeta – ou seja, pela totalidade de seus gostos, suas inclinações, seus ódios, etc. -, na medida em que há uma organização temática e um *sentido* inerente a esta totalidade.⁴²⁰

É com esta fundamentação teórica sobre a ontologia existencial da realidade humana, entendida como um nada de ser que escolhe seu ser nos fins que projeta, numa atitude de liberdade e de transcendência de seu ser nadificado, que encontramos uma chave de interpretação para refletirmos sobre a educação como uma instância possível do para-si constituir seu ser. Nesse sentido, o conceito de escolha emerge quão um pressuposto teórico importante para se levar em consideração no entendimento da educação. O que queremos dizer é que a educação não deve ser entendida como uma atividade em que os fins do processo educacional estão pré-determinados, ou que o ser do educando está determinado *a priori* de tal modo que os projetos e fins emergem de fora do educando, pois têm seu fundamento dentro do processo educacional. Ao contrário, entendemos que, a partir da filosofia sartreana, a educação deve partir de algumas premissas conceituais sem as quais o ser que emerge da educação é um ser ao modo do ser-em-si, ou seja, da objetivação do educando.

O que queremos dizer é que, se a educação não deve definir os fins aos quais o sujeito deve chegar ao cabo do processo educacional, pois estes fins vêm de fora do sujeito ao modo de uma opacidade que compromete a translucidez da consciência, a educação deve, nesse caso, levar em consideração o princípio de intencionalidade da consciência, ou seja, de que a consciência humana é abertura para o mundo tão somente. Se a consciência é simplesmente abertura para o mundo, o sujeito da educação é esta abertura para o mundo, o que quer dizer que o sujeito da educação é um projeto sempre em aberto, cujos fins emergem no cotidiano das ações. Não há., neste caso, nenhum fim preestabelecido,

⁴²⁰ Ibid., p. 577.

cabendo à educação, portanto, partir do princípio de que a realidade humana é um projeto em aberto do qual o nada de ser da consciência é condição de possibilidade para o homem ser um projeto. De fato, se este conceito for levado em consideração pela educação, então os fins educação não são postos pelos educadores, pelos responsáveis pela educação, mas os fins advêm do próprio sujeito, ou seja, os fins da educação emergem do próprio sujeito que escolhe para si mesmo o que ele deseja com a educação. Dito em outras palavras, é do nada de seu ser que o homem escolhe os fins desejados e com os quais a educação aparece no mundo humano como uma instância possibilitadora desses fins. Isto significa uma educação aberta às possibilidades e fins que emergem do próprio sujeito, uma educação em que o poder do controle, a posse das verdades se encontra nas mãos do sujeito da educação.

Mesmo concebendo uma educação em que a construção dos fins, a escolha do ser do ser humano seja de posse do próprio sujeito, numa realização livre de seu projeto de ser, nesta educação não está implicada a fundamentação de uma subjetividade ou de um Eu. Ou seja, não é na construção dos fins por ele escolhido que a educação, participando deste processo, irá coagular um ser neste ser. Ao contrário, a realidade humana sempre permanece, *ad infinitum*, uma realidade em aberto. Em outras palavras, é necessário esclarecer que a perspectiva de Sartre de que a existência humana escolhe seu ser em suas ações, projetos e fins não trazem em seu bojo a perspectiva de que este ser empaste ou coagule a consciência posicional do ser humano. Em outras palavras, aquele ser escolhido pelo para-si não assume a forma de um conteúdo que se instalará na consciência do sujeito, ao modo de uma identidade ou do ser-em-si que, por isso, comprometerá a abertura da consciência para o mundo e, conseqüentemente, a nadificação do para-si. Pelo contrário, conforme afirma Sartre, nas escolhas se encontra a perpetuação da nadificação da consciência:

Assim, toda escolha fundamental define a direção da perseguição-perseguida ao mesmo tempo que se temporaliza. Não significa que *dê um impulso inicial*, nem que haja algo como uma coisa adquirida, da qual possa servir-me desde que me mantenha nos limites dessa escolha. Pelo contrário, a nadificação prossegue

continuamente, e, por conseguinte, a reassunção livre e contínua da escolha é indispensável.⁴²¹

Através da escolha, é verdade que o sujeito escolhe seu ser sob o modo de uma existência no meio do mundo, porém, a escolha desde ser traz em seu bojo a continuidade do processo de nadificação da consciência. Escolher o ser não é coagular a consciência sob a forma do em-si, mas perpetuar a nadificação da consciência, pois as escolhas remetem ao futuro que é, por princípio, ausência de ser, portanto, faz parte da escolha do ser a angústia diante da falta de justificativas da escolha desse ser. Se a escolha empastasse a consciência com uma essência, ela cessaria de existir na realidade humana; como a escolha faz parte da estrutura ontológica da realidade humana, ela se perpetua cotidianamente em nosso mundo:

Sendo a liberdade ser-sem-apoio e sem-trampolim, o projeto, para ser, deve ser constantemente renovado. Eu escolho a mim mesmo perpetuamente, e jamais a título de tendo-sido-escolhido, senão recairia na pura e simples existência do Em-si. A necessidade de escolher-me perpetuamente identifica-se com a perseguição-perseguida que sou. Mas, precisamente por tratar-se de uma *escolha*, essa escolha, na medida em que se opera, designa em geral como possíveis outras escolhas. A possibilidade dessas outras escolhas não é explicitada nem posicionada, mas vivida no sentimento de injustificabilidade, e exprime-se pelo fato da *absurdidade* de minha escolha e, por conseguinte, de meu ser.⁴²²

De fato, a nadificação da consciência humana constitui uma realidade independente do para-si escolher seu ser em suas ações, projetos e fins, pois, para Sartre, a escolha do ser não significa fundamento de seu ser⁴²³, conforme suas palavras:

⁴²¹ Ibid., p. 575.

⁴²² Ibid., p. 591.

⁴²³ O fato de que a liberdade de escolher o seu próprio ser seja um dado intrínseco à existência humana, mas que escolher seu ser não implica em ser o fundamento de seu ser, encontra, na filosofia sartreana, dois motivos. Se a liberdade de escolher seu ser fosse o fundamento de seu ser, teríamos, na ótica sartreana, de demarcar a liberdade como um ser que, portanto, deve possuir também um ser, ou seja, a existência humana deveria escolher o seu ser-livre como uma possibilidade de ser e não como estrutura ontológica da existência. Nesse caso, haveria a possibilidade de a realidade humana escolher não ser livre, o que, para Sartre, revela-se uma possibilidade infrutífera. Além disso, se o ser-livre necessitasse de uma liberdade de escolha prévia, seríamos remetidos ao infinito, pois teríamos que ter uma liberdade que possibilitasse uma liberdade *ad infinitum*. Ao contrário disto, não podemos escolher ser-livre, pois estamos condenados à liberdade, conforme as palavras de Sartre: “Se ser livre significasse ser seu próprio fundamento, seria necessário que a liberdade decidisse sobre a *existência* de seu ser. E tal necessidade pode ser entendida de duas formas. Em primeiro

Uma escolha dessa natureza, feita sem ponto de apoio e que dita a si mesmo seus motivos, pode parecer *absurda*, e, com efeito, o é. Isso porque a liberdade é *escolha* de seu ser, mas não *fundamento* de seu ser.⁴²⁴

E, mais adiante, a mesma idéia: “Estabelecemos que o Para-si é livre. Mas isso não significa que seja seu próprio fundamento”.⁴²⁵ Nesse caso, se a escolha fosse fundamento do ser do para-si, a coagulação desta consciência seria uma realidade na existência do para-si. Porém, a escolha não traz o fundamento do para-si, mas somente a possibilidade de escolher este ser que carregará em sua existência cotidiana.

A liberdade, sendo escolha do ser em projetos que carregam os desejos e fins almejados pelo para-si, mas nunca fundamento deste ser em projeto, remete-nos, de acordo com a reflexão de Sartre, à ação e ao fazer. A liberdade assume, então, a forma de um fazer, de uma busca através da ação, da materialização dos projetos almejados pela realidade humana. Nesse caso, a liberdade humana confunde-se com o fazer, ou que, na antropologia existencial de Sartre, a liberdade e a ação constituem-se na mesma coisa, conforme as palavras do filósofo francês:

É preciso observar, contudo, que a escolha, sendo idêntica ao fazer, pressupõe um começo de realização, de modo a se distinguir do sonho e do desejo. Assim, não diremos que um prisioneiro é sempre livre para sair da prisão, o que seria absurdo, nem tampouco que é sempre livre para desejar sua libertação, o que

lugar, seria preciso que a liberdade decidisse acerca de seu ser-livre, ou seja, que fosse não somente a escolha de um fim, mas escolha de si mesmo como liberdade. Portanto, haveria a pressuposição de que a possibilidade de ser-livre e a possibilidade de não ser livre existissem igualmente antes da livre escolha de uma delas, ou seja, antes da livre escolha da liberdade [...] De fato, somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade...” (SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp. 596/597). Por outro lado, ser livre não significa ser o fundamento de seu próprio ser, também por um segundo motivo, cuja reflexão sartreana subscreve: “Mas o fato de que a liberdade não é seu próprio fundamento pode ser ainda entendido de outro modo, que levará a conclusões idênticas. Com efeito, se a liberdade decidisse sobre a existência de seu ser, seria necessário não somente que fosse possível o ser como não-livre, mas ainda que fosse possível minha inexistência absoluta. Em outras palavras, vimos que, no projeto inicial da liberdade, o fim se reverte sobre os motivos para constituí-los; mas, se a liberdade tem de ser seu próprio fundamento, o fim deve, além disso, reverter sobre a própria existência para fazê-la surgir. Pode-se ver o que resultaria disso: o Para-si se extrairia a si mesmo do nada para alcançar o fim a que se propõe. Esta existência legitimada pelo seu fim seria existência de *direito*, não de *fato*. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 597).

⁴²⁴ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 590.

⁴²⁵ Ibid., p. 596.

seria um truísmo irrelevante, mas sim que é sempre livre para tentar escapar (ou fazer-se libertar) – ou seja, qualquer que seja sua condição, ele pode projetar sua evasão e descobrir o valor de seu projeto por um começo de ação. Nossa descrição da liberdade, por não distinguir o escolher do fazer, nos obriga a renunciar de vez à distinção entre intenção e ato. Não é possível separar a intenção do ato, do mesmo modo que não se pode separar o pensamento da linguagem...⁴²⁶

Nessa mesma perspectiva, a liberdade e o fazer emergem na realidade humana como características intrínsecas no bojo e sob o fundo de uma nadificação da realidade humana. Ou seja, é o nada de ser que atira e condena a existência humana a ser livre projeto de fazer seu ser no meio do mundo:

A liberdade por seu próprio surgimento, determina-se em um ‘fazer’. Mas, como vimos, *fazer* pressupõe a nadificação de algo dado. Fazemos alguma coisa *de* alguma coisa. Assim, a liberdade é falta de ser em relação a um ser dado, e não surgimento de um ser pleno. E se a liberdade é esse buraco no ser, esse nada de ser, como acabamos de dizer, ela pressupõe *todo o ser* para surgir no âmago do ser como um buraco.⁴²⁷

Se na liberdade está presente, de forma efetiva, a ação de materialização dos projetos humanos, a liberdade, então, ultrapassa os limites da ontologia. Esse ultrapassamento circunscreve-se à medida que a liberdade não é fundamento de nenhum tipo de ser, mas, ao contrário, o próprio nada de ser. Se o ser da liberdade é o próprio nada, e o fazer que acompanha a liberdade não se constitui, em hipótese alguma, numa plenitude de ser, o caminho traçado por Sartre demonstra os limites da ontologia nesse ponto da reflexão. Nesse caso, para Sartre, a reflexão caminha em direção à perspectiva da ética, à medida que a ontologia nos serviu para mostrar que o ser e o nada formam uma unidade indissociável na realidade humana que, por conta desta falta de ser, é atirada em meio ao mundo, num compromisso de fazer seu ser nos projetos de sua existência.

⁴²⁶ Ibid., pp. 595/596.

⁴²⁷ Ibid., pp. 597/598.

É nessa perspectiva, também, que, de posse desse referencial teórico cedido pela filosofia sartreana, podemos apontar os limites da ontologia para nossa reflexão em torno da educação. Da mesma forma, para a realidade humana, a ontologia remete-nos a uma aporia em torno do ser do ser humano, revelada na ausência sempre presente de um ser que fosse o fundamento da realidade humana, ou na insuficiência de ser do ser humano. No caso da ontologia antropológica, a aporia se encontra a indissolúvel união do ser com o nada de ser, presente na realidade humana. Ora, essa mesma aporia, podemos dizer, se encontra no campo de uma educação que parte da ontologia como solo teórico de constituição. Conforme vimos demonstrando neste trabalho, uma educação que toma como base a fundamentação de uma subjetividade, instituição de um ser ou que tome o ser da realidade humana como objeto da educação, essa educação, para a nossa interpretação a partir dos conceitos sartreanos, mostrou-se infrutífera, mesmo porque, em última instância, o ser e o nada perfazem uma unidade indissolúvel, de forma que nada há para ser educado. Nesse caso, uma educação que parte do solo da ontologia também encontra, em nosso entendimento, a aporia ontológica revelada por Sartre em *O Ser e o Nada*.

É nesse cenário que a educação deve abandonar o solo da ontologia, pois estamos no limite do que ela pode nos oferecer, e ir ao encontro da ética como um novo terreno epistemológico para pensarmos a problemática da educação. Nesse caso, não teríamos uma educação cujo foco seja o ser, mas, interpretando daquilo que se revelou na filosofia sartreana da ação, encontramos no fazer uma perspectiva interessante, de forma que vislumbramos uma educação da ação como meio pelo qual os projetos da existência humana se revelam como projetos possíveis.

CAPÍTULO V

FACTICIDADE E EDUCAÇÃO

A educação é um fato na existência humana. A realidade humana está envolvida, em suas diversas situações cotidianas, pela educação. O homem a encontra nos fatos mais corriqueiros da vida, seja durante o lazer – televisão, cinema, teatro, leituras, passeios a parques, praças, museus, etc -, seja nas relações sociais – convívio com seus pares e amigos -, ou mesmo nos espaços institucionalizados educacionais – faculdades, escolas, universidades, centros culturais, centros de formação, etc -. A educação faz parte do mundo humano.

Na tipologia ontológica desenvolvida por Sartre em *O Ser e o Nada*, cuja estruturação do ser se revela em três níveis – Em-si, Para-si, Para-outro – podemos interpretar o texto sartreano e construir, de forma subliminar, um paralelo entre os três níveis de ser e a educação de forma que esta se apresenta como um fato evidente no mundo do ser. Queremos dizer que a educação é um fato, dele não se pode furtar, tanto dentro da realidade do para-si como na do para-outro. Com efeito, no mundo da consciência humana – para-si – a educação se faz presente no próprio cerne da consciência. De forma mais específica, podemos dizer que a educação passa a fazer parte da realidade do para-si desde o seu brotar para o mundo como um ser separado do mundo.

Conforme vimos, a presença humana em meio ao mundo emana da queda do ser pleno de si mesmo, o em-si, para o ser faltoso de todo conteúdo, o para-si, típico da realidade humana. Assim, a consciência brota no momento em que a realidade humana lança-se à procura do sentido do ser do em-si; contudo, a procura revela ao homem a falta de todo o sentido do ser. Somente a consciência humana é capaz de realizar o distanciamento entre si mesma e o mundo, necessário a revelação do sentido do ser. No

caso, o para-si, definido como *é que não é e não é que é*, advém ao mundo ao realizar o distanciamento de si para si e deparar com o nada de ser; isto é, o ser do para-si, ou o ser da consciência é o buraco do ser, o hiato que faz o ser da consciência seja nada de ser. É possível à consciência o distanciamento de si para si porque toda consciência é consciência de alguma coisa, portanto, abertura para o mundo. De fato, nesta abertura da consciência para consigo mesma que o nada de ser se instaura no mundo da realidade humana.

Não obstante, desejamos sublinhar neste momento o fato de que a queda do em-si no para-si é revelador do mundo humano. Significa que o mundo da cultura e toda a estruturação da vida humana brotam do processo de nadificação da consciência. Destarte, o complexo-utensílio, através do qual se revela o mundo como um todo organizado, somente se constitui para a existência humana como utensílio e como um todo organizado que torna as relações intersubjetivas possíveis, em cenário no qual a realidade humana procedeu ao distanciamento do mundo das coisas, pelo processo de nadificação da consciência. É este dado que queremos destacar: o fato da cultura, e tudo aquilo que com ela se produziu, brotar de uma consciência vazia de conteúdo em busca incessante pelo sentido de si mesma e do mundo. É a busca pelo sentido do ser⁴²⁸, seja ele do mundo ou seja de si mesmo que a cultura aflora como uma produção genuinamente humana.

De fato, a linguagem, o trabalho, a religião, os valores morais, as ideologias, conceitos, idéias e valores brotam de uma consciência, sem sentido, sem conteúdo, mas que precisa atribuir sentido e dar conteúdo ao mundo. O complexo-utensílio, que sintetizamos com o termo cultura, emerge para o mundo a partir de uma consciência que é abertura para o mundo. Como do mundo dos objetos nenhum sentido pode brotar, torna-se típico da condição humana abrir-se para o mundo em busca de um sentido para o ser desse mundo. Vimos que a queda do em-si para o para-si se dá através da interrogação que busca o sentido do em-si. Aqui o mundo da cultura emana de uma consciência que também interroga pelo ser das coisas, de uma consciência cuja interrogação pelo ser impõe a ela a necessidade de encontrar o sentido deste ser. Neste contexto, a consciência, sendo

⁴²⁸ A realidade humana é a única forma de manifestação do ser capaz de atribuir um sentido para o mundo, ou, é pela consciência humana que a representação do mundo se faz pela linguagem, de tal modo que é da alçada do para-si a significação de si mesmo, já que o homem é o único ser que toma a si mesmo como um objeto e que constrói um sentido para si mesmo e para o mundo, conforme, por exemplo, as palavras de Sartre: "... o

nadificação do em-si, torna-se doadora de sentido para o mundo⁴²⁹; em última instância, a realidade humana produz cultura porque é falta de sentido ou conteúdo.

Quando falamos que a realidade humana produz cultura a partir da nadificação e do advento do para-si referimo-nos, também, à intrincada e indissolúvel unidade entre cultura e educação⁴³⁰, ou seja, cultura e educação são termos correlatos que não navegam isoladamente no mundo humano. Pelo contrário, elas se fundamentam numa relação dialógica, cujo termo último vem a ser mútua correspondência entre essas instâncias.

A educação é uma realidade, um fato na existência do para-si. Na queda do em-si para o para-si, a educação surge como um processo possível na esfera da consciência humana. De fato, se não houvesse a descompressão da densidade absoluta do em-si no para-si, a educação, dada a densidade e a unidade do em-si, não encontraria espaço no mundo para emergir. A educação não pode e não faz parte da realidade do em-si porque ele já é pleno de todo o sentido, é identidade pura à qual não cabe nenhuma busca ou produção de sentido. Nesse sentido, na queda nadificadora do em-si, a educação pode brotar como um fato na existência do para-si. O brotar da educação é possível porque a nadificação da consciência possibilita à educação a abertura para o mundo, e a abertura, por sua vez, torna a educação um fato real no mundo nadificado do para-si.

Ora, é na abertura da consciência para o mundo que o mundo ganha contorno de mundo, e a consciência de consciência. Uma vez que não há mundo sem consciência, como não há consciência sem mundo, a educação aparece nessa estreita relação entre consciência e mundo como um fato intrínseco do todo organizado que perfaz a consciência e o mundo. A abertura da consciência, por um lado, revela o nada de ser da consciência, por outro, a relação da consciência com o mundo. A doação de sentido ao mundo na abertura para o

homem é também um ser que *representa para si* o mundo e a si próprio no mundo”. (SARTRE, **A imaginação**, p. 43).

⁴²⁹ Conforme a afirmação de Sartre, em que lemos: “Se o objeto que tenho na mão é sólido, posso soltá-lo quando quiser; sua inércia simboliza para mim meu poder total: eu o fundamento, mas ele não me fundamenta; é o Para-si que acolhe em si mesmo o Em-si e o eleva à dignidade de Em-si, sem comprometer-se, permanecendo sempre como poder assimilador e criador; é o Para-si que absorver o Em-si”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 742).

⁴³⁰ Não é nosso objetivo, neste capítulo, desenvolver de forma mais profunda a relação entre educação e cultura. Temos consciência da complexidade, espinhosidade e densidade que constitui este tema, porém temos que admitir e aceitar os limites que tanto a pesquisa quanto o pesquisador trazem em seu bojo. Nesse sentido, o que queremos neste texto é tão somente apontar que a cultura e a educação são termos possíveis dentro do contexto de nadificação e abertura da consciência para o mundo.

mundo, vem a ser um *constructo* constante na dimensão da educação como um fato presente na consciência. Queremos dizer que a educação é um fato tanto presente na existência do para-si, que o sentido do mundo, melhor ainda, o ser do mundo emerge da facticidade em que se constituiu a educação no mundo da consciência.

A nadificação da consciência, possibilitadora da abertura desta para o mundo, impõe à consciência a tarefa de atribuir sentido ao mundo. Visto o fato de a consciência ser vazia de conteúdo, o sentido, ou o ser do mundo, não pode originar a consciência, pois do nada – consciência – não emana o ser; ao contrário, do ser – em-si – emana o nada de ser – emana a consciência. Nesse sentido, o ser do mundo está no mundo para uma consciência que é abertura para este ser, portanto, relação já estabelecida com o ser. Torna-se possível a relação doadora de sentido entre consciência e mundo quando a educação é fato da consciência; em outras palavras, a abertura da consciência para o mundo é estruturada numa relação de educação. De fato, na consciência está realmente a possibilidade da educação como um fato que torna possível a construção do sentido do mundo através da relação que se estabelece entre a consciência e o ser do mundo. Em suma, a educação é, exatamente, a relação entre consciência e mundo estabelecida e inalienável. Por isso, entendemos a educação como uma facticidade ao para-si, já que o para-si não pode se refugiar num solipsismo que o isole do mundo, e, sim, que a relação entre consciência e mundo torna possível tanto a existência do mundo quanto a existência do para-si; logo, a educação é um fato do qual o para-si não pode se furtar a vivenciar.

Com efeito, se o para-si produz conhecimentos sobre o mundo; se produz conceitos, idéias, valores morais, religião, ideologia; se produz uma linguagem que torna possível a existência entre consciências, tudo é produzido quando a consciência está vazia de conteúdo – já que se tivesse conteúdos *a priori* não haveria a necessidade de produzi-los – e abertura relacional com o mundo, visto que é produzido por uma consciência que está no meio do mundo. Ora, se a consciência produz, é porque a educação é um fato inalienável da consciência, pois são produtos da educação.

Por fim, a educação é um fato na existência do para-si também porque a emergência do *si* do para-si se faz em cenário no interior do qual a educação vem a ser uma facticidade da consciência. Em outras palavras, a emergência do para-si se dá quando este se coloca a

si mesmo como objeto, numa relação de distância de *si* para consigo mesmo. Tal distância permite à consciência colocar-se a *si* mesma como um objeto, numa tentativa de busca do sentido do seu próprio ser. Vimos que a distância de *si* para *si* mesma é o buraco no ser, é o nada de ser, é a condição de possibilidade de emergência do para-*si* como um ser que, pela falta de ser, busca o fundamento de seu próprio ser. Ora, efetivar uma distância de *si* mesma visando à procura do sentido de seu ser é possível, somente, porque à consciência pertence o modo de ser que é a educação. É a educação que permite o distanciamento de *si* mesmo para a procura do sentido de seu ser. Portanto, a emergência do *si* no para-*si* faz parte do cenário da educação como facticidade da realidade humana, e de tal modo que se não fosse a educação um fato na consciência, a distância de *si* para consigo mesmo estaria comprometida, tal qual comprometida está a distância de um objeto para consigo mesmo.

Se a educação é um fato, na instância do ser, denominada por Sartre de para-*si*, também é um fato na outra instância do ser, o ser para-outro. Também a este a educação aparece como uma facticidade da qual o ser tem que se haver em sua existência no meio do mundo. A mesma relação entre o para-*si* e o mundo também se estabelece entre o para-*si* e outro para-*si*; se a consciência é doadora de sentido para o mundo, ela o é também para outra consciência. Conforme vimos, o para-*si*, porque falta estrutural de ser, encontra o sentido de seu ser numa outra consciência que a apreende como objeto de ser, e torna possível a emergência do para-outro, como outra instância da ontologia.

Na mesma forma em que a educação vem a ser um fato ao para-*si* quando o sentido do mundo advém do para-*si*, também o para-outro ganha um sentido por conta da facticidade da educação na estrutura humana. Dessa forma, a educação aparece nas relações entre as consciências, ou as relações intersubjetivas são possíveis porque permeadas pela educação. Essa perspectiva podemos verificar nas relações cotidianas, por exemplo, na família. Desde o nascimento, a criança constrói o conhecimento de *si* a partir das relações com o outro⁴³¹, numa relação dialógica entre dois seres que estão em meio ao mundo. Esta

⁴³¹ Conforme afirma Sartre: “...é preciso observar que, mesmo que a disposição dos órgãos sensíveis permita ver o corpo como aparece ao outro, esta aparição do corpo como coisa-utensílio é muito tardia na criança; é, em qualquer caso, posterior à consciência (do) corpo propriamente dito e do mundo como complexo de utilidade; é posterior à percepção do corpo do outro [...] Assim, a percepção do meu corpo situa-se, cronologicamente, depois da percepção do corpo do outro”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 449). Nesse caso, a descoberta que a criança realiza sobre seu corpo, ou seja, o descolamento das partes de seu corpo do todo organizado que se constitui o mundo, é efetivada numa relação com outros corpos, com os corpos dos outros

relação intersubjetiva está, toda ela, permeada pelo processo da educação, já que a construção do conhecimento⁴³² que a criança vai efetivando paulatinamente sobre seu próprio corpo faz parte da educação de si mesma.

Além dessa situação primária em que a criança constrói o sentido de seu corpo numa relação com o outro, nas relações intersubjetivas vislumbramos um incremento importante do sentido que o mundo⁴³³ começa a ganhar para esta consciência que está descobrindo o universo. Com isso, queremos dizer que, para a criança, o aparecimento do mundo como um todo organizado emerge em cenário na qual a presença de outra consciência desempenha papel fundamental, uma vez que o sentido do mundo já estará atrelado ao tipo de relação que, por exemplo, a família estabelecer com a criança. Podemos, sobre isto, trazer como indicativo o sentido que o complexo de Édipo terá para a criança, conforme a passagem de *O Ser e o Nada*:

que aparecem em seu universo visual. Este processo se constitui numa relação de aprendizagem que a criança estabelece sobre si mesma e o mundo mediado pela presença do outro no mundo.

⁴³² Não constitui nosso objetivo neste trabalho adentrar na discussão em torno das relações entre educação e conhecimento, já que se constitui num problema bastante denso e não haveria condições de abordar neste trabalho, além do que, esta tese versa em torno da relação entre ontologia e educação. Além disso, o problema do conhecimento, para Sartre emerge como uma questão que nos leva para uma certa aporia do conhecimento. O conhecimento, em *O Ser e o Nada* aparece como a mediação entre o para-si e o em-si: “O conhecimento nada mais é que a presença do ser ao Para-si, e o Para-si nada mais é que o *nada* que realiza esta presença”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 284). É este o sentido que damos ao conhecimento quando afirmamos que é a relação da criança com o mundo. Porém, o conhecimento não é algo positivo na filosofia sartreana, na medida em que o acesso ao ser se dá naquilo que o ser aparece, ou seja, o fenômeno de ser se revela a nossa consciência que é abertura para este ser, porém, o ser do fenômeno constitui numa incógnita, já que o em-si é denso, opaco maciço, etc: “O sentido mesmo do conhecimento é ser o que não é e não ser o que é, porque, para conhecer o ser tal como é, seria necessário ser este ser; mas não há esse ‘tal como é’ salvo porque não sou o ser que conheço, e, se me convertesse nele, o ‘tal como é’ desvanecer-se-ia e já nem sequer poderia ser pensado”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 286).

⁴³³ Sobre isto, cito Sartre: “Quem não tivesse já a experiência do outro não poderia, de forma alguma, distinguir o objeto manufaturado da pura materialidade de uma coisa não trabalhada. Mesmo se devesse utilizá-lo conforme o modo de emprego previsto pelo fabricante, reinventaria esse modo de emprego e realizaria assim uma livre apropriação de uma coisa natural. Sair pela passagem denominada ‘saída’ sem ter lido o cartaz ou sem conhecer o idioma é ser como o louco dos estóicos, que diz ‘é dia’ em pleno dia, não em consequência de uma constatação objetiva, mas em virtude dos mecanismos interiores de sua loucura”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 528). Nesse sentido, o que queremos dizer é que a experiência dialógica com o outro é condição de possibilidade para que o mundo ganhe sentidos, ou seja, é pela convivência com o outro que uma flor, por exemplo, tem desde um sentido botânico, passando pelo capitalista, religioso, até a poético. Nesse caso, uma flor, para cada uma dessas instâncias da cultura, ganha um sentido próprio, exatamente porque é com a presença do outro que os sentidos do mundo brotam no cenário da realidade humana. É nesse contexto que queremos dizer que a educação é um fato na presença do para-outro, já que faz parte da educação a produção desses diversos sentidos que o mundo ganha com a presença humana no meio dele.

É a situação da criança no meio de sua família que determinará, nela, o nascimento do complexo de Édipo⁴³⁴: em outras sociedades, compostas de famílias de outros tipos – como foi observado, por exemplo, entre os primitivos das ilhas do Coral do Pacífico – esse complexo não poderia constituir-se. Além disso, são também as circunstâncias exteriores que decidirão se, na puberdade, esse complexo ora “resolver-se” ou, ao contrário, permanecer como um pólo da vida sexual.⁴³⁵

Em passagem posterior, Sartre deixa bastante claro o papel e a interferência que o outro, no caso, a família, desempenha na constituição do sentido do mundo como um todo organizado:

É para o outro que o ânus aparece como orifício. Não poderia ser vivido como tal; sequer os cuidados íntimos que a mãe presta à criança poderiam revelá-lo por este aspecto, pois o ânus, zona erógena, zona de dor, não está provido de terminações nervosas táteis. Ao contrário, é por meio do outro – pelas palavras que a mãe emprega para designar o corpo da criança – que esta aprende que seu ânus é um *buraco*. Portanto, é a estrutura objetiva do buraco percebido no mundo que irá iluminar para a criança a estrutura objetiva e o sentido da zona anal e irá atribuir um *sentido* transcendente às sensações erógenas que, até então, a criança se limitava a ‘*existir*’.⁴³⁶

⁴³⁴ Interessante observar que o complexo de Édipo assume uma forma diferenciada na própria vida de Sartre. O fato de ter perdido o pai ainda criança, fez com que, segundo Sartre, seu complexo de Édipo fosse “incompleto”. Esse mesmo fato fez com que não tivesse, também, como seria em outras circunstâncias em que a presença do pai fosse real, um superego, conforme suas palavras: “Não há bom pai, é a regra; que não se faça disso agravo aos homens e sim ao laço de paternidade que apodreceu. Fazer filhos, não há coisa melhor; tê-los, que iniquidade! Houvesse vivido, meu pai ter-se-ia deitado sobre mim com todo o seu comprimento e ter-me-ia esmagado. Por sorte, morreu moço; em meio dos Enéias que carregam às costas seus Anquises, passo de uma margem à outra, só e detestando todos esses genitores invisíveis montados em seus filhos por toda a vida; deixei atrás de mim um jovem morto que não teve tempo de ser meu pai e que poderia ser, hoje, meu filho. Foi um mal, um bem? Não sei; mas subscrevo de bom grado o veredicto de um eminente psicanalista: não tenho superego”. (SARTRE, **As Palavras**, pp. 14/15). E, mais adiante, continua: “Na verdade, a pronta retirada de meu pai me gratificara com um ‘Édipo’ muito incompleto: não tinha superego, sem dúvida, nem também qualquer agressividade. Minha mãe me pertencia, ninguém me contestava sua tranqüila posse: eu ignorava a violência e o ódio; pouparam-me esse duro aprendizado, o ciúme; por não me haver chocado contra as suas arestas, só conheci inicialmente a realidade através de sua ridícula inconsistência. Contra quem, contra o que iria eu revoltar-me? O capricho de outrem nunca pretendia ser minha lei”. (SARTRE, **As Palavras**, p. 19). No caso de Sartre, seu complexo de Édipo foi variável de acordo com sua circunstância particular da perda do pai ainda criança e a relação que se firmou entre ele e sua mãe.

⁴³⁵ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 565.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 747.

Gostaria de sublinhar nessa passagem a perspectiva de que a construção dos sentidos das coisas para uma criança ocorre quando da relação de presença e interferência do outro. O exemplo de Sartre, aqui reproduzido, está dentro de uma discussão em torno da psicanálise freudiana, teoria bastante discutida em *O Ser e o Nada*; porém, se o sentido, no caso, do ânus, se faz pelas palavras que emanam dos seus pares, o sentido das coisas que habitam o mundo também se constrói, para a criança, numa relação dialógica com outras consciências. Por exemplo, é com o outro que a criança aprende que só determinados tipos de carne podem ser comidos e outras carnes não; que sabonete é para se lavar e não usado para brincadeiras; que as panelas são utensílios domésticos e não instrumentos para se produzir sons, ou, ainda, que existe horário e formas corretas para dormir, alimentar-se, cuidar a higiene ou mesmo brincar. Nesses casos, é numa relação dialógica com outras pessoas que o sentido do mundo dado pelos adultos, é apreendido pelas crianças. São os conceitos, idéias, valores e sentidos das coisas do mundo que, pela linguagem, permitem às crianças entrarem e fazerem parte do mundo.

Desta última passagem de *O Ser e o Nada*, queremos chamar atenção, também, para a particularidade da linguagem de carregar o objeto de sentido próprio. Conforme observamos na passagem, são as palavras emanadas pela mãe que carregam o sentidos das realidades presentes no campo existencial da criança. Sem o sentido dado pela linguagem do outro, os objetos, para as crianças, se restringem, simplesmente, a “existir”, conforme o termo sartreano. Ora, ausente a mediação do outro, os objetos do mundo aparecem somente como existências, isto é, estão no meio do mundo como coisas de um todo organizado. Nesse sentido, os objetos mostram-se opacos, maciços, densos, fechados em si mesmos, qual uma identidade que fecha o seu ser sobre si, numa unidade indissolúvel. Portanto, os objetos estão no mundo e nada mais.

Com a emergência do outro no universo do para-si e o estabelecimento de uma relação dialógica entre as consciências, os objetos, então soltos no mundo como coisas que a nada dizem respeito, começam a ganhar sentido para a consciência, advindo da outra consciência, pela linguagem produtora de sentido. Nesse caso, as palavras ditas na linguagem “quebram” com a opacidade do objeto tirando-o da condição de simples existir no meio do mundo para um objeto carregado de sentido; pela linguagem do para-si os objetos do mundo ganham uma utilidade, uma causa, uma finalidade; pela linguagem um

objeto ganha, por exemplo, o sentido de “placa” e o termo “saída”⁴³⁷ da placa designa um todo organizado ao qual a existência se submete, pois somente toma determinado rumo se for sair.

Uma vez posta essas considerações, podemos determinar a educação um fato presente no modo de ser do para-outro. A própria emergência do para-outro que ocorre numa relação entre para-sis, dá-se numa relação de produção de sentido, logo, numa relação de educação. Queremos esclarecer que a introdução do animal humano ao mundo da cultura acontece pela apresentação dos sentidos que as coisas do mundo foram ganhando através da produção cultural, num processo histórico de construção de conceitos, idéias, significados e sentidos. Ora, o mundo da cultura, essencialmente estruturado como linguagem, é apresentado ao animal humano através de um processo educacional; ou seja, constrói-se a aquisição da linguagem e a do sentido das coisas do mundo pela educação que o ser humano recebe desde seu nascimento. Se não pela educação, não haveria outro modo de a consciência humana adentrar no mundo da cultura. Em suma, a própria abertura da consciência para o mundo é uma abertura para um mundo já significado, no qual a educação introduz da consciência, não no mundo bruto das coisas em si, mas no mundo humanizado. Assim, se o tornar-se humano tem o sentido de adentrar no universo cheio de significados, e se o adentrar é um fazer educativo, então a presença do outro desempenha papel decisivo na condução do processo, tanto do portador dos significados do mundo quanto dos portadores dos significados que afloram à realidade humana. Nesse caso, a educação é um fato do qual o para-outro não pode livrar-se; o para-outro, uma vez no mundo em meio a consciências, tem que se haver com o fato da educação fazer parte do modo de seu ser.

Com essa reflexão, queríamos demarcar a perspectiva de que a educação é um fato presente ao modo de ser do para-si e também do para-outro; ela é uma facticidade da qual nenhum desses modos de ser podem se furtar a experienciar. Visto que a educação é uma

⁴³⁷ Conforme a passagem de *O Ser e o Nada*, na qual lemos: “Basta, por exemplo, esses grandes sinais colocados sobre as portas de uma estação ou uma sala de espera, nos quais estão escritas as palavras ‘saída’ ou ‘entrada’ [...] Então, se para sair tomo a passagem designada como ‘saída’, não a utilizo na liberdade absoluta de meus projetos *pessoais*: não constituo uma ferramenta por *invenção*, não transcendendo a pura materialidade da coisa rumo a meus possíveis, mas entre o objeto e eu já deslizou uma transcendência humana que guia a minha transcendência; o objeto já está *humanizado*, significa ‘reino humano [...] Não me submeto

facticidade na existência humana, então ela o é ao modo de uma contingência no ser do homem. A educação vem a ser algo que faz parte da nossa existência e da qual não podemos ignorar; logo, a educação, sendo contingência, está presente em nossa existência, em nosso mundo, em nossa abertura para o mundo. A educação constitui-se numa facticidade exatamente porque ela é uma contingência no viver da realidade humana.

A construção reflexiva de Sartre em torno do conceito de facticidade aparece, em *O Ser e o Nada*, como conceito chave no interior de sua filosofia, já que perpassa, diretamente, três partes da obra – O Ser-Para-Si, o Ser-Para-Outro e Ter, Fazer e Ser -, portanto, presente em conceitos fundamentais, tais como: para-si, em-si, alteridade e liberdade. Nesses casos, a facticidade emerge quão referencial teórico a efetuar como que uma costura em torno desses conceitos, de forma a marcar a realidade humana em seu próprio ser por ser um ser cuja facticidade seja presença deste ser, ou, que o ser, tanto do para-si quanto do para-outro, aparece como facticidade.

N’*O Ser e o Nada*, o conceito de facticidade aparece, primeiramente, no ato ontológico⁴³⁸, ou seja, no processo de emergência da realidade humana, ou, especificamente, na procura, por parte do em-si, do fundamento de si mesmo, ocasionando a nadificação do em-si, queda do em-si para o para-si, e a emergência da consciência:

...a aparição do Para-si, ou acontecimento absoluto, remete certamente ao esforço de um Em-si para fundamentar-se: corresponde a uma tentativa do ser para eliminar a contingência de seu ser; mas tal tentativa resulta na nadificação do Em-si, porque o Em-si não pode fundamentar-se sem introduzir o *si*, ou remissão reflexiva e nadificadora, na identidade absoluta de seu ser, e, por conseguinte, sem converter-se em *Para-si*.⁴³⁹

É um fato da realidade humana a facticidade aparecer quando da queda, ou, ainda surgir com a realidade humana. Queremos dizer com isso que a facticidade não pertence à esfera

ao próprio objeto quando o utilizo como ‘saída’: acomodo-me à ordem humana; *reconheço* por meu ato mesmo a existência do outro, estabeleço um diálogo com o outro”. (SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 528).

⁴³⁸ Conforme a afirmação: “Rigorosamente falando, a facticidade deve ser compreendida em relação ao ato ontológico, a partir do qual a descompressão original para a qual se constitui o para-si. Ela nomeia, então, a dimensão do em-si que habita o para-si enquanto nadificação do em-si. Ela é, então, uma estrutura do para-si”. (CABESTAN & TOMES, *Le Vocabulaire de Sartre*, p. 24).

⁴³⁹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 134.

do em-si exatamente por ser compressão total, identidade pura e ser maciço, denso até a medula. Por conseguinte não cabe a ela experiência com o mundo, ou melhor, apreensão de experiência com o mundo ou com outro ser. O em-si é fechado em si mesmo, pelo fato de não ser abertura para o mundo, propriedade específica do para-si, a facticidade não pertence ao domínio do em-si.

A facticidade, visto não pertencer ao domínio do em-si, surge no entremeio do em-si com o para-si; por conseqüência, é o que resta da queda do em-si no para-si, conforme afirma Sartre:

O ser-Em-si pode fundamentar seu nada, mas não o seu ser; em sua descompressão, nadifica-se em um Para-si que se torna, enquanto Para-si, seu próprio fundamento; mas sua contingência de Em-si permanece inalcançável. É o que *resta* de Em-si no Para-si como facticidade e é o que faz com que o Para-si só tenha uma necessidade de fato; é o fundamento de seu *ser-consciência* ou *existência*, mas de modo algum pode fundamentar sua *presença*. Assim, a consciência não pode, de nenhuma forma, impedir-se de ser, e, todavia, é totalmente responsável pelo seu ser.⁴⁴⁰

E, o que resta do em-si no para-si é o ser. É o fato de que o para-si é⁴⁴¹, ou melhor, o para-si é um ser que deve se haver com a existência de seu ser: “Pois queremos dizer que o homem, antes de mais nada, existe, ou seja, o homem é, antes de mais nada, aquilo que se projeta num futuro...”.⁴⁴² O para-si não pode se furtar de seu ser pois uma vez jogado no meio do mundo, é responsável pelo ser que é:

É (para-si) a título de acontecimento, no sentido em que posso dizer que Felipe II é *tendo sido*, que meu amigo Pedro é, existe; é, enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele, na medida em que Pedro é burguês francês de 1942, que Schmitt *era* operário berlinense de 1870; e, enquanto lançado em um mundo,

⁴⁴⁰ Ibid., p. 134.

⁴⁴¹ O fato de que o para-si é, não significa que seu ser seja ao modo do em-si, pois o para-si é descompressão do em-si, é nadificação do em-si, portanto, não identidade consigo mesmo. Se o em-si é maciço até a medula, o para-si é um buraco no ser, é o nada que habita a realidade humana. Nesse sentido, o ser que resta do em-si no para-si é ao modo da negação deste ser: “Todavia, o Para-si é. Pode-se dizer: é, mesmo que apenas a título de ser aquilo que não é o que é e é o que não é”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 128).

⁴⁴² SARTRE, **O Existencialismo é um Humanismo**, p. 06.

abandonado em uma “situação”; é, na medida em que é pura contingência, na medida em que, para ele, como para as coisas do mundo, como para esse muro, esta árvore, este copo, pode-se fazer a pergunta original: “Por que este ser é assim, e não de outro modo?” É, na medida que existe nele algo do qual não é fundamento: sua *presença ao mundo*.⁴⁴³

A queda do em-si no para-si, além de possibilitar a emergência da consciência no mundo, possibilitou o aparecimento também, do mundo tal como um ser distinto do ser da realidade humana. Com a nadificação do em-si surgem a consciência e o mundo. A realidade humana se vê igual a um ser que está no mundo jogado em seu meio, e entretanto, pela facticidade, é um ser que existe. Então, o para-si tem que se haver com o fato irrefutável de existir no mundo. A facticidade, como propriedade típica do para-si, é, exatamente, o fato de a realidade humana existir, consciente de sua existência atirada em meio ao mundo; portanto, ela é responsável pelo seu ser: “A facticidade é apenas uma indicação que dou a mim mesmo do ser que devo alcançar para ser o que sou”.⁴⁴⁴ Nessa linha, a facticidade é a gratuidade da existência do para-si, além de sua total contingência:

Assim como minha liberdade nadificadora se apreende pela angústia, o Para-si é consciente de sua facticidade: tem o sentimento de sua gratuidade total, aprende-se como estando aí *para nada*, como sendo *supérfluo*.⁴⁴⁵

Na facticidade presente na realidade humana, a contingência, por um lado, faz parte de sua existência ou de seu ser-aí: é contingente uma consciência ser consciência-estudante, por exemplo. Por outro lado, a contingência do para-si emerge porque a realização de determinado projeto é sempre um projeto em aberto, uma possibilidade factível: é contingente uma consciência realizar o projeto de ser-professor, por exemplo. Para Sartre, a facticidade abarca essa dupla contingência da realidade humana:

⁴⁴³ IDEM, **O Ser e o Nada**, p. 128. Entre parênteses é meu.

⁴⁴⁴ Ibid., p. 133.

⁴⁴⁵ Ibid., p. 133.

Ser, para a realidade humana, é *ser-aí*; ou seja, ‘aí sentado na cadeira’, ‘aí junto a esta mesa’, ‘aí, no alto desta montanha, com tais dimensões, tal direção etc’. É uma necessidade ontológica.

Ainda é preciso compreender melhor este argumento. Porque esta necessidade aparece entre duas contingências: por um lado, com efeito, se é necessário que eu seja em forma de *ser-aí*, é totalmente contingente que assim seja, porque não sou fundamento de meu ser; por outro lado, se é necessário que eu seja comprometido neste ou naquele ponto de vista, é contingente o fato de que só possa sê-lo em um desses pontos de vista, com exclusão de todos os outros. É essa dupla contingência, encerrando uma necessidade, que denominamos *facticidade* do Para-si.⁴⁴⁶

A facticidade, com a responsabilidade do para-si pelo seu ser, remete-nos à perspectiva de que inexiste uma justificativa para a existência da realidade humana; não há uma explicação cosmológica mesmo metafísica/teológica⁴⁴⁷, para responder ao porquê da existência humana. A facticidade é, exatamente, esta solidão do para-si em ser uma realidade jogada em meio ao mundo, sem explicações sobre sua origem, nem sequer sobre sua finalidade. O homem está no mundo com a total responsabilidade pela sua injustificável existência, ou seja, por aquilo que do em-si lhe sobrou:

Assim, o Para-si é sustentado por perpétua contingência que ele recupera por conta própria e assimila sem poder suprimí-la jamais. Em parte alguma o Para-si a encontra em si mesmo, em parte alguma pode captá-la e conhece-la, sequer pelo cogito reflexivo, porque a transcende sempre rumo às suas próprias possibilidades e só encontra em si mesmo o nada que tem-de-ser. E, contudo, essa contingência não cessa de impregná-lo, fazendo com que eu me apreenda ao mesmo tempo como totalmente responsável pelo meu ser e como totalmente injustificável.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Ibid., p. 391.

⁴⁴⁷ Conforme as palavras de Sartre: “De início, o homem é um projeto que se vive a si mesmo subjetivamente ao invés do musgo, podridão ou couve-flor; nada existe antes desse projeto; não há nenhuma inteligibilidade no céu, e o homem será apenas o que ele projetou ser”. (SARTRE, **O Existencialismo é um Humanismo**, p. 06). No mesmo texto, um pouco mais adiante, lemos: “O existencialista não pensará nunca, também, que o homem pode conseguir auxílio de um sinal qualquer que o oriente no mundo, pois considera que é o próprio homem quem decifra o sinal como bem entende”. (SARTRE, **O Existencialismo é um Humanismo**, p. 09).

⁴⁴⁸ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 391.

Se a facticidade marca a realidade humana como a um ser que tem de existir no mundo que a cerca, então, a facticidade joga a existência humana no mundo da cotidianidade. A facticidade do para-si significa que a realização deste ser se faz na existência de suas escolhas cotidianas. Quer dizer que em todo o momento de sua existência o para-si tem de se haver com escolhas, projetos. Em outras palavras, a facticidade do para-si impõe a este ser a questão do que fazer com sua existência que, gratuitamente, está lançada em meio ao mundo:

As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. O que não muda é o fato de que, para ele, é sempre necessário estar no mundo, trabalhar, conviver com os outros e ser mortal. Tais limites não são nem subjetivos nem objetivos; ou, mais exatamente, têm uma face objetiva e uma face subjetiva. São objetivos na medida em que podem ser encontrados em qualquer lugar e são sempre reconhecíveis; são subjetivos porque são *vividos* e nada são se o homem os não viver, ou seja, se o homem não se determinar livremente na sua existência em relação a eles.⁴⁴⁹

Nesse sentido, a facticidade vem a ser a contingência da existência humana no meio do mundo, como um ser fadado a existir em sua cotidianidade. Se o para-si surge numa sociedade tribal ou capitalista, numa família cristã ou atéia, são contingências ou a gratuidade do existir no mundo. Diante de determinada realidade que se apresenta ao para-si - estar numa família cristã, por exemplo -, cabe à existência humana realizar seu ser nas escolhas e projetos que a lançam para um futuro no meio do mundo: “A cegueira, o daltonismo, a miopia representam originariamente *o modo como há* um mundo para mim, ou seja, definem meu sentido visual enquanto facticidade de meu surgimento”.⁴⁵⁰ À medida que a facticidade surge no mundo pela realidade humana, ela se torna, segundo Sartre, em uma das estruturas imediatas do para-si, ou seja, a realidade humana não pode se livrar do fato de que está no mundo, obrigada a se haver com sua existência. Nesse caso, faz parte da existência do para-si, já que a facticidade é uma estrutura, infinitas contingências a que toda a existência humana está sujeita no mundo. Em outras palavras, por existir, estão presentes

⁴⁴⁹ IDEM, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 16.

⁴⁵⁰ IDEM, *O Ser e o Nada*, p. 404.

na injustificável realidade humana contingências e gratuidades que nos fazem nascer burguês ou operário, num mundo capitalista ou comunista, sofrer algum acidente e ter a perna amputada, ser ateu e ter uma revelação da presença divina, e, assim podemos ir ao infinito de facticidades, em potência, presentes em nosso mundo:

Sob este ponto de vista, devemos reconhecer que é totalmente contingente e absurdo o fato de que eu seja inválido, filho de funcionário público ou de operário, irascível e preguiçoso, e, ao mesmo tempo, que é *necessário*, todavia, o fato de que eu seja *isto* ou outra coisa, francês, alemão ou inglês etc., proletário, burguês ou aristocrata etc., inválido e fraco ou vigoroso, irascível ou de caráter conciliador, precisamente porque não posso *sobrevoar* o mundo sem que o mundo desapareça. Meu *nascimento*, na medida que condiciona o modo como os objetos são revelados a mim (objetos de luxo ou primeira necessidade são mais ou menos *acessíveis*, certas realidades sociais aparecem-me como *interditas*, há barreiras e obstáculos em meu espaço hodológico); minha *raça*, na medida que é indicada pela atitude do Outro frente a mim (revela-se depreciativa ou apreciativa, confiável ou não); minha *classe*, na medida que se mostra pelo desvelar da comunidade social a que pertença e na medida em que a ele se referem os lugares que frequento; minha *nacionalidade*; minha *estrutura fisiológica*, na medida em que os instrumentos a implicam através da própria maneira como se revelam persistentes ou dóceis e de seu próprio coeficiente de adversidade; meu *caráter*; meu *passado*, na medida que tudo que vivi é indicado pelo próprio mundo como meu ponto de vista sobre o mundo – tudo isso na medida em que é por mim transcendido na unidade sintética de meu ser-no-mundo, é meu *corpo*, como condição necessária da existência de um mundo e como realização contingente desta condição.⁴⁵¹

No para-si, independente da gratuidade que se apresenta ao para-si, perpetua-se a total responsabilidade pela sua injustificável existência. Independente da facticidade de sua existência – nascimento, localidade, língua etc -, o para-si tem de existir em meio a facticidades, e ainda ser responsável pela sua existência. Independente da facticidade, a realidade humana obriga-se a representar seus desejos em suas escolhas e projetos. O ser humano é um ser-aí que tem que viver sua cotidianidade.

⁴⁵¹ Ibid., p. 414.

No contexto da facticidade, a realidade humana não fica isenta da total responsabilidade de sua existência. No horizonte de uma liberdade incondicional que marca o ser do ser humano, a facticidade não emerge como contradição à liberdade estrutural da realidade humana. A facticidade não condiciona nossa liberdade de escolher projetos, não limita nosso campo existencial, não direciona nossas ações.⁴⁵² Muito pelo contrário, é com a liberdade, segundo Sartre, que se descobre a facticidade da existência: “A liberdade é indispensável à descoberta de minha facticidade [...] Mas, reciprocamente, a facticidade é a única realidade que a liberdade pode descobrir, a única que pode nadificar pelo posicionamento de um fim”.⁴⁵³ E, conclui, afirmando: “Assim, a *liberdade é a apreensão de minha facticidade*”.⁴⁵⁴ Não há desculpas para nossa existência. O ser humano é responsável pela sua existência e todas as vicissitudes que fazem parte das relações do para-si com o outro e com o mundo.

Neste cenário, a facticidade não pode, em hipótese alguma, servir de justificativa para as escolhas que o homem projetar em seu futuro. Ou seja, não é pelo fato de nascer numa família extremamente católica que o homem pode, a partir disto, justificar sua escolha de seguir a carreira teológica num seminário. Já que a facticidade é uma estrutura do para-si, independente dela, a realidade humana perpetua sua injustificável existência. Da mesma forma que a facticidade não pode ser usada como meio de desculpas pelos projetos

⁴⁵² Sartre coloca sob análise a possível contradição entre liberdade e facticidade nos seguintes termos: “O argumento decisivo empregado pelo senso comum contra a liberdade consiste em lembrar-nos de nossa impotência. Longe de podermos modificar nossa situação ao nosso bel-prazer, parece que não podemos modificar-nos a nós mesmos. Não sou ‘livre’ nem para escapar ao destino de minha classe, minha nação, minha família, nem sequer para construir meu poderio ou minha riqueza, nem para dominar meus apetites mais insignificantes ou meus hábitos. Nasço operário, francês sífilítico hereditário ou tuberculoso [...] Bem mais do que parece ‘fazer-se’, o homem parece ‘ser feito’ pelo clima e terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade da qual participa, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os grandes e pequenos acontecimentos de sua vida”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 593). A despeito dessas colocações, para Sartre, a facticidade não surge como um obstáculo para a liberdade, mas ambas são estruturas que fazem parte do para-si. Nesse caso, facticidade e liberdade fazem parte da condição como estruturas que estão numa relação dialógica entre si: “O que temos denominado facticidade da liberdade é o dado que *tem-de-ser* e ilumina pelo seu projeto”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 602). Mais adiante, Sartre afirma, de forma mais categórica, as relações internas entre liberdade e facticidade: “Decerto, ao nascer, *tomo um lugar*, mas sou responsável pelo lugar que tomo. Vê-se aqui, com maior clareza, a conexão inextricável de liberdade e facticidade na situação, posto que, sem a facticidade, a liberdade não existiria – como poder de nadificação e escolha – e, sem a liberdade, a facticidade não seria descoberta e sequer teria qualquer sentido”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 609). De forma mais clara, as relações entre liberdade e facticidade aparecem sob o fundo do conceito de adversidade, ou seja, determinada facticidade pode aparecer como um problema dependendo dos fins e, portanto, das escolhas, projetos, enfim da liberdade, que o sujeito constrói para seu próprio ser. O conceito de adversidade nós iremos tratar de forma mais detalhada no decorrer deste capítulo.

⁴⁵³ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 607.

que o homem realiza ou não em sua existência, ela não deve ser usada como explicação diante de uma discriminação sofrida por conta da classe social que ocupa, apenas para se sentir melhor diante da situação. Um deficiente não deve usar de sua situação de portador de necessidades especiais para justificar seus fracassos ou infortúnios, bem como seus sucessos e realizações. Anteriormente afirmamos que a realidade humana depara-se com o fato inalienável de que existe no meio do mundo como um ser que se obriga a fazer-se em vez de simplesmente ser. Isso significa que, querendo ou não, o para-si realiza suas escolhas, e seus projetos; lança-se ao futuro numa injustificável existência na qual gratuidade, contingência, e solidão fazem parte de seu cotidiano.

A este conceito de facticidade, Sartre agrega exemplos de como a realidade humana esta circunscrita em sua cotidianidade por facticidades, ou seja, encontramos, em nossa existência, diversas facticidades e, entre elas, Sartre destaca cinco exemplos: meu lugar⁴⁵⁵, meu passado, meus arredores⁴⁵⁶, meu próximo, minha morte⁴⁵⁷. Desses cinco exemplos,

⁴⁵⁴ Ibid., p. 607.

⁴⁵⁵ Para Sartre, o lugar “define-se pela ordem espacial e a natureza singular dos ‘istos’ que a mim se revelam sobre o fundo de mundo. É naturalmente, o lugar que ‘habito’ (meu ‘país’, com seu solo, seu clima, suas riquezas, sua configuração hidrográfica e orográfica), mas também, mais simplesmente, a disposição e a ordem dos objetos que presentemente me aparecem (uma mesa, do outro lado da mesa uma janela, à esquerda da janela uma estante, à direita uma cadeira, e, atrás da janela, a rua e o mar) e que me indicam como sendo a própria razão de sua ordem”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 602). Sartre coloca o lugar como um exemplo de facticidade porque ele pode emergir como um obstáculo à liberdade do sujeito. Nesse caso, o lugar aparece como sujeição da existência humana a uma determinada realidade. Ou seja, é a partir do lugar em que o sujeito nasce que suas escolhas devem ser feitas, como, por exemplo, uma criança que nasce numa favela, é desde este lugar que sua existência se projeta no mundo. Contra esta interpretação, a própria emergência do lugar se dá pela realidade humana, ou seja, não há lugar sem uma consciência que é abertura para este ser: “...a realidade humana recebe originariamente seu lugar no meio das coisas – e a realidade humana é aquilo pelo qual algo como sendo um lugar vem às coisas. Sem realidade humana *não haveria* espaço nem lugar...”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 603). Além disso, o sentido que veste o lugar é dado pela realidade humana. Neste caso, se o lugar em que o sujeito nasce tem um sentido positivo ou negativo, se é fonte de orgulho ou de reprovção, se é um utensílio ou um obstáculo aos projetos humanos, é exatamente pelos fins propostos pela existência humana que se dá o sentido do lugar em que ocupa no meio do mundo, conforme afirma Sartre: “A montanha é ‘esmagadora’ se permaneço a seus pés; ao contrário, se estou em seu topo, ela é retomada pelo próprio projeto de meu orgulho e simboliza a superioridade sobre os outros homens que a mim atribuo [...] Assim, devemos dizer que a facticidade de meu lugar só é-me revelada na e pela livre escolha que faço de meu fim ...”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 607).

⁴⁵⁶ O sentido disto que Sartre chama de *meus arredores* é definido da seguinte forma: “Não se deve confundir meu ‘entorno’, meus ‘arredores’ com o lugar que ocupo e do qual falamos anteriormente. Os arredores são as coisas-utensílios que me circundam, com seus coeficientes próprios de adversidade e utilidade. Decerto, ao ocupar meu lugar, eu fundamento a descoberta dos arredores, e, mudando de lugar – operação que realizo livremente, como vimos -, fundamento a aparição de novos arredores”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 619). A este conceito, Sartre agrega um exemplo: “Por exemplo: quero chegar de bicicleta à cidade vizinha, o mais rápido possível. Esse projeto subentende meus fins pessoais, a apreciação de meu lugar e da distância entre a cidade e meu lugar, e a livre adaptação dos meios (esforços) ao fim perseguido. Mas fura um pneu, o sol está forte demais, o vento sopra de frente, etc., todos fenômenos que não havia previsto: são os arredores”.

dedicaremo-nos com maior a dois com maior cuidado a dois – meu passado e meu próximo – com os quais podemos fazer um diálogo com a educação.

O passado surge como facticidade no universo da realidade humana porque se trata de uma realidade emaranhada no miolo de nossa existência. Por exemplo: mesma forma que o nascimento liga-se ao nosso ser, o passado é um ser com o qual o ser do para-si tem de se haver em sua cotidianidade. Para Sartre, a realidade humana tem um passado em sua existência, e é um fato no universo da consciência humana: “Temos um passado”,⁴⁵⁸ e, mais adiante, continua:

(SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 620). Nesse caso, os arredores se constituem numa facticidade, já que carregam possibilidades que podem comprometer a liberdade do para-si. No exemplo dado por Sartre, uma possível manifestação da natureza – chuva excessiva – não demandaria uma decisão que contrarie a liberdade, ou seja, o sujeito é obrigado a parar a viagem por causa da chuva? Nesse sentido: “Este reconhecimento explícito de minha *impotência* não seria a mais nítida confissão dos limites de minha liberdade?”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 621). Não obstante esta reflexão, na perspectiva sartreana, os fatos oriundos dos arredores não podem constituir um mecanismo de determinação da liberdade, na medida em que é a própria liberdade a base pela qual o valor dos arredores vem ao mundo. Além disso, são os fins que determinam a adversidade ou utensilidade dos arredores. De forma que é a liberdade, portanto a existência humana, e os fins, os responsáveis pela emergência tanto dos arredores como se são coeficientes de adversidade ou não: “A liberdade, portanto, encerra a existência de arredores a modificar: obstáculos a transpor, ferramentas a utilizar. Por certo, é a liberdade que os revela como obstáculos, mas, por sua livre escolha, não pode fazer mais do que interpretar o *sentido* de seu ser”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 622).

⁴⁵⁷ Para Sartre, a morte é um fato da realidade humana, é uma facticidade de nossa existência: “...resolvemos considerá-la [...] como um acontecimento da vida humana”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 651). Entre parênteses é meu). A morte aparece como uma facticidade em nossa existência porque ela foge, isto é, o sentido das coisas, da história e da própria vida escapa, pela morte, do controle do para-si: “Sou eu, são os homens de minha geração que decidem acerca do sentido dos esforços e das realizações da geração anterior, seja retomando e prosseguindo suas tentativas sociais e políticas, seja efetuando decididamente uma ruptura e relegando os mortos à ineficácia [...] Assim, a própria existência da *morte* nos aliena totalmente, em nossa própria vida, em favor do outro. Estar morte é ser presa dos vivos. Significa, portanto, que aquele que tenta captar o sentido de sua morte futura deve descobrir-se como futura presa dos outros.”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp. 665/666). Nesses termos, para Sartre, a morte surge no horizonte da existência humana como uma facticidade, como uma contingência da qual a realidade humana não pode se furtar na experiência: “... a morte, longe de ser minha possibilidade própria, é *um fato contingente* que, enquanto tal, escapa-me por princípio e pertence originariamente à minha facticidade.” (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 668). Porém, apesar da morte ser uma facticidade, ela não aliena o para-si de sua liberdade: “... parece-nos que a morte, ao revelar-se a nós tal como é, nos liberta de sua pretensa coerção”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 669). Nesse sentido, a morte, uma vez que é um fato na existência, as escolhas, independente da morte, devem ser projetadas no cotidiano. Na morte, a liberdade perpetua no cenário da existência humana: “... me impregna no próprio âmago de cada um de meus projetos como sendo o avesso inelutável destes. Mas, precisamente porque este ‘avesso’ é a assumir, não como *minha* possibilidade, mas como a possibilidade de que já não haja mais possibilidades para mim, a morte não *me atinge*. A liberdade que é *minha liberdade* permanece total e infinita; não que a morte não a limite, mas porque a liberdade jamais encontra este limite, a morte não é, de forma alguma, um obstáculo para meus projetos; é somente um destino *desses projetos* em outra *parte*.” (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 671).

⁴⁵⁸ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 609.

Mas reencontro aqui o paradoxo precedentemente assinalado: não posso me conceber sem passado, ou melhor, sem passado eu sequer poderia pensar o que for a meu respeito, posto que penso acerca daquilo que *sou*, eu sou no passado; mas, por outro lado, sou o ser pelo qual o passado vem a si mesmo e ao mundo.⁴⁵⁹

No caso, não somente a realidade humana tem um passado inalienável, mas é pela realidade humana que o passado existe, ou seja, é a própria consciência humana a anunciar a si mesmo a partir do sentido que o passado adquire. De fato, o passado não existe para o em-si, na medida em que o em-si, em sua densidade absoluta, não é carente de uma historização. Ao contrário da realidade humana que é tendo-si, o em-si é em seu ser absoluto.

À medida que o passado é um fato na realidade humana, é, também, contingência pura no universo do para-si: “Posso perfeitamente não existir, mas, se existo, não posso deixar de ter um passado. Tal é a forma que adquire aqui a necessidade de minha contingência”.⁴⁶⁰ É perfeitamente contingente a queda da bicicleta e, em consequência, um defeito na perna. Também é contingente as brincadeiras que até hoje se fazem como lembranças vivas na consciência. Se o passado é contingente, também não é um bloco de concreto intransponível. Ou seja, o passado não é denso em seu interior, ao contrário, comporta tanto uma contingência que não pode alterar – o defeito na perna, por exemplo – quanto um sentido externo a esta contingência, conforme afirma Sartre: “Há no passado um elemento imutável: tive coqueluche aos cinco anos de idade; e há um elemento variável por excelência: a significação do fato em bruto com relação à totalidade de meu ser”.⁴⁶¹ De fato, o sentido que o defeito na perna adquire não é em relação ao passado, mas sempre ao futuro em relação ao passado. No caso, pode a consciência, em dado momento de sua história, sentir um profundo pesar face ao defeito na perna, mas em outro momento, a facticidade pode adquirir um sentido positivo ou indiferente. Nesse aspecto, o passado, enquanto facticidade, longe de determinar o futuro, é o futuro que determina e re-determina o sentido do passado.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 610.

⁴⁶⁰ Ibid., p. 611.

⁴⁶¹ Ibid., p. 612.

O passado, apesar de ser um fato na existência do para-si, do qual ele não pode se alienar, não é uma realidade fechada em si mesma. Não queremos dizer que o passado é mutável. É certo, por exemplo, fazer parte do passado de um para-si a permanência num campo de concentração. Não se pode, entretanto, alterar, negar e nem mostrar-se indiferente a tal fato. Porém, para Sartre, a realidade humana, em seu presente e de acordo com seus projetos, lança luz sobre o passado, ou seja, o significado do passado advém pelo futuro do para-si. Nesse aspecto, é pela liberdade absoluta do para-si que os projetos e fins futuros lançam luz sobre o passado:

Examinemos mais de perto esse paradoxo: a liberdade, sendo escolha, é mudança. Define-se pelo fim que projeta, ou seja, pelo futuro que ela tem-de-ser. Mas, precisamente porque o futuro é *o-estado-que-ainda-não-é daquilo que é*, só pode ser concebido em estreita conexão com aquilo que é. E não é possível que aquilo que é ilumine aquilo que ainda não é: porque aquilo que é é *falta* e, conseqüentemente, só pode ser conhecido enquanto tal a partir daquilo que lhe falta. É o fim que ilumina aquilo que é [...] Vemos como o passado é indispensável à escolha do porvir, a título de ‘aquilo que deve ser mudado’, e, conseqüentemente e ao mesmo tempo, como nenhum livre transcender poderia efetuar-se exceto a partir de um passado – e também como, por outro lado, esta *natureza* mesmo de passado advém ao passado a partir da escolha original de um futuro.⁴⁶²

De fato, o para-si não pode nos furtar da experiência de um campo de concentração. Então, à consciência humana, a facticidade significa um sentido que vem ao mundo pelos projetos e fins concebidos no interior da liberdade humana, conforme o exemplo trazido por Sartre:

... não é discutindo, deliberando e apreciando em cada caso a importância de tal ou qual acontecimento anterior, mas sim projetando-me rumo aos meus objetivos, que preservo o passado comigo e *decido* por meio da ação qual o seu sentido. Quem decidirá se aquela crise mística por que passei aos quinze anos ‘foi’ puro acidente de puberdade ou, ao contrário, primeiro sinal de uma conversão futura? Eu mesmo, desde que decida – aos vinte ou trinta anos – converter-me.⁴⁶³

⁴⁶² Ibid., pp. 610/611.

⁴⁶³ Ibid., pp. 612/613.

Nesse caso, se a facticidade de ter permanecido num campo de concentração, se dolorida ou prazerosa, se instrutiva ou dramática, se sofrível ou compensador, é através do para-si e das escolhas, projetos e fins do próprio para-si que a significação vem ao mundo:

Mas, se a liberdade é escolha de um fim em função do passado, reciprocamente o passado só é aquilo que é em relação ao fim escolhido [...] Pois bem, a significação do passado acha-se estreitamente dependente de meu projeto presente. Não significa, de forma alguma, que eu possa variar conforme meus caprichos o sentido de meus atos anteriores, mas sim que, muito pelo contrário, o projeto fundamental que sou decide absolutamente acerca da significação que possa ter para mim e para os outros o passado que tenho-de-ser. Com efeito, só eu posso decidir a cada momento sobre o *valor* do passado...⁴⁶⁴

O significado, o sentido do passado atrelado ao futuro é sempre um sentido em aberto, em construção e reconstrução. O passado comporta, em si mesmo, inúmeras e significativas possibilidades de constituição do futuro, todas atreladas ao futuro do para-si. Além disso, é o próprio para-si que decide, inclusive, se vivo ou morto está o passado, conforme afirma Sartre:

Assim, todo meu passado está aí, insistente, urgente, imperioso; mas eu escolho seu sentido e as ordens que me dá pelo próprio projeto de meu fim. Sem dúvida, os compromissos que assumi pesam em mim; sem dúvida, o vínculo conjugal outrora assumido, a casa comprada e mobiliada no ano passado limitam minhas possibilidades e ditam minha conduta; mas isso ocorre precisamente porque meus projetos são de tal ordem que reassumo o vínculo conjugal, ou seja, precisamente porque não projeto a recusa desse vínculo, porque não o transformo em um 'vínculo conjugal passado, ultrapassado, morto' [...] Assim, a premência do passado vem do futuro [...] é o futuro que decide se o passado está vivo ou morto.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ Ibid., p. 612.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 613.

À medida que o passado se mostrar um significado sempre em aberto diante dos projetos e fins do para-si, esta, nas palavras de Sartre, sempre em suspenso diante do futuro, e em situação de espera pelo sentido que o futuro do para-si lhe atribuirá:

O caráter suspensório do passado, com efeito, não é de forma alguma miraculoso: apenas expressa, ao nível da preterificação e do Em-si, o aspecto projetivo e ‘à espera’ que a realidade humana tinha antes de voltar-se para o passado. É por ter sido um livre projeto corroído por uma imprevisível liberdade que esta realidade-humana se torna, ‘no passado’, tributária dos projetos posteriores do Para-si. Ao preterificar-se, ela se condena a esperar perpetuamente por esta homologação que esperava receber de uma liberdade futura. Assim, o passado está indefinidamente em suspenso, porque a realidade-humana ‘era’ e ‘será’ perpetuamente à espera.⁴⁶⁶

Se o passado está sempre em suspenso diante dos projetos e fins postos pelo para-si, o passado está suspenso diante da avaliação do para-si:

Assim como o geômetra é livre para criar essa ou aquela figura que o agrade, mas não pode conceber qualquer uma que não mantenha de imediato uma infinidade de relações com a infinidade de outras figuras possíveis, também nossa livre escolha de nós mesmos, fazendo surgir certa ordem avaliadora de nosso passado, faz aparecer uma infinidade de relações desse passado com o mundo e com o outro, e esta infinidade de relações apresenta-se a nós como *uma infinidade de condutas a adotar* já que é no futuro que apreciamos nosso próprio passado.⁴⁶⁷

Pela realidade humana, o sentido do passado ganha contornos, ou melhor, pelos projetos concebidos em sua estrutura ek-estática do futuro que se dá a avaliação do passado. Num passado remoto, se o sujeito teve uma queda da bicicleta, acarretando, em decorrência, seqüelas nas pernas para o resto de sua existência, o sentido desta facticidade do passado é contingente com os projetos do futuro. Ou seja, se este para-si coloca a si mesmo, como projeto, ser jogador de futebol, a seqüela, portanto, o sentido do passado, terá um peso

⁴⁶⁶ Ibid., p. 616.

⁴⁶⁷ Ibid., p. 618.

bastante grande. Ao contrário, se o seu projeto for, por exemplo, ser artista plástico, o sentido do passado será bastante diferente do sentido anterior. Em ambas as situações, será do futuro e da realidade humana projetar-se no futuro em que se dará a avaliação do passado.

Nesse contexto, e de acordo com as premissas, encontramos a estrutura da facticidade e os elementos necessários à discussão da educação, como fundamentação da subjetividade. Baseia-se o argumento que defenderemos no fato de que, se a educação é uma facticidade na realidade humana - fato da qual não pode se furtar - é o próprio sujeito da educação responsável pelo sentido que terá para sua existência este fato contingente que é a educação. É pela realidade humana que a avaliação do processo da educação ganha contornos. Em outras palavras, não importa se a educação fundamenta uma identidade na realidade nadificada do para-si, mas importa que pela consciência humana o sentido desta identidade advém ao mundo. Vejamos, para tanto, uma passagem de *O Ser e o Nada*:

Se não determina nossas ações, ao menos o passado é de tal ordem que não podemos tomar uma nova decisão a não ser *a partir dele*. Se cursei a escola naval e me tornei oficial de Marinha, em qualquer momento em que me reassumo e me considero, estou comprometido; no próprio instante em que me capto, estou de guarda na ponte do navio onde sou imediato. Posso rebelar-me subitamente contra esse fato, pedir demissão, decidir me suicidar; essas medidas extremas são tomadas por causa do passado que é meu; se visam destruí-lo, é porque existe, e minhas decisões mais radicais não conseguem mais do que adotar uma posição negativa a respeito de meu passado. Mas, no fundo, isto significa reconhecer a imensa importância do passado como plataforma e ponto de vista; toda ação destinada a me separar de meu passado deve ser concebida a partir *desse mesmo passado*, ou seja, deve reconhecer, antes de tudo, que nasce a partir *a partir* desse passado singular que pretende destruir; nossos atos nos perseguem, diz o provérbio.⁴⁶⁸

Mediante o entendimento de que a educação é uma facticidade na existência humana, conforme salientamos no início deste capítulo, a educação, enquanto um fato ocorrido em um tempo passado no universo do para-si, é, também, iluminada pelos projetos e fins

⁴⁶⁸ Ibid., p 610.

elencados pelo próprio para-si e jogados num futuro, de tal forma, que é o futuro que ilumina os fatos da educação.

No caso, a educação, se se constituir, por exemplo, em fundamentar uma subjetividade na consciência nadificado do sujeito, esta subjetividade será iluminada pelos fins projetados pelo para-si. Aqui, o termo último é a realidade humana, ou seja, o sentido da subjetividade, emanada do processo da educação, ganha seus contornos no futuro do para-si. O sentido da subjetividade, se existe *a priori* ao sujeito, é avaliado nos projetos oriundos do próprio para-si. Por exemplo, o sentido do ser-advogado está dado *a priori* na coletividade, de tal forma que o sujeito que visa a essa subjetividade já sabe o significado do ser-advogado, suas características, seus trejeitos e sua identidade. Mesmo assim, o significado ganha seus contornos reais se o sujeito do processo avaliar o significado dado *a priori* à luz dos seus projetos e fins livremente projetados no futuro. Queremos dizer que o significado do ser-advogado, advindo pela educação, pode ser modificado ou reavaliado no interior das escolhas, projetos e fins da existência humana. À luz da passagem acima, o ser-marinheiro, advindo pela educação naval, somente é realizado nas escolhas do sujeito, ou seja, no assumir de suas escolhas cotidianas a realização da subjetividade. Ora, este sujeito, apesar de todo o processo de formação do ser-marinheiro, poderia escolher como projeto para sua existência a prática revolucionária. Nesse caso, ele não pode se furtar do passado – de fato, o sentido das coisas pode mudar se o revolucionário freqüentou uma escola naval militar se comparado com aquele que não teve semelhante passado – porém, o ser-marinheiro ganhou novos contornos que, possivelmente, não faziam parte do sentido original da subjetividade, mas são contornos iluminados pelos fins do próprio sujeito, que, livremente os projetou num futuro a ser realizado.

Enfim, se a educação instituir, por exemplo, o ser-advogado ao modo da má-fé, dada a impossibilidade da consciência ter qualquer conteúdo - de forma que sua existência esteja fundada, com a atitude da educação, num ato de mentir para si mesmo, pois o sujeito somente pode ser advogado ao modo da representação para si mesmo - o ser-advogado funda-se no não-ser-advogado, é pelo livre projeto de aceitação desta facticidade e desta situação pelo próprio para-si que este projeto se faz concreto no universo da consciência humana. Neste caso, se a queda na náusea se apresentar como uma realidade a esta consciência, em função da perda na crença deste projeto educacional, é também pelos fins

advindos pela realidade humana que a náusea torna-se presente, pois é pela realidade humana que ela vem ao mundo; logo, a queda na náusea é um projeto próprio da existência humana. É a própria realidade humana que desejou como fim para si mesma a perda do sentido do ser-advogado e, conseqüentemente, a queda na náusea.

Um outro exemplo de facticidade trazido por Sartre e com o qual estabeleceremos uma interpretação da educação à luz deste conceito sartreano é a existência de outros para-si no horizonte da consciência humana, ou seja, a realidade humana está jogada no meio do mundo em meio a milhares de consciência. Este é um fato intrínseco à realidade humana do qual não se pode furtar, já que o solipsismo⁴⁶⁹ é descartado por Sartre.

Para Sartre, o aparecimento do para-si em meio a um mundo povoado por outras consciências significa que a coletividade se faz presente no horizonte de todo para-si como um elemento aglutinador na construção significativa do mundo. Em outras palavras, o mundo ganha contornos de mundo pela presença da coletividade no mundo, dando-lhe seu sentido. No caso, a cultura, a língua, os conceitos, valores etc aparecem no horizonte do para-si como produto de um outro, de uma coletividade. O problema que Sartre levanta sobre isso descortina-se na dimensão de que o sentido do mundo pode aparecer como limite à liberdade do homem; ou seja, não seria mais a realidade humana o termo último de sua existência? De fato, a emergência do para-si num mundo já povoado por outras consciências lhe impõe certas situações com as quais deve se incorporar. Por exemplo, o para-si surge num espaço onde se fala determinada língua, da qual ele não pode transcender. Mais ainda, a coletividade impõe ao para-si toda uma organização significativa do mundo na qual a existência humana se incorpora, conforme as palavras de Sartre:

Viver em um mundo infestado pelo meu próximo não é somente poder encontrar o outro a cada curva do caminho, mas também encontrar-me comprometido em um mundo cujo complexo-utensílios podem ter uma significação que não lhes foi primeiramente conferida pelo meu livre projeto. E é também, no meio desse mundo *já* dotado de sentido, depara com uma significação que é *minha* e tampouco dei a mim mesmo, significação essa que descubro 'já possui' [...] existem significações objetivas que a mim se mostram como significações

⁴⁶⁹ Conforme *O Ser e o Nada*, pp. 291-302.

que não foram criadas por mim. Eu, por quem as significações vêm às coisas, encontro-me comprometido em um mundo *já significante* e que me reflete significações não determinadas por mim. Pensemos, por exemplo, na inumerável quantidade de significações independentes de *minha* escolha e que descubro se vivo em uma cidade: ruas, casas, lojas, bondes e ônibus, sinais de direção, ruídos de aviso, música de rádio, etc.⁴⁷⁰

Na perspectiva de Sartre, este mundo, já coberto de sentido pela coletividade, surge como um todo organizado no horizonte do para-si exercendo a função de sentidos imperativos à realidade humana. Os sentidos, que não foram criados pelo para-si individual, comprometem o comportamento da existência humana neste mundo, conforme afirma Sartre:

‘Curva perigosa’, ‘Atenção: escola’, ‘Perigo de morte’, ‘Obras a cem metros’, etc. Mas essas significações, estando profundamente impressas nas coisas e participando de sua exterioridade de indiferença – pelo menos na aparência -, não deixam de ser sinais de condutas a adotar que me concernem diretamente. Irei atravessar a rua na faixa de pedestres, entrarei em *tal ou qual* loja para comprar *tal ou qual* utensílio cujo modo de usar está explicado com precisão em um guia que se oferece aos compradores e depois usarei este utensílio – uma caneta, por exemplo – para preencher tal ou qual formulário nas condições determinadas.⁴⁷¹

À medida que a realidade humana surge num mundo já povoado, cuja cadeia de significados já foi dada de antemão. Cabe, então, ao para-si aprender o sentido das coisas do mundo. Para Sartre, essa realidade humana surge como facticidade no horizonte da realidade humana.

A facticidade, portanto, exprime-se nesse nível pelo fato de minha aparição em um mundo que só revela-se a mim por técnicas coletivas e já constituídas, que visam fazer-me captá-lo com um aspecto cujo sentido foi definido sem meu concurso. Essas técnicas irão determinar meu pertencer às coletividades: à *espécie humana*,

⁴⁷⁰ SARTRE, *O Ser e o Nada*, pp. 626/627.

⁴⁷¹ Ibid., pp. 627/628.

à coletividade nacional, ao grupo profissional e familiar [...] O pertencer à *espécie humana*, com efeito, define-se pelo uso de técnicas muito elementares e genéricas: saber andar, saber segurar, saber julgar o relevo e o tamanho relativo dos objetos percebidos, saber falar, saber distinguir em geral o verdadeiro do falso, etc.⁴⁷²

É facticidade porque a consciência, sendo abertura para o mundo, é consciência porque se abre justa exatamente para os sentidos do mundo em seu interior, e dos quais ela não foi a origem. De fato, se ser consciência é ser abertura para o mundo, então toda a consciência está fadada a abrir-se para o contato com o sentido do mundo. Nesse sentido pensamento, Sartre levanta a pergunta sobre a liberdade humana: “Com isso, não irei deparar com estreitos limites à minha liberdade?”,⁴⁷³ ou seja, ta facticidade não se constitui num limite à liberdade humana? Não se constitui num dado intrínseco que obriga ao para-si certas ações, como, por exemplo, falar português? Locomover de forma bípede? Ou a realidade humana seria livre para falar um idioma que fosse por ela mesma criada, ou se locomover de forma trípode?

Ao aspecto discorrido, podemos interpretar, à luz da filosofia sartreana, as intrincadas relações entre educação e este exemplo de facticidade que desenvolvemos. Conforme salientamos, a emergência do para-si em meio ao mundo faz com que ele se depare com um mundo devidamente estruturado em seus significados. O mundo possui sentido, valor, ordem, estruturas que organizam a coletividade. Nesse sentido, o aparecimento da consciência humana no mundo ocorre como se penetrasse no sentido do mundo, isto é, a realidade humana entra no meio do mundo através da apreensão dos sentidos que o mundo possui. Aqui, portanto, aparece a educação como porta de entrada para consciência penetrar no sentido do mundo; ou, que pela educação o sujeito entra em contato com as estruturas significativas do mundo. Em outras palavras, pelo meio da educação o mundo surge para a consciência humana como um todo organizado em suas estruturas significativas.

De fato, pela educação o sujeito toma contato com determinados sentidos intrínsecos à sociedade, como, por exemplo, a língua. Ora, a língua de uma determinada

⁴⁷² Ibid., p. 629.

⁴⁷³ Ibid., p. 628.

região vem a ser consequência da ação da coletividade e ela traz ao mundo os nomes designativos dos objetos que povoam o lugar. No caso, pela educação, o para-si, emergido do em-si, aprende o nome dos objetos, e que determinado som ou terminada palavra significam um objeto; também pela educação o para-si aprende que este objeto é usado para sentar-se e jamais para locomover-se. O que queremos dizer com isso é que a própria entrada da consciência no mundo humano é uma entrada que se faz pela porta da educação. Pela educação se dá a humanização da criança. A realidade humana não nasce com uma pretensa natureza supostamente pronta e acabada; ao contrário, ela se faz no decorrer de sua existência no meio do mundo. Portanto, é pela educação que o mundo humano é apresentado à consciência que se abre para o mundo. Nesse sentido, existe, pois, uma correspondência entre o mundo trazido pela educação e a consciência sedenta pelo sentido do mundo. A consciência é, em princípio, consciência *de*, consciência, por exemplo, do sentido do mundo. Em suma, educar é fazer entrar no horizonte da consciência humana os sentidos do mundo, é assim que uma criança vai se introduzindo no mundo humano.

A despeito do fato de o sentido do mundo estar pronto quando o para-si advir ao mundo, este dado, para Sartre, não constitui um limite à liberdade humana. Ou seja, a educação, tornou possível a correspondência do para-si nas técnicas do mundo; então, essa correspondência, apesar de parecer uma adequação do para-si ao mundo, não limita a liberdade humana, ou melhor, não delimita os projetos e fins que livremente a realidade humana colocou a si mesma. Além disso, a educação, à medida que apresenta o sentido do mundo ao para-si, torna possível a existência do humano, ou, que o humano vem pela educação. Na perspectiva de Sartre, a liberdade humana somente se realiza em situação, ou seja, realiza na situação em que o sentido do mundo vem ao para-si de forma fechada e condensada. Além disso, somente há liberdade, segundo Sartre, em situação:

... o Para-si é livre, mas em *condição*, e é essa relação entre a condição e a liberdade que queremos precisar com o nome de situação. Com efeito, o que acabamos de estabelecer não é senão uma parte da realidade. Mostramos que a existência de significações que não emanam do Para-si não poderia constituir um limite externo à liberdade deste. O Para-si não é primeiro homem para ser si mesmo depois, e não se constitui como si mesmo a partir de uma essência humana dada *a priori*; mas, muito pelo

contrário, é em seu esforço para escolher-se como si mesmo pessoal que o para-si mantém em existência certas características sociais e abstratas que fazem dele *um homem*; e as conexões necessárias que acompanham os elementos da essência humana só aparecem sobre o fundamento de uma livre escolha: nesse sentido, cada Para-si é responsável em seu ser pela existência de uma espécie humana.⁴⁷⁴

A facticidade não se constitui em limite à liberdade humana porque é dentro da situação que a realidade humana se faz enquanto projeto de ser; é na facticidade que as escolhas, projetos e fins da existência humana brotam no horizonte do para-si, conforme afirma Sartre:

O Para-si surge em um mundo que a ele se mostra como *já visto*, cultivado, explorado, trabalhado em todos os sentidos e cuja textura mesmo já está definida por estas investigações; e, no próprio ato pelo qual estende seu tempo, o Para-si se temporaliza em um mundo cujo sentido temporal já está definido por outras temporalizações: é o fato da simultaneidade. Não se trata aqui de um limite à liberdade, mas sim do fato de que é *nesse mundo mesmo* que o Para-si deve ser livre; é levando em conta essas circunstâncias que ele deve escolher-se.⁴⁷⁵

Destarte, a existência de significados no mundo assume a forma de elementos presentes nos projetos e fins do para-si. Em outras palavras, o sentido e as técnicas do mundo formam um elemento a mais no cenário em que o para-si tem de fazer-se ser escolhendo seus fins. Além disso, o próprio sentido do mundo ganha novos contornos nos fins do para-si; por outras palavras, os projetos e fins do para-si iluminam o sentido e as técnicas do mundo:

Mas precisamos esclarecer ainda o fato inegável de que o para-si só pode escolher-se para-além de certas significações das quais ele não é a origem. Cada Para-si, com efeito, só é Para-si escolhendo-se para-além da nacionalidade e da espécie, assim como só fala escolhendo a designação para-além da sintaxe e dos morfemas. Este ‘para-além’ é suficiente para assegurar sua total independência em relação às estruturas que ele transcende; mas

⁴⁷⁴ Ibid., p. 637.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 638.

isso não impede que o Para-si se constitua como *para-além* em relação a *estas estruturas-aqui*.⁴⁷⁶

E, mais adiante, sintetiza Sartre:

Assim, quando o Para-si se afirma frente ao Outro-objeto, descobre ao mesmo tempo as *técnicas*. A partir daí, pode apropriar-se delas, ou seja, *interiorizá-las*. Mas sucede de imediato: 1º) Utilizando uma técnica, ele as transcende rumo a um fim, e está sempre para-além da técnica que utiliza; 2º) Pelo fato de ser interiorizada, a técnica, que era pura conduta significativa e coagulada de um Outro-objeto qualquer, perde seu caráter de técnica e se integra pura e simplesmente no livre transcender do dado rumo aos fins; é reassumida e sustentada pela liberdade que a fundamenta, exatamente como o dialeto ou a linguagem são sustentados pelo livre projeto da frase.⁴⁷⁷

Conforme início deste capítulo, a educação faz parte da realidade do para-si como um dado do qual a consciência humana não pode ignorar. Em todo o nosso cotidiano, estamos sujeitos aos processos educacionais, sejam eles institucionalizados ou não, de forma que não é possível à existência humana ignorar este fato em seu universo.

Não podemos ignorar, também, as relações entre a facticidade e educação. Ou seja, educação e facticidade formam um todo organizado que se torna um dado importante no universo do para-si. Queremos dizer que a educação se faz no interior das facticidades presentes na realidade humana, ou que a educação somente é possível quando ligada, até a medula de seu ser, às inúmeras facticidades do para-si. Ora, é evidente que a educação recebida pela realidade humana em sua existência está ligada em forma de uma dependência do lugar, da classe, da família em que o sujeito da educação existe. O lugar em que o para-si nasce que vai determinar muitos dos aspectos da sua educação: se a pessoa nasce em país oriental, por exemplo, a educação será bastante diferente se comparada com a educação recebida pelo para-si que nasce em país ocidental. Não só queremos dizer aspectos históricos, geográficos ou referente à língua, específicos de cada país, mas, além

⁴⁷⁶ Ibid., pp. 637/638.

⁴⁷⁷ Ibid., p. 641.

disso, nos referimos aos aspectos culturais presentes na educação como reflexos do lugar em que se dá a existência. Além do lugar, a família à qual pertence o para-si é elemento determinante de sua educação; ela aparece, em muitos aspectos, como espelho que reflete as crenças, ideais, valores, hábitos e conceitos da família. Em outras palavras, a consciência que, pela sua facticidade, surge numa família católica, por exemplo, irá receber da família a educação que terá, evidentemente, parcelas do cristianismo que, por sua vez, traz conceitos que carregam uma visada sobre o mundo com a expectativa de ser a revelação da verdade. Por outro lado, o mesmo para-si de família católica poderá ter uma educação sobre o islamismo bastante deficiente, já que esta religião não faz parte do imaginário dessa família. O mesmo podemos dizer sobre a educação do para-si pertencente à classe operária. Sua educação irá comportar elementos importantes para a classe visando, em grande parte, à propagação desse modo de vida. Nesse sentido, a educação dos para-sis pertencentes à classe operária pode assumir aspectos típicos como, por exemplo, educação técnica ou profissionalizante. O burguês, por sua vez, terá uma educação coerente com sua classe: uma educação – entendida enquanto fundamentação da consciência de ser-burguês no intuito de trazer o modo de vida burguês, com sua linguagem típica, seus adornos, etc - que, assim podemos dizer, prepare a consciência para ocupar seu espaço dentro da classe. Assim, poderíamos ir bastante longe com os inúmeros exemplos de facticidade que a existência do para-si comporta. Porém, não é este o nosso objetivo, mas, neste momento, tão somente apontar as relações dialógicas existentes entre facticidade e educação.

De fato, a educação espelha as facticidades do sujeito da educação, de tal forma que ela aparece como referencial importante para a própria educação à medida que revela aspectos importantes da existência do para-si. Nesse caso, a educação aparece como um elemento na existência do sujeito, atrelada à facticidade, ou seja, a educação dilui-se nas contingências e vicissitudes da consciência, ou melhor, se faz presente no interior da facticidade uma vez que não pode ignorar os dados existenciais do para-si. Sobre isso, a criança, por exemplo, que passa por um processo de educação coerente com o *status* de sua corporeidade e em dado momento de sua existência sofre um acidente que compromete sua faculdade de audição, de visão ou de fala, a educação, mediante esta facticidade, deverá sofrer profundas alterações na forma como esse processo se constrói no universo da criança. Nesse sentido, podemos afirmar que, pelo fato da facticidade ser uma estrutura do

para-si, a educação ser um dado do qual o para-si também não pode se alienar, tanto a facticidade interfere de forma bastante importante na educação - já que a educação se produz no seio das facticidades da consciência - quanto a própria educação se constitui numa facticidade do para-si; da mesma forma que a família, a classe, a língua, o país etc aparecem como contingências da consciência, na qual, num primeiro aparecimento, não interfere. A educação, nas suas primeiras manifestações, também escapa da capacidade de interferência da consciência, além de, numa certa medida, a educação ser uma instância portadora de certas facticidades como a língua, a família, por exemplo. Queremos dizer com isso que, retomando o início deste capítulo, a educação é uma instância responsável pela construção do sentido dessas facticidades. Assim, da mesma forma que a educação se dá no interior da facticidade, a educação é, também, portadora dos sentidos que se constroem em torno de certas facticidades. De fato, é pela educação que a estrutura, por exemplo, da família, os papéis desempenhados pelos seus membros, o conceito, o valor e o sentido dela ganham amplitude, ou seja, o sentido da facticidade é devedor do tipo de educação ao qual está atrelado. É evidente que o sentido da facticidade família é diferente numa educação cristã e numa educação entre os índios bororo, por exemplo.

No interior da facticidade, conforme observamos mais acima, a realidade humana, independente de sua facticidade, está condenada, no interior de sua indissolúvel liberdade, a efetuar cotidianamente escolhas. Não há possibilidade de transcendência da escolha, porque não escolher é uma escolha⁴⁷⁸ no universo do para-si. Nesse sentido, a escolha é a materialização de uma liberdade que assume a forma de ontológica no seio do para-si. Se as escolhas estão numa perspectiva de liberdade do para-si, conforme vimos no capítulo anterior, esta liberdade de escolha também está num cenário em que a facticidade se faz presente, pois ela, conforme já afirmamos, é desvelada pela liberdade. Visto que a facticidade é uma estrutura do para-si, as escolhas que esta existência faz em seu cotidiano são aquelas em cujo horizonte a facticidade, ou seja, as escolhas se fazem no interior da facticidade do para-si. Não estamos querendo dizer que a liberdade está limitada pela facticidade. Muito pelo contrário, a liberdade, para Sartre, não pode ser limitada por nenhum dado, mas que toda a escolha de uma consciência livre é uma escolha cujo pano de

fundo é a facticidade desta consciência. Assim, por exemplo, não é pelo motivo de o sujeito nascer cristão, judeu ou islâmico, burguês ou operário, com determinada deficiência visual ou com visão perfeita, que o exercício de sua liberdade, suas escolhas e projetos devem ter como cenário essas facticidades. Os mesmos argumentos valem para as relações entre as escolhas e a educação presentes no universo do para-si. Ora, as escolhas, igualmente, se fazem em cenário no qual o para-si está numa situação de educação. A educação é uma situação presente na existência do para-si e as escolhas e a liberdade se fazem nesta situação real. Não queremos dizer que a educação condiciona as escolhas, como, por exemplo, um sujeito cuja família é cristã ao extremo e, no interior desta facticidade, recebe uma educação católica, suas escolhas, neste caso, estarão circunscritas pela educação católica, e, provavelmente, fará parte do projeto da consciência o exercício do sacerdócio, por conta da facticidade e da educação que recebeu. Não há condicionamento da liberdade. Independente da facticidade ou da educação, o sujeito é livre e responsável pelas suas escolhas e pelos seus projetos. Mesmo porque, se determinada facticidade ou educação presente no universo do sujeito constituem em problema para as suas escolhas, é mediante os fins livremente construídos pelo próprio para-si que a facticidade ou a educação aparecem como problemas. Se a facticidade de nascer numa família cristã, por exemplo, e receber educação católica constitui em problema ao para-si - pois o sujeito se sentirá coagido a escolher uma vida clerical - é por causa de seus fins livremente projetados que a facticidade ou a educação emergem como problema em seu universo.

Esta discussão conceitual Sartre expõe no âmbito das relações entre liberdade, facticidade e adversidade. A premissa fundamental que a liberdade somente é possível na facticidade - bem como a facticidade, conforme já sublinhamos, é possível no cenário de uma liberdade - ou em uma situação de adversidade: “Só pode haver Para-si livre enquanto comprometido em um mundo resistente. Fora deste comprometimento, as noções de liberdade, determinismo e necessidade perdem inclusive seu sentido”.⁴⁷⁸ Mais adiante, numa outra passagem, o mesmo conceito:

⁴⁷⁸ Conforme Sartre: “A escolha é possível, em certo sentido, porém o que não é possível é não escolher. Eu posso sempre escolher mas devo estar ciente de que, se não escolher, assim mesmo estarei escolhendo”. (SARTRE, *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 17).

⁴⁷⁹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 595.

Portanto, é somente no e pelo livre surgimento de uma liberdade que o mundo desenvolve e revela as resistências que podem tornar irrealizável o fim projetado. O homem só encontra obstáculo no campo de sua liberdade. Melhor ainda: é impossível decretar *a priori* o que procede do existente em bruto ou da liberdade no caráter de obstáculo deste ou daquele existente particular.⁴⁸⁰

Nesse sentido, o grau de adversidade é produzido pelo próprio para-si nas escolhas, projetos e fins que construiu para si mesmo:

O coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não pode constituir um argumento contra nossa liberdade, porque é *por nós*, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade.⁴⁸¹

E, mais adiante, lemos:

O Para-si se descobre comprometido no ser, investido pelo ser, ameaçado pelo ser; descobre o estado de coisas que o circunda como motivo para uma reação de defesa ou de ataque. Mas só pode fazer tal descoberta porque posiciona livremente o fim em relação ao qual o estado de coisas é ameaçador ou favorável.⁴⁸²

A adversidade ou, também, aquilo que Sartre chama de utensilidade desempenham seus respectivos papéis no horizonte dos projetos concebidos pelo para-si; por exemplo, se em determinada rua é difícil de trafegar ou se determinada ferramenta é um bom utensílio, depende dos fins desejados pela existência humana:

... é em relação a um complexo de utensilidade original que as coisas revelam suas resistências e sua adversidade. O parafuso mostra-se grosso demais para ser enroscado na porca; o suporte, demasiado frágil para suportar o peso que quero sustentar; a pedra, muito pesada para ser erguida ao alto do muro etc. Outros objetos irão aparecer como ameaçadores para um complexo-utensílio já

⁴⁸⁰ Ibid., p. 601.

⁴⁸¹ Ibid., p. 593.

⁴⁸² Ibid., p. 600.

estabelecido: a tormenta e o granizo para a seara, a filoxera para a videira, o fogo para a casa. [...] Nesse sentido, todo *meio* é, ao mesmo tempo, favorável e adverso, mas nos limites do projeto fundamental realizado pelo surgimento do Para-si no mundo.⁴⁸³

É a proposta de um fim determinado que condiciona o aparecimento do coeficiente de adversidade porque, para Sartre, o termo último da ação do sujeito é a sua liberdade. A liberdade dá o sentido para as coisas, inclusive se elas aparecem como adversidade ou não:

Assim, ainda que as coisas em bruto (que Heidegger denomina ‘existentes em bruto’) possam desde a origem limitar nossa liberdade de ação, é nossa liberdade mesmo que deve constituir previamente a moldura, a técnica e os fins em relação aos quais as coisas irão manifestar-se como limites.⁴⁸⁴

E, mais adiante, Sartre reafirma sua tese: “Assim, a própria liberdade cria os obstáculos de que padecemos. É ela mesmo que, posicionando seu fim – e escolhendo-o como inacessível ou dificilmente acessível -, faz parecer nossa localização como resistência insuperável ou dificilmente superável aos nossos projetos”.⁴⁸⁵ Sartre, para ilustrar a elaboração conceitual de como é dos fins livremente construídos que emergem a adversidade, nos dá o exemplo do rochedo:

Mesmo se o rochedo se revela como ‘muito difícil de escalar’ e temos de desistir da escalada, observemos que ele só se revela desse modo por ter sido originariamente captado como ‘escalável’; portanto, é nossa liberdade que constitui os limites que irá encontrar depois.⁴⁸⁶

Mais adiante, continua com o exemplo:

⁴⁸³ Ibid., p. 410.

⁴⁸⁴ Ibid., P. 593.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 608.

⁴⁸⁶ Ibid., p. 594.

Todavia, o rochedo só pode manifestar sua resistência à escalada se for integrado pela liberdade em uma ‘situação’⁴⁸⁷ cujo tema geral é a escalada. Para o simples viajante que atravessa a estrada e cujo livre projeto é pura ordenação estética da paisagem, o rochedo não se mostra nem como escalável, nem como não-escalável: manifesta-se somente como belo ou feio. [...] É porque estou aqui e faço de mim o que sou que o rochedo desenvolve com relação ao meu corpo um coeficiente de adversidade. Para o advogado que permanece na cidade e defende uma causa, com o corpo escondido sob sua toga, o rochedo não é difícil nem fácil de escalar: está fundido na totalidade ‘mundo’, sem dela emergir de modo algum.⁴⁸⁸

É assim que, na perspectiva sartreana, a liberdade e a facticidade encontram-se numa relação dialógica e formam um todo organizado no universo do para-si. Nesse sentido, conclui Sartre que a liberdade somente é possível se for liberdade em situação:

Assim, começamos a entrever o paradoxo da liberdade: não há liberdade a não ser em *situação*, e não há situação a não ser pela liberdade. A realidade humana encontra por toda parte resistência e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é.⁴⁸⁹

Pela realidade humana o obstáculo vem ao mundo; pela realidade humana a adversidade surge no mundo. Porém, essas situações presentes no universo do para-si constituem a possibilidade de um fim livremente projetado.

Se pela realidade humana o coeficiente de adversidade surge no mundo, o processo educacional somente se constitui em problema pelo para-si, pelos fins emergidos do para-si. Queremos dizer com isso que a educação, sendo uma facticidade no para-si, tem o seu sentido iluminado pela consciência humana. Um sujeito que nasce em família extremamente burguesa, conservadora, e recebe, por exemplo, educação machista em sua infância, e na adolescência se descobre homossexual, a educação que ele recebeu somente

⁴⁸⁷ Segundo Sartre, “Denominaremos *situação* a contingência da liberdade no *plenum* de ser do mundo, na medida em que esse *datum*, que está aí somente *para não constranger* a liberdade, só se revela a esta liberdade enquanto *já iluminado* pelo fim por ela escolhido”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 600)

⁴⁸⁸ SARTRE, **O Ser e o Nada**, pp. 600/601/602.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 602.

se constitui em coeficiente de adversidade pelo próprio para-si, pelos fins projetados por esta existência. Da mesma forma que, num processo de educação institucional, por exemplo, o aluno tem o seu ser comprometido pela consciência objetivadora do professor, no sentido de ter sido “colado” ao seu não-ser o ser-bagunceiro, a tal ponto que este ser vindo do outro o persegue em sua existência; à luz do aluno, este fato advindo pela educação constituir-se-á em problema para o próprio aluno. Ou seja, é dele que brotará a insatisfação ou a indiferença com o fato. No mesmo raciocínio, a instituição, através da educação, de uma subjetividade no interior da consciência nadificada do sujeito que a projeta numa atitude de existir ao modo da má-fé, o coeficiente de adversidade do fato brota do universo do próprio sujeito. Se o sujeito, em dado momento de sua existência, descobrir que o ser que habita sua consciência é de má-fé, porque ele mentiu a si mesmo ao aceitar este papel, e, no desvelamento dessa situação cai na náusea, isto é, perde o sentido do ser que acreditava ser sua realidade existencial, esta queda vem por ele próprio. É mediante os fins que ele colocou a si mesmo ante a situação que ocasionou o aparecimento do coeficiente de adversidade que é a náusea. Por fim, se a educação, desde o início de seu processo, estipula para a consciência nadificada do para-si um fim ao qual deverá chegar ao cabo do processo educacional, é pelo próprio sujeito que passa por este processo que o fim, dado *a priori* e vindo de fora, vindo da educação, se mostra como obstáculo. Neste caso, a educação, por exemplo, que estipula *a priori* como fim de seu processo a formação de um sujeito consciente de sua cidadania, este fim dado pela educação – ser cidadão – surge como um problema, como uma adversidade mediante um fim que a consciência projetou, por exemplo, se este para-si projetou para si ser subversivo, revolucionário, etc.

O conceito de facticidade e de situação permite-nos pensar numa perspectiva interessante para a realidade humana: independente do processo de educação que se fizer presente no universo do para-si, somente ele, em sua contingência e injustificável realidade, é responsável pela própria existência. Independente da educação que se fizer presente na realidade do para-si, ele deverá, em seu cotidiano, efetivar suas escolhas, seus projetos e fins, ou seja, construir sua existência. Se, em sua facticidade, o para-si receber educação severa, portanto, se apresentar como um ser reprimido, a consciência queira ou não, sua existência perpetua nesta facticidade, e sua liberdade se funda nesta situação de sua existência.

Por outro lado, o conceito de facticidade também nos permite fugir de certas armadilhas comuns no universo humano: a responsabilidade. Neste caso, independente da educação por que o sujeito passe em seu ser no mundo, somente ele é responsável pela sua existência. A consciência humana não deve, em hipótese alguma, usar da educação que recebeu, por exemplo, como desculpa para sua existência. De fato, se a família do sujeito deseja que ele receba uma educação religiosa para o exercício da atividade clériga, por exemplo, ele não pode usar o fato como desculpas para os seus fracassos na empreitada ou pela sensação de náusea que possa emergir em seu mundo. Foi sua liberdade que o trouxe para o aceite dessa existência e foram, uma vez dentro do universo trazido pela educação religiosa, os novos fins que concebeu para si mesmo que este fato – vida clerical - se revela como desastroso. Sendo o sujeito responsável pela descoberta deste fracasso, ele não pode usar a educação, ou qualquer outra coisa – família, etc – como desculpa pela sua existência, ou usar de qualquer facticidade como justificativa para sua existência. No universo da educação, como no da facticidade, não há desculpas ou justificativas para a realidade humana; o sujeito é totalmente responsável pelo seu modo de ser no mundo.

CONCLUSÃO

Conforme sublinhamos, desde o início deste trabalho, o princípio de intencionalidade da consciência, pressuposto teórico fundante da ontologia fenomenológica de Sartre, ao mesmo tempo que traz a abertura da consciência para o mundo, tal como uma janela aberta para as coisas do mundo, traz também, a reboque, o processo de nadificação da consciência pois *consciência de* significa que o mundo todo se acha fora desta consciência intencional. Dessa forma, a consciência, para Sartre, não tem conteúdo, pois, se o tivesse, ou seja, se na consciência estivessem presentes, por exemplo, imagens ou representações, o princípio de intencionalidade estaria comprometido, porque esta abertura seria de viés para o mundo, uma “entreabertura” ou, ainda, uma abertura comprometida, de maneira que, como vimos, a primeira tarefa da filosofia⁴⁹⁰ sartreana, é expulsar as coisas da consciência e restabelecer o princípio de intencionalidade da consciência.

A conclusão sartreana, a partir do princípio de intencionalidade, permite-lhe levantar a tese da nadificação da consciência. Ou seja, a partir do princípio de intencionalidade, o mundo é mundo para uma consciência. do mesmo jeito que a consciência somente é consciência porque existe um mundo para ela se abrir. Desse modo, se as coisas, como habitantes do mundo, têm a si mesmas como fundamento, pois não efetivam o distanciamento de si a si mesmas necessário ao processo de conhecimento, a consciência é nadificada em seu ser, pois no mundo somente ela possui a capacidade de distanciar-se de si para si mesma, num sistema que lhe permite estabelecer um processo de conhecimento e conceituação. Ora, é exatamente este distanciamento de si a si mesma que instaura na consciência o nada de seu ser e permite a emergência do para-si no em-si. A

queda do em-si no para-si se dá a partir da interrogação que a consciência faz sobre si mesma, interrogação possível quando a consciência realiza o distanciamento de si para si permitindo, assim, tomar a si mesma como um objeto ao qual se pode levantar a pergunta pelo ser.

A consciência, ao levantar a pergunta pelo seu próprio ser, o único ser com o qual ela se depara é com o nada de ser, ou seja, com o não-ser. Diante do exposto, para Sartre, a consciência, por um lado, é consciência tética do mundo, porque pode o colocar como um problema, mas por outro lado, ela é não-tética de si ou que não pode colocar a si como um problema. Ao levantar a interrogação pelo seu próprio ser, a consciência se depara com o vazio, com o nada. Nesse sentido, a interrogação é a pedra angular do para-si, pois dela emerge o nada de ser da consciência.

A conclusão sartreana de que a consciência é vazia de fundamento de si mesma, deve ser entendida como um dado primordial à condição humana. Se a nadificação da consciência é a pedra angular do para-si, então o nada de ser da consciência é a condição de possibilidade para a emergência do homem no mundo, ou, em outras palavras, o ser do ser humano vem ao mundo pela nadificação e queda do em-si no para-si. Nesse caso, a consciência posicional é consciência do homem e, portanto, doadora de sentido para o mundo, exatamente porque ela nadificou seu ser na busca pelo seu próprio fundamento de ser. É fundamental à condição humana se constituir num ser permeado pelo nada em seu ser.

É no momento quando a consciência humana encontra o nada em seu próprio interior que podemos vislumbrar o movimento da condição humana como um ser que, na falta de seu ser, está perpetuamente em busca do fundamento e do sentido de seu ser. Como a realidade humana é marcada, desde sua emergência até a medula pelo nada de fundamento de seu ser, o ser desta realidade humana é sempre falta de ser, ou a falta de ser é o único conteúdo presente no interior da consciência. Para Sartre, a partir destas considerações, a consciência humana é perseguidora-perseguida, quer dizer, a consciência, conforme vimos, é perseguida em seu ser pelo outro, enquadrando, dentro de seu olhar, o ser do para-si num ser que do outro emerge; assim pelo olhar perseguidor do outro emerge,

⁴⁹⁰ Conforme *O Ser e o Nada*, p.22.

do para-si, o para-outro como o perseguido em seu ser. Observamos, também, que a consciência humana é perseguidora de seu ser, é uma consciência que atira-se no meio do mundo na perpétua busca de seu ser, ao modo de ser o fundamento de seu próprio ser. Destarte, na procura desse ser, a consciência perdeu o fundamento de seu ser resultando na nadificação da consciência e na emergência do para-si. Como falta de ser, a consciência é perseguidora do que lhe falta. E o que lhe falta é, exatamente, ser o próprio fundamento de si mesma. Em última instância, a consciência é perseguidora de seu próprio ser, do sentido e do significado de si mesma. Jogada no meio do mundo, em meio às coisas do mundo, a consciência é falta e perseguidora de seu ser.

Conforme apontamos no início deste trabalho, a educação pode ser entendida, entre outras formas possíveis, como uma instância fundamentadora do ser do ser humano, como um momento em que se constrói no interior do humano o sentido e o significado de seu ser. Diante disso, a educação conduz o objeto do processo educacional do lugar do não-ser para o lugar do ser, de modo a constituir um ser na falta de ser da realidade humana. A educação trabalha, a partir desse entendimento, na construção da subjetividade do sujeito, como um *modus operandi* na formação do ser do ser humano.

A própria concepção de currículo, presente na educação formal, traz a idéia do que é essencial ao objeto da educação se constituir em um sujeito dotado dos elementos conceituais necessários à formação de sua subjetividade. Podemos refletir, por exemplo, a título de ilustração, que a educação formal, adquirida pelas crianças na escola funda o processo de constituição de um ser neste ser nadificado da criança, ou seja, a educação é levar à criança o mundo-adulto, pois ela é o não-ser que deve ser-adulto. Dessa forma, o currículo opera como os passos necessários à constituição deste ser na criança.

Para Sartre, a realidade humana é cheia de nada, permeada até a medula de seu ser pelo nada que a infesta ao modo do nada-de-ser; e, por isso, é condição humana estar no meio do mundo como um ser perseguidor-perseguido de seu ser, parece-nos, a partir deste referencial teórico, que a educação emerge no horizonte da realidade humana com a perspectiva de encontrar o significado e o sentido de seu ser. Em outras palavras, nesta busca ansiosa pelo seu ser, o homem encontra na educação um possível cenário no qual tenta dar cabo do nada de seu ser. Nesse sentido, a educação surge como o momento no

qual o homem possa cessar a busca do fundamento de seu ser, pois entende ser ela a instância em que projetará seu ser ao modo de uma identidade e caracterizará o ser do homem com um conteúdo. Assim, a busca pelo fundamento do ser do homem encontra na educação o estratagema como possibilidade de fundar uma subjetividade caracterizadora da realidade humana. Portanto, nesta busca, perseguidora do para-si pelo fundamento de seu ser encontra na educação a sua coagulação no ser que infesta o nada de ser da consciência humana. Enfim, a educação aparece, então, como uma instância possível de realização do projeto da existência humana de ser uma consciência que é, abertura para o mundo e, ao mesmo tempo, fundamento de si mesma.

Uma vez que a existência humana é a busca de recuperação de seu ser nadificado, e a educação caracteriza-se como uma instância possível em que cessa a perseguição do para-si, nós encontramos na leitura da educação, a partir dos referenciais teóricos propostos por Sartre, a insuficiência da educação em dar conta do projeto existencial do homem. Em outras palavras, a educação não se mostra como uma instância em que o sujeito possa, a partir dela, ser o fundamento de seu próprio ser, então a possibilidade de concretização desse projeto também se mostra debilitada. Partindo dos parâmetros teóricos e metodológicos da educação, de seus objetivos, estratégias e aplicações empíricas, o sujeito não encontra terreno seguro para fundamentar, a partir de si mesmo, seu próprio ser. Em síntese, o projeto da educação em fundamentar um ser no ser humano apresentou-se, em nossa interpretação, baseada na filosofia sartreana, como um projeto fadado ao fracasso, à medida que a perseguição do para-si pela recuperação de seu ser é ainda a realidade deste ser nadificado em sua existência.

De acordo com o que observamos no primeiro capítulo, a educação, quando parte do princípio da existência de uma interioridade no bojo da realidade humana, que deve ser formada, projeta como horizonte de sua prática a fundamentação do ser do ser humano a partir de si mesma. Nesse caso, as práticas pedagógicas pretendem conduzir o ser humano a uma subjetividade, ou melhor, a educação lança no futuro da realidade humana uma subjetividade com a qual constrói o caminho necessário à materialização dessa subjetividade. Nessa linha de raciocínio, a educação estipula um fim para o qual a realidade humana deve, nos trilhos da educação, caminhar.

Nesse ponto, a teorização sobre a realidade humana, elaborada por Sartre no primeiro período de sua obra filosófica, cujo amadurecimento encontramos, notadamente, em *O Ser e o Nada*, nos mostra a ausência de uma interioridade, exatamente a interioridade com a qual a educação alicerça a possibilidade de seu projeto de fundamentar uma subjetividade no seio da existência humana. A insuficiência deste projeto se encontra no fato de que não existe uma matéria no bojo da realidade humana a ser formada pela educação.

Além disso, à medida que o projeto da educação, de fundamentar um ser no seio da existência humana, persiste no mundo do para-si, pois ela compromete, com sua prática, o princípio de intencionalidade da consciência, que é abertura para o mundo. O comprometimento se dá porque a educação, ao estabelecer um fim para a existência humana, empasta a consciência com uma subjetividade. Dito em outras palavras, ao instituir um ser no não-ser do ser humano, a educação institui um conteúdo na consciência que corrompe com sua abertura para o mundo, à medida que a abertura será sempre a partir da interioridade instituída pela educação. Dessa maneira, a abertura da consciência para o mundo será sempre uma “entreabertura”, uma abertura de viés, pois a consciência perdeu sua translucidez no comprometimento com esta subjetividade.

Fracassado o projeto da educação, em ser doadora de sentido para o homem, o para-si permanece em seu ser como um ser que é perseguidor-perseguido de seu ser. Por outro lado, diante do nada de ser do homem e da constatação da inexistência de uma interioridade a ser instituída no bojo da realidade humana, a educação se vê numa situação desconfortável, ao passo que perdeu seu objeto de estudo: não há um sujeito da educação. Ante o nada de ser da realidade humana, a educação, ao propor formar um ser no ser nadificado do homem age, segundo nossa apropriação da terminologia sartreana, de má-fé, pois traz de fora, isto é, de si mesma, aquilo que deveria ocupar lugar ímpar na realidade humana.

A má-fé se encontra nessa prática da educação porque o ser advindo pelo processo formativo não é um ser concebido pelo próprio para-si, mas instituído pela educação. Então, o para-si mente a si mesmo ao tomar para si um ser que não é fundamento de si mesmo, mas fundamentado pela educação, que assume, para nós, então, a função de um

projeto de instauração da má-fé no seio da existência humana. As práticas pedagógicas, de fato, não caminham ao encontro de uma consciência cheia de nada, mas ao contrário, partem do pressuposto de uma interioridade a ser formada ao modo de uma subjetividade de características particulares; daí sua prática de má-fé se encontrar justamente no engano de si mesmo no tocante a esta suposta interioridade estrutural.

Se o sujeito, fazendo uso do expediente da educação, visa encontrar em seu próprio ser o sentido de ser o fundamento de si mesmo, depara-se, conforme vimos, com o fracasso desse projeto, pois o máximo que concebe é um ser que, de má-fé, pode assumir para si mesmo. Frente a esse fato, uma outra possibilidade de encontrar em si mesmo o sentido de seu ser descortina-se diante do para-si nadificado em seu ser: emerge no horizonte do para-si um outro sujeito dotado de um mecanismo objetivador do para-si. Esse outro que surge no cenário existencial do para-si, através do olhar objetivador que pousa sobre ele, coagula o ser do para-si numa identidade, cuja origem é esse outro, e inicia-se a metamorfose do para-si em para-outro. Nessa perspectiva, ante um outro ser, o para-si é sempre um ser-para-outro, de forma que o outro detém o segredo do ser do para-si.

O para-si, nadificado em seu ser, encontra no outro a possibilidade de advir o fundamento de seu ser e, portanto, encerrar a sua condição de ser perseguidor-perseguido. De fato, do outro emerge ao para-outro um ser que coagula sua nadificação numa identidade densa, fechada, opaca, ao modo do em-si. Assim, se partirmos do pressuposto de que o processo da educação comporta como característica intrínseca a ela mesma uma relação dialógica entre individualidades, podemos encontrar, novamente, a educação como uma instância em que o para-si vislumbra a possibilidade de reencontrar o fundamento de seu ser.

Porém, este ser que do outro emana ao para-outro não cessa, na realidade, a busca do para-si de recuperar seu próprio ser, pois o fundamento de seu ser não é o si mesmo, mas o outro que advém em seu horizonte, de forma que a captura do ser do para-si é um expediente efetivado com sucesso pelo outro que, por isso, permeia de fracasso a prática do para-si. No interior do processo da educação, vimos que as relações entre individualidades constituem-se no momento da construção da subjetividade do para-si pelo outro, que, pelo fato desse ser ter vindo do outro, não cessa a busca do para-si de seu próprio ser. Além

disso, o outro, presente na educação do para-si, surge no horizonte dele como aquele ser que o transforma num objeto de sua consciência, de forma que a relação entre essas existências é sempre conflituosa.

Na parte que trata da liberdade em *O Ser e Nada*, Sartre estabelece os limites da ontologia, no projeto do ser humano, ser o próprio fundamento de seu ser, ou seja, a ontologia não possui o ferramental necessário à realidade humana na busca de seu ser. Neste caso, a possibilidade da consciência humana ser o fundamento de seu próprio ser, encontra nas ações e projetos uma possibilidade de fundamentação, ou o ser do ser humano faz-se ser nas ações que carregam os desejos, definem os projetos e fins projetados pela existência humana. O ser que se faz ser nas ações é produto de uma experiência em que a liberdade se encontra nas entranhas do fazer-ser humano, ou seja, a construção do ser do ser humano encontra na liberdade seu motor.

Diante deste cenário conceitual da filosofia sartreana, podemos interpretar a educação jogando com as definições desse filósofo francês de tal forma, que o conceito de liberdade pode emergir como uma chave de interpretação para a educação enquanto fundamentação do ser do ser humano. Desse modo, a educação, ao propor a instituição de um ser na realidade humana, já estabelece, *a priori*, o ser a ser instituído; ela já detém o fim ao cabo do processo educacional; já sabe o lugar que o sujeito deve chegar como um fim a chegar. Aqui, a formação do ser da consciência humana tem sua origem exterior ao para-si, já que são os sujeitos envolvidos na educação os detentores do fim ao qual realidade humana deve dar cabo.

Por outro lado, podemos emprestar o conceito sartreano de liberdade e interpretar a possibilidade de uma educação que considere em seu ser o fato do ser do ser humano se realizar nos fins, livremente, construídos por ele. Nesse caso, pensaríamos uma educação que não estipulasse os fins que o para-si deve chegar, mas sim, uma educação aberta aos desejos e projetos individuais; uma educação aberta as multi-possibilidades que se constituídas em cada realidade humana, o que significa uma educação anárquica a qualquer fundamento, princípio ou teoria pedagógica anterior aos desejos, ações e projetos da realidade humana, ou às demandas sociais, por exemplo.

Porém, mesmo uma educação que respeite a liberdade ontológica da consciência humana, não poderia ser uma instância colaboradora na fundamentação de um ser na interioridade do ser humano, mesmo porque a liberdade não é fundamento de nada e, exatamente, porque o para-si é livre, ele se constitui num projeto sempre em aberto, ou seja, a busca, através das ações e realizações de desejos e projetos, não funda um ser no ser humano. Num lado porque a consciência é refratária de qualquer conteúdo e, por outro, porque a liberdade humana é ontológica, o que significa que a instituição de um ser, ao modo do ser-em-si, na consciência compromete com a liberdade já que ela não mais buscará o seu ser nas ações e projetos. No fundo, a educação até pode ser uma instância colaboradora na busca pela realidade humana de seu ser, mas jamais este ser será fundamento do ser do ser humano. Logo, o projeto da educação, em instituir uma subjetividade na consciência intencional, continua sendo um projeto fadado ao fracasso.

Não obstante esta impossibilidade da educação em instituir uma subjetividade na consciência nadificada da realidade humana, ela é um fato no mundo humano, quer dizer, a realidade humana passa necessariamente pela educação na medida em que o mundo humano, o mundo da cultura, dos sentidos e significados que cada coisa possui, é revelado à consciência intencional pela educação. Esta intencionalidade faz com que seja possível a apresentação do mundo da cultura para a consciência. Nesse sentido, seja qual for o conceito de educação que se apresente ao para-si, ele tem que existir enquanto uma realidade em que a educação faz parte de forma inexorável. Independente da educação que passe em seu cotidiano, a responsabilidade pela sua existência continua sendo plenamente do próprio para-si. É ele que tem que fazer suas escolhas e projetar seus fins independente do tipo de educação que receba. Portanto, a angústia de ser responsável pelo seu ser é parte integrante do mundo humano, independente da educação, da moral, da religião etc.

A despeito de demarcarmos, tendo a filosofia sartreana como ferramenta teórica, a impossibilidade da educação fundar um ser no ser humano, alguns conceitos presentes na filosofia de Sartre, constituem numa chave de interpretação bastante interessante para pensarmos a educação. Queremos, contudo, esclarecer que não é nosso objetivo propor uma teoria ou um conceito de educação com base na filosofia existencialista de Sartre, mas simplesmente apontar que alguns conceitos emergidos, principalmente de *O Ser e o Nada*

são pertinentes àqueles que desejem refletir sobre esta possibilidade. Entre estes conceitos, sublinhamos:

- i. A existência precede a essência, ou seja, a educação, à medida que o sujeito é peça fundante e fundamental da educação, ele deve ser entendido, no bojo da educação, como um ser que constrói seu universo no cotidiano de sua existência. O sujeito da educação é um ser que faz seu ser em sua cotidianidade mundana, cuja ênfase, portanto, se dá nas ações que ele experimentar em sua existência. Por isso, educação assume o papel de ser uma instância importante na construção desse ser desde que entenda o sujeito como um ser em perpétua e incansável construção;
- ii. Nadificação da consciência, ou seja, o sujeito da educação é um ser que, ou por colocar seu ser em questão, ou perguntar por ele, é o que não é e não é o que é. O sujeito da educação é nadificado em seu ser; não possui uma essência universal ou que fundamente sua existência; não possui em seu ser conteúdos imanentes a ele. Desse modo, o sujeito da educação, ao emergir para o mundo como um ser desprovido de idealidade, impõe à educação assumir a perspectiva de que não há uma essência a ser formada ou lapidada pelo processo educacional. Ora, a formação de uma subjetividade pela educação só é possível no contexto em que exista um conteúdo inerente à realidade humana, que, no caso, assume a forma de um objeto constituído pela educação, isto é, essa suposta “massa” presente em nossa existência, como um dado *a priori* de nosso ser, assume a forma de um objeto para a educação modelar um ser. Agora, se a educação assume o pressuposto ontológico de que o nada habita a realidade humana, ela pode ser um espaço refratário das possibilidades de ser do para-si. Em outras palavras, a nadificação da consciência torna, como papel da educação, a afirmação do sujeito como um ser de multipossibilidades de ser;
- iii. Liberdade, ou seja, a educação deve partir do princípio de que o sujeito do processo educacional, é livre em seu próprio ser, ou que o ser do educando é um ser-livre. A construção do processo educacional deve ir ao encontro deste primado

ontológico da realidade humana: o sujeito é livre para afirmar suas ações rumo aos projetos e fins concebidos dentro da liberdade de ser. Desta maneira, a educação não pode assumir a forma coercitiva do sujeito, ou não é um momento em que ela deva vigiar e controlar os projetos e fins concebidos pelo para-si. A educação não precisa, também, se referenciar como uma atividade em que se encontram relações de poder entre as pessoas envolvidas no processo. Muito pelo contrário, ela deve respeitar a liberdade ontológica do educando, de tal forma que a liberdade deve ser parte constitutiva dela própria. Nesse cenário, não podemos entender a educação como um processo de educar para o exercício da liberdade, não há um educar para a liberdade, mas a liberdade tem de ser parte de todo o processo da educação;

- iv. Projetos e fins, ou seja, a educação não deve trazer em seu bojo os fins aos quais o sujeito precisa chegar ao cabo desse processo. Se ela exercer seu papel deste modo, ela compromete, não só a liberdade ontológica do para-si, como também com a própria nadificação da consciência, a possibilidade de ser e a transcendência da existência humana. A educação, pelo contrário, precisa partir do princípio de que os fins desejados pelo para-si são emergidos dele próprio, como a possibilidade de materialização de seu ser nas escolhas que fez em seu cotidiano. Assim, são estes fins propostos pelo para-si que devem ser almejados pela educação, de tal forma que não é o sujeito que está direcionado pela educação, mas a educação que está totalmente direcionada pelos fins concebidos na liberdade de ser do para-si;
- v. Escolhas, ou seja, como a realidade humana é nadificada em seu ser de tal forma que em vez de buscar seu ser, o homem faz seu ser nas suas ações no meio do mundo. Nesse caso, a realidade humana escolhe seu ser objetivando os projetos e fins necessários à emergência. No caso, a educação deve assumir em sua prática a premissa de que o sujeito tem em seu ser a escolha como pressuposto ontológico da existência humana. A ênfase da educação, então, não deve ser mais o ser do educando, mas as escolhas que ele efetivar em sua existência, pois as escolhas assumem a forma de possibilidade de ser do para-si. Em síntese, educar é uma ação que se dá no cenário de escolhas cotidianas que o para-si faz em sua

existência, lembrando que a escolha não é um ato derradeiro, pelo contrário, se realiza seguidamente no mundo do para-si.

- vi. Intencionalidade, ou seja, a consciência se define pela sua posicionalidade diante do mundo e por sua abertura para as coisas que o habitam. A consciência se define, também, como negação deste mundo, pois é esta negação que torna possível à consciência ser abertura para o transcendente. Assim, podemos interpretar a abertura da consciência como um princípio interessante para pensarmos a educação, já que esta abertura também é para a educação, isto é, a consciência se abre diante da possibilidade do mundo da cultura e da educação se apresentarem diante de si. É exatamente isto que observamos numa criança quando, pelo fato de sua consciência ser vazia de qualquer conteúdo e abertura para o mundo, ela é curiosidade e carência de cultura, sentidos e significados que o mundo possui em seu ser; é a encarnação, por conta de sua abertura para o mundo, do desejo de relação com o mundo da cultura produzido pelo ser humano. Se a consciência fosse cheia de conteúdos, sua abertura para a educação seria comprometida, seria de viés, seria, enfim, uma “entreabertura”, na medida em que a fronteira da consciência com a cultura estaria permeada com o filtro deste conteúdo presente na consciência de tal forma que o contato com a cultura seria aquele de interesse para este conteúdo. Nesse mesmo sentido, se uma criança tivesse em sua consciência um conteúdo intrínseco, sua abertura para o mundo seria limitado aos interesses deste conteúdo. Afirmar a intencionalidade da consciência é afirmar a possibilidade dela se abrir para qualquer coisa do mundo, de educar-se através de inúmeras possibilidades de fazer-se. Em síntese, a intencionalidade significa a possibilidade da consciência abrir-se para a experiência da educação e da cultura.

Não obstante a relação destes conceitos presentes na filosofia sartreana, ser importante para a nossa reflexão em torno da educação, a perspectiva que tomamos no início desta tese - a educação como fundamentação da subjetividade - continua um termo em aberto quanto à possibilidade de efetivação. É necessário dar cabo deste projeto uma

vez que, entender a educação como fundamentação de subjetividade implica, tomando emprestado o referencial teórico de Sartre, na realização do grande projeto da existência humana, a saber, o retorno à síntese originária do em-si-para-si, já que, conforme vimos, formar uma subjetividade é introduzir o em-si no para-si. Esta síntese constitui-se no grande projeto existencial da consciência humana, ou seja, o projeto humano dilui-se na busca desta síntese que é plenitude de ser. Esta plenitude de ser é ser ao mesmo tempo abertura para o mundo – ser-para-si - e densidade e identidade absoluta – ser-em-si.

Segundo o que apontamos no decorrer desta tese, a consciência humana brota do processo de nadificação do em-si, quer dizer, a consciência humana brota do em-si como negação do em-si: “O Em-si concreto e real acha-se inteiramente presente no âmago da consciência como aquilo que ela se determina a não ser”.⁴⁹¹ Portanto, a consciência era em-si que caiu, com o processo de nadificação, no para-si, mas que guarda, exatamente por conta desta origem ontológica, o em-si. A consciência, nadificada em seu ser e vazia de qualquer conteúdo, está em busca do fundamento de seu ser, ou melhor, de ser o fundamento de seu próprio ser. Como o fundamento de si mesmo pertence a esfera do em-si, a consciência é o para-si que busca em seu ser o em-si que perdeu de si mesma no processo de nadificação, conforme afirma Sartre:

O Para-si é o ser que é para si mesmo sua própria falta de ser. E o ser que falta ao Para-si é o Em-si. O Para-si surge como nadificação do Em-si, e tal nadificação se define como projeto rumo ao Em-si: entre o Em-si nadificado e o Em-si projetado, o Para-si é nada. Assim, o objetivo e o fim nadificado que eu sou é o *Em-si*. Logo, a realidade humana é desejo de ser Em-si [...] O ser que constitui o objeto de desejo do Para-si é, portanto, um Em-si que fosse para si mesmo seu próprio fundamento, ou seja, que fosse para sua facticidade aquilo que o Para-si é para suas motivações [...] O Para-si projeta ser *enquanto Para-si* um ser que seja o que é; enquanto ser que é o que não é e não é o que é, o Para-si projeta ser o que é; é enquanto consciência que o Para-si almeja ter a impermeabilidade e a densidade infinita do em-si; é enquanto nadificação do Em-si e perpétua evasão da contingência e da facticidade que ele tenciona ser seu próprio fundamento.⁴⁹²

⁴⁹¹ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 135.

⁴⁹² Ibid., pp. 692/693.

Na perspectiva sartreana, ser o fundamento de si mesmo significa re-introduzir na consciência a unidade primordial do em-si-para-si. Nesse caso, a realidade humana seria, ao mesmo tempo, plenitude absoluta do ser e abertura intencional para todo ser, ou, nas palavras sartreanas, este projeto se iguala ao de ser Deus⁴⁹³, de forma que a realidade humana é um ser que deseja em seu ser constituir-se em Deus:

... e o valor fundamental que preside este projeto é justamente o Em-si-Para-si, ou seja, o ideal de uma consciência que fosse fundamento de seu próprio ser-Em-si pela pura consciência que tomasse de si mesmo. É este ideal que podemos chamar de Deus. Pode-se dizer, assim, que o que torna mais compreensível o projeto fundamental da realidade humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser Deus [...] Ser homem é propender a ser Deus; ou, se preferirmos, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus.⁴⁹⁴

Mais adiante, sintetiza Sartre:

O desejo, como vimos, é falta de ser. Enquanto tal, é diretamente *sustentado* no ser do qual é falta. Este ser, já vimos, é o Em-si-Para-si, a consciência feita substância, a substância feita causa de si, o Homem-Deus [...] O homem é o que não é e não é o que é; constitui a nadificação do Em-si contingente, na medida em que o si mesmo desta nadificação é sua fuga em avanço rumo do Em-si causa de si. A realidade humana é puro empenho para fazer-se Deus, sem que tal esforço tenha qualquer substrato dado, sem que *nada* haja a esforçar-se assim. O desejo exprime este empenho.⁴⁹⁵

O projeto da existência humana, em recuperar a unidade do em-si-para-si, é assimilado, para Sartre, ao ideal de Deus, porque a consciência, que é abertura para o mundo, na unidade com o em-si, princípio sintético e identidade pura, passa a ser o fundamento de si

⁴⁹³ A despeito da discussão em torno do grande projeto existencial da realidade humana em ser a união da identidade absoluta do em-si com a abertura e intencionalidade do para-si não pertencer ao estudo da ontologia, mas da ética, conforme afirma Sartre: “Seria necessário, de fato, explicar extensamente suas relações com o projeto de ser-Deus, que nos pareceu ser a estrutura profunda da realidade humana. Mas este estudo não pode ser feito aqui: pertence, com efeito, a uma *Ética*”. (SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 710), vamos nos apropriar deste conceito sartreano em nossa reflexão sobre a educação, objeto desta tese, de forma que o estudo do conceito Homem-Deus permanece em aberto para estudos futuros.

⁴⁹⁴ SARTRE, **O Ser e o Nada**, p. 693.

⁴⁹⁵ Ibid., p. 704.

mesma, ou seja, ela cria, ao modo do divino, a partir de si mesma, o fundamento de seu próprio ser, conforme afirma Sartre: “A díade Para-si possuidor e Em-si possuído equivale ao ser que é para possuir a si mesmo e cuja posse é sua própria criação, ou seja, Deus”.⁴⁹⁶

Refletirmos em torno de uma educação, cujo propósito fundamental constitui em fundamentar um princípio de identidade, ou uma subjetividade ao modo de um ser que caracterize a interioridade da existência humana com um conteúdo definidor de seu ser, nos remete, a partir dos conceitos sartreanos aqui analisados, a constatação de que o propósito da educação é comprometer-se com o elemento impermeabilizante que a consciência possui em sua estrutura ontológica, na medida em que introduz conteúdos na interioridade do para-si. É isso que podemos observar quando a educação objetiva em seu ser a introdução de um conteúdo caracterizador e definidor da realidade humana, ao modo, por exemplo, do ser-advogado. A tarefa da educação, neste caso, é corromper com a impermeabilização da consciência de todo conteúdo, para que, assim, esta consciência assuma em seu ser a identidade do ser-advogado, identidade esta definidora do conteúdo da consciência.

Ora, a introdução ou formação de um conteúdo no seio da consciência nadificada, equivale, conforme vimos, a introdução da realidade do em-si no para-si, vazio de todo em-si. Em outras palavras, o projeto da educação em formar uma identidade passa exatamente pela perspectiva de recuperação pelo para-si de seu em-si, negado pela consciência em seu ato fundador. Neste caso, a educação, enquanto formação de uma identidade, vai ao encontro do grande projeto da existência humana que é, exatamente, efetivar a união da plenitude do em-si com a intencionalidade da consciência. De fato, ambos compartilham desse mesmo propósito o que parece bastante natural, já que a educação é uma criação humana, é produto da externalização e da transcendência da espécie humana, logo, nada mais natural e compreensível que ela se disponha a ser um elemento cujo propósito final seja exatamente contribuir para a concretização do grande projeto existencial humano. Além disso, se a educação objetiva a emergência da unidade em-si-para-si na realidade humana, o seu projeto passa, tal qual ao da ontologia, pela concretização do homem-Deus, ou seja, a educação se propõe a realizar o desejo humano de ser Deus. De outro modo,

⁴⁹⁶ Ibid., p. 723.

palavras, a educação objetiva a instituição no homem da plenitude na intencionalidade, isto é, a instituição de Deus na realidade humana.

Dessa forma, o projeto da educação se encontra paralelo ao projeto da religião – religar – na condução da existência humana para ser Deus, na medida em que ambas visam instituir a plenitude de ser na consciência intencional, suprimindo a falta de ser que caracteriza, ontologicamente, a realidade humana. Se isto está correto, temos que afirmar que este conceito de educação implica, em sua estrutura, a religião, ou que a educação é religiosa em seus propósitos de realizar a grande falta da existência humana que é ser Deus. Talvez, o propósito, tanto da educação quanto da religião, seja exatamente servir a este propósito humano, já que ambas, sendo criações humanas, foram inventadas justamente para colaborar no projeto existencial humano.

A despeito desta intrincada relação entre a educação e o projeto humano de ser Deus, a ontologia fenomenológica de Sartre nos parece determinar, de forma pessimista, a resolução da atividade em materializar este projeto, apontando a impossibilidade de se realizar o desejo humano de ser Deus. Queremos dizer com isso que a realidade humana deve, na tentativa de realizar seu projeto de ser Deus, morrer enquanto existência humana para que Deus se institua em seu ser. Em outras palavras, a existência deve se extinguir enquanto intencionalidade e abertura para o mundo; deve se extinguir enquanto consciência nadificada em seu ser, enquanto impossibilidade de ser o fundamento de seu próprio ser, para que a plenitude ontológica em-si-Para-si se institua na realidade humana.

Porém, na leitura sartreana, a busca ontológica pela plenitude da realidade humana em ser a unidade do em-si-para-si, encontra seu termo final na impossibilidade de instituir esta plenitude ontológica na consciência humana. De fato, a ontologia revela qual o fim que almeja a realidade humana, fim este posto pelo desejo de ser Deus. A ontologia revela seu limite exatamente no fracasso deste grande projeto humano, abrindo espaço, segundo Sartre, para uma discussão no campo da ética. De todo modo, a realidade humana se faz homem para ser Deus, contudo, sabemos que esta possibilidade está fadada ao fracasso, conforme afirma Sartre:

Aqui a ontologia nos abandona; ela simplesmente nos capacitou a determinar os fins últimos da realidade humana, seus possíveis fundamentais e o valor que a impregnam. Cada realidade humana é ao mesmo tempo projeto direto de metamorfosear seu próprio Para-si em Em-si-Para-si e projeto de apropriação do mundo como totalidade de ser Em-si, sob as espécies de uma qualidade fundamental. Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o Em-si que escape à contingência sendo fundamento de si mesmo, o *Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a idéia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil.⁴⁹⁷

De acordo com o que sublinhamos, a educação, entendida enquanto instituição de um ser ao modo do ser-em-si e da identidade plena, traz em seu bojo o mesmo projeto da realidade humana que é a unidade em-si-para-si, ou seja, Deus. Assim, a educação é uma instância cujos fins é a instituição do homem-Deus, já que objetiva instituir o em-si no para-si de maneira que a unidade ontológica plena atinja seus fins últimos. Porém, para este projeto da educação vingar, é necessário, tal qual na ontologia, que a realidade humana morra enquanto humano para Deus surgir como plenitude ontológica existencial. A educação deve eliminar a realidade humana enquanto um ser cuja consciência é posicional, intencional e, portanto, abertura para o mundo; deve dar cabo da existência humana enquanto uma realidade cujo ser é nada de ser, é não-ser; deve eliminar a realidade humana como uma consciência nadificada que se lança no meio do mundo com a possibilidade de ser. De fato, o projeto da educação não é formar a realidade humana como uma plenitude de ser, mas matar a realidade humana como um ser que se faz ser em suas ações, contingências, vicissitudes, desejos, projetos e fins, visto que a instituição da plenitude de ser no não-ser é a morte do não-ser, ou seja, a morte do homem. Logo, a emergência de Deus, sendo este o fim último da educação, é a morte do homem e a educação não é mais um projeto de formação da plenitude humana, mas um projeto de morte da existência humana.

Ao contrário da paixão de Cristo (Deus feito carne) que vingou quando ele morreu para que o homem nascesse, para Sartre, a paixão humana em ser Deus é uma paixão inútil

⁴⁹⁷ Ibid., p. 750.

já que não podemos morrer para sermos Deus. Assim, também é inútil a paixão dos educadores cujo propósito final é que o homem morra enquanto um ser nadificado, vazio de valores, de sentidos e significados, para que nasça como um Deus pleno de ser, certo de sua existência, de seus fins, de seu ser. A paixão dos educadores é inútil na formação de um sujeito pleno de suas capacidades, de suas potencialidades. Desta forma, vemos, não com pessimismo, mas, pelo contrário, com otimismo o homem ser uma paixão inútil, como também vemos com otimismo a mesma paixão inútil dos educadores que objetivam a formação de um ser pleno, sendo que em ambos os casos a efetivação da plenitude de ser em-si-para-si, ou seja, a emergência de Deus é a morte do homem, portanto, para que a realidade humana vingue é necessário a morte de Deus e da educação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL VIEIRA, R. A. **Sartre e a revolta do nosso tempo**. Rio de Janeiro: Forense, 1967.
- ANDERSON, Thomas C. **Sartre's two ethics**. Chicago: Open Court, 1993.
- BEAUFRET, Jean. **Introdução às filosofias da existência**. São Paulo: Livra Duas Cidades, 1976.
- BEAUVOIR, Simone. **A cerimônia do adeus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d.
- BELLO, Ângela Ales. **A fenomenologia do ser humano**. Bauru: EDUSC, 2000.
- BOBBIO, Norberto. **El existencialismo**. Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BODEI, Remo. **A filosofia do século XX**. Bauru: EDUSC, 2000.
- BONOMI, Andréa. **Fenomenologia e estruturalismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.
- BORNHEIM, Gerd. **Sartre: metafísica e existencialismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- BORNHEIM, Gerd. **O idiota e o espírito objetivo**. Rio de Janeiro: Editora Uapê, 1998.
- BORNHEIM, Gerd. **O conceito de descobrimento**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.
- BOSCHETTI, Ana. **Sartre et "les temps modernes"**. Paris: Éditions de Minuit, 1985.
- BURDZINSKI, Júlio César. **Má-fé e autenticidade**. Ijuí: UNIJUÍ, 1999.
- BURSTOW, Bonnie. A filosofia sartreana como fundamento da educação. **Educação e Sociedade**. Campinas: Cedes, Ano XXI, abril de 2000, n° 71.

CABESTAN, Philippe & TOMES, Arnaud. **Le vocabulaire de Sartre**. Paris: Ellipses Éditions Marketing, 2001.

CABRERA, Francisca Maria. Liberdade e descontrolo em Sartre. **Modernos e Contemporâneos**. Campinas, CEMODECON, IFCH, Unicamp, 2000 - II.

CANNON, Betty. **Sartre et la psychanalyse**. Paris: Presses Univesitaire de France, 1993.

CONTAT, Michel & RYBALKA, Michel. **Les écrits de Sartre: chronologie, bibliographie, commentée**. Paris: Gallimard, 1980.

CONTAT, Michel & RYBALKA, Michel. **Sartre: bibliographie 1980-1992**. Paris: CNRS Editions, 1993.

CAPALBO, Creusa. Valor, verdade e participação: traços fenomenológicos. **Revista Brasileira de Filosofia**. São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, Vol. XXXIV, outubro-dezembro 1985.

DANTO, Arthur C. **As idéias de Sartre**. São Paulo: Editora Cultrix, 1975.

DELEUZE, Gilles. Il a été mon maître. In: **L'île déserte et autres textes**. Paris: Minuit, 2002.

DARTIGUES, André. **O que é fenomenologia?** São Paulo: Editora Centauro. S/d.

DELLA VOLPE, Galvano... [et al.]. **Moral e sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2000.

GALLO, Sílvio D O. Repensar a educação: Foucault. **Filosofia Sociedade e Educação**. Marília, Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, 1997, n° 01.

GALLO, Sílvio D. O. A ética libertária de Jean-Paul Sartre. **Impulso: Revista de Ciência Sociais e Humanas**. Piracicaba, Universidade Metodista de Piracicaba, 1994, n° 14.

GERASSI, John. **Jean-Paul Sartre: consciência odiada de seu século**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. Volume 1.

GIORDANI, Mário Curtis. **Iniciação ao existencialismo**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIOVANNANGELI, Daniel. **Le retard de la conscience: Husserl, Sartre, Derrida**. Bruxelles, Éditions Ousia, 2001.

GONÇALVES, Camila Salles. **Desilusão e história na psicanálise de J. P. Sartre**. São Paulo: Nova Alexandria: São Paulo: FAPESP, 1996.

GORDON, Haim & GORDON, Rivca. **Sartre's philosophy and the challenge of education**. New York: The Edwin Mellen Press, 2001.

HABIB, Stéphane. **La responsabilité chez Sartre et Lévinas**. Paris: L' Harmattan, 1998.

HUISMAN, Denis. **História do existencialismo**. Bauru: EDUSC, 2001.

HUSSERL, Edmund. **L'idée de la phénoménologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

JEANSON, Francis. **Le problème moral et la pensée de Sartre**. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

JOANNIS, Avid Guy. **Sartre et le problème de la connaissance**. Québec: Presses de l'université Laval, 1996.

LAING & COOPER. **Razão e violência: uma década da filosofia de Sartre**. Petrópolis: Vozes, 1986.

L'ARC DOCUMENTOS. **Sartre hoje**. São Paulo: Editora Documentos, 1968.

LAPORTE, Ana M. & VOLPE, Neusa. **Existencialismo: uma reflexão antropológica e política a partir de Heidegger e Sartre**. Curitiba, Juruá Editora, 2000.

LAPORTE, Ana M. & VOLPE, Neusa. Algumas considerações sobre a fenomenologia. **Revista de Filosofia**. Curitiba, Centro de Teologia e Ciência Humanas. PUC/Pr, Ano V, Número 05 – outubro de 1992.

LAPOUGE, Gilles... [et al.]. **O testamento de Sartre**. Porto alegre: L&PM, 1980.

LEBRUN, Gerard. **Passeios ao léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LEMIÈRE, Vicent. **La conception sartrienne de l' enfant**. Paris: L' Harmattan, 1999.

LÉVY, Bernard-Henry. **O século de Sartre**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

LIMA, Walter Matias. **Educação e razão dialética**. Campinas, 2003. Tese de Doutorado – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.

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

LOUETTE, Jean-François. **Sartre contra Nietzsche**. Presses Universitaires de Grenoble, 1996.

MACANN, Christopher. **Four phenomenological philosophers. Husserl, Heidegger, Sartre and Merleau-Ponty**. New York: Routledge, 1993.

MACIEL, Luiz Carlos. **Sartre vida e obra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

MARANHÃO, José Luís de Souza. O caráter absurdo da morte na filosofia de J-P. Sartre. **Revista de Filosofia**. Curitiba, Centro de Teologia e Ciências Humanas, PUC/Pr. Ano VI, número 07, junho de 1993.

MARCEL, Gabriel. **L' existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.

MARISTANY, Joaquín. **Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen**. Barcelona: Anthropos, 1987.

MESZÁROS, Isrván. **Sartre: busca da liberdade**. São Paulo: Ensaio, 1991.

MISRAHI, Robert. **Qu' este-ce que la liberté?** Paris: Armand Colin, 1998.

MORRIS, Van Cleve. **Existentialism in education**. Waveland Press, 1990.

MOUILLIE, Jean-Marc. **Sartre: conscience, ego et psychè**. Paris: PUF, 2000.

MOUTINHO, Luiz Damon S. **Sartre: psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

MUÑOZ, J. A. Arias. **Jean-Paul Sartre y la dialectica de la cosificación**. Madri: Ediciones Pedagógicas, 1987.

NIETZSCHE, F. **Escritos sobre educação**. Rio de Janeiro: Editora PUC- Rio; São Paulo: Editora Loyola, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Così parlò Zarathustra**. Oscar Mondadori, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Schopenhauer como educador**. Campinas: UNICAMP, Faculdade de Educação. Tradução Adriana Saura Vaz. Mimeo.

NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismo e anti-humanismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

NOVAES, Adauto (org). **O avesso da liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

OLIVEIRA, Newton Ramos. Formação, alteridade e educação. **Impulso: Revista de Ciências sociais e Humanas**. Piracicaba, Universidade Metodista de Piracicaba, 1995 n° 19.

OLSON, Robert G. **Introdução ao existencialismo**. São Paulo: Brasiliense, 1970.

PEIXOTO, Adão José (org). **Filosofia, educação e cidadania**. Rio de Janeiro: Alínea Editora, 2001.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre**. Porto Alegre: Editora L&PM, 1995.

POULETTE, Claude. **Sartre ou les aventures du sujet. Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'œuvre philosophique du premier Sartre.** Paris: L' Harmattan, 2001.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. **História da filosofia: do romantismo até nossos dias.** São Paulo: Paulus, 1990.

REBOREDO, Lucília Augusta. As categorias sartreanas para a análise do movimento grupal. **Impulso: Revista de Ciências Sociais e Humanas.** Piracicaba, Universidade Metodista de Piracicaba, 1993, n° 13.

REBOREDO, Lucília Augusta. **De eu e tu a nós.** Piracicaba: Editora Unimep.

RENAUT, Alain. **Sartre: le dernier philosophe.** Éditions Grasset & Fasquelle, 1993.

RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos.** São Paulo: Edições Loyola, 1996.

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

ROSSUM, Walter van. **Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre: a arte da proximidade.** Rio de Janeiro: Gryphus, 1999.

ROUGER, François. **Le monde et le moi: ontologie et système chez le premier Sartre.** Paris: Méridiens Klincksieck, 1986.

SALZMANN, Yvan. **Sartre et l' authenticité. Vers une éthique de la bienveillance réciproque.** Genève: Labor et Fides.

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

SARTRE, Jean-Paul. **L'imagination.** Paris: Universitaires de France, 1965.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do ego.** Lisboa: Edições Colibri, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. **As palavras.** São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

SARTRE, Jean-Paul. **Conhecimento de si e consciência de si.** Lisboa: Edições Colibri, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. **Em defesa dos intelectuais.** São Paulo: Ática, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. **L' être et le néant.** Paris: Gallimard, 1998.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo.** São Paulo: Nova Cultural, 1987. Coleção Os Pensadores.

SARTRE, Jean-Paul. **O imaginário.** São Paulo: Editora Ática, 1996.

- SARTRE, Jean-Paul. **O muro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?** São Paulo: Editora Ática, 1999.
- SARTRE, Jean-Paul. **Critiques littéraires (Situations I)**. Paris: Gallimard, 2000.
- SARTRE, Jean-Paul. **Situations Philosophiques**. Paris: Gallimard, 1990.
- SARTRE, Jean-Paul. **Situations IX**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1973.
- SARTRE, Jean-Paul. **Situações I**. Lisboa: Publicações Europa-América.
- SARTRE, Jean-Paul. **Situações IV**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.
- SARTRE, Jean-Paul. **A imaginação**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Coleção Os Pensadores.
- SARTRE, **O Ser e o nada**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SARTRE, Jean-Paul. **Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara; filosofia marxista e ideologia existencialista**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1986.
- SARTRE, Jean-Paul. **Questão de método**. São Paulo: Abril Cultural, 1987. Coleção Os Pensadores.
- SAVATER, Fernando. **Ética como amor-próprio**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- SCANZIO, Fabrizio. **Sartre et la morale: la réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952**. Napoli: Vivarium, 2000.
- SICARD, Michel. **Essais sur Sartre. Entretiens avec Sartre (1975-1979)**. Paris: Éditions Galilée, 1989.
- SIMON, Paul Albert. Psicologia e crítica sartreana do cogito cartesiano. **Cadernos de História da Filosofia**. Campinas, série 03, julho-dezembro/1991.
- SIMON, Paul Albert. O jogo reflexo-refletente e a descoberta do nada em *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre. **Ethica – cadernos acadêmicos**. Rio de Janeiro, Universidade Gama Filho, ano III, n° 05, 1996.
- SILVA, Tomaz Tadeu (org). **O sujeito da educação**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- SIMONT, Juliette. **Jean-Paul Sartre: un demi-siècle de liberté**. Paris: De Boeck & Larcier, 1998.
- SKLIAE, Carlos. Alteridades y pedagogias. O ...; Y si el outro no estuviera ahí? **Educación e Sociedade** Campinas: Cedes, ano XXIII, agosto/2002, n° 79.
- SOLAL, Anne Cohlen. **Sartre: vida e obra**. Porto Alegre: L&PM, 1985.

STEIN, Ernildo & BONI, Luís A (orgs). **Dialética e liberdade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

STRATHERN, Paul. **Sartre em 90 minutos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

VIEIRA, R. A. Amaral. **Sartre e a revolta do nosso tempo**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1967.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WETZEL, Marc. **La mauvaise foi. Analyse**. Paris: Hatier, 2001.

WITTMANN, Heiner. **L' esthétique de Sartre: artiste et intellectuels**. Paris L' Harmattan, 2001.

WORMSER, Gérard. **Sartre**. Paris: Armand Colin, 1999.