

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

TESE DE DOUTORADO

EDUCAÇÃO E RAZÃO DIALÉTICA

AUTOR: WALTER MATIAS LIMA

**ORIENTADOR: PROF. DR. SÍLVIO DONIZETTE DE
OLIVEIRA GALLO**

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida por Walter Matias Lima e aprovada pela Comissão Julgadora.:

Data: 19/02/2003

Orientador: _____

Comissão Julgadora: _____

Jesus Vargas Ferraz

Antonio Carlos

Antonio Carlos

Campinas – 2003

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

© by Walter Matias Lima, 2003.

UNIDADE	30
Nº CHAMADA	Unicamp L628e
V	EX
TOMBO BC	54577
PROC.	16.124/03
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	12/10/03
Nº CPD	

CM00186715-4

BIBID 295358

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

Bibliotecário: Gildeir Carolino Santos - CRB-8ª/5447

Lima, Walter Matias.
L628e Educação e razão dialética / Walter Matias Lima. -- Campinas, SP:
[s.n.], 2003.

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

1. Educação. 2. Ética. 3. Educação – Filosofia. 4. Política. 5. Educação –
História. I. Gallo, Silvio Donizette de Oliveira. II. Universidade Estadual de
Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

03-025-1311

RESUMO

A tese pretende identificar a relevância do tema: *educação e razão dialética*, na seguinte obra de Jean-Paul Sartre: *Crítica da Razão Dialética*. Essa abordagem será permeada pela problematização das noções de razão dialética, práxis e antropologia, como as entendem Sartre. Nossa intenção é mostrar a relação entre razão dialética e dialética da práxis e o contributo dessa relação para a prática educativa, a partir da concepção sartriana de antropologia.

Toda nossa pesquisa teve como intuito mostrar que as investigações de Sartre, na *Crítica da Razão Dialética*, contribuem para pensar a *educação* como interpretação da práxis e que um dos desafios que se coloca à educação contemporânea é preencher os vazios antropológicos deixados pela ortodoxia epistemológica que tende a constituir um saber fechado: "ciência da educação" (pedagogia), prendendo esta numa rede de fundamentos de cunho metafísicos, entendendo metafísica, aqui, como uma atitude que concebe a realidade como oriunda de um único princípio.

Partindo do aporte sartriano, compreendemos a educação como totalização que se traduz em projeto pedagógico que visa educar para a liberdade pela liberdade, desde que esta seja uma finalidade que se realize nas condições sócio-históricas e existenciais da práxis individual e coletiva. Assim sendo, a educação contém, como tessitura, a *revolta*, isto é, o poder (através do educador, do educando e das instituições) de protagonizar, sem quaisquer tipos de retraimentos e coerções, valores dos projetos pedagógicos e, entre estes, a efetivação da liberdade.

ABSTRACT

The thesis intends to identify the relevance of the subject: *education and dialectical reason*, in the following Jean-Paul Sartre's work: *Critique of Dialectical Reason*. This approach will be permeated by the problem posing of the notions of the dialectical reason, praxis and anthropology, according to Sartre. It's our intention to show the relation between dialectical reason and dialectic of praxis and the contribution of this relation to the educational praxis, from the Sartrean conception of anthropology.

The main purpose of this research is to show that Sartre's investigations, in *Critique of Dialectical Reason*, contributes to make us think of *education* as the interpretation of the praxis and that one of the challenges that the contemporaneous education has to face is to fill in the anthropological blanks left by the epistemological orthodoxy, that tends to constitute itself as a closed knowledge: "science of education" (pedagogy), so that education falls into the trap of fundamentals that bear a metaphysical stamp, herein, as an attitude that conceives the reality as if it came from a sole principle.

From the Sartrean grant, we understand education as the totality that manifests itself in pedagogic projects that aim at educating for freedom, through freedom, since freedom is the aim to be attained in the socio-historical and existential conditions of the individual and collective praxis. In such a way, education is woven with the threads of *rebellion*, that is, the power (through the educator, students and institutions) of upholding, without any kinds of restraints or coercion, values of pedagogic projects and, among them, the achievement of freedom.

AGRADECIMENTOS

Ao amigo e orientador, Silvio Gallo, pelo incentivo e confiança no desenvolvimento do tema e por me ensinar o poder da paciência e da ternura;

Aos membros da banca examinadora Lúcia Rodrigo, Pedro Göergen, Joaquim Brasil, Marcos Cassin, Walter Kohan e Jesus Vazquez;

Aos amigos do Grupo de Estudos e Pesquisa Paidéia, da Faculdade de Educação da UNICAMP, que me ajudaram de várias maneiras a desenvolver as idéias presentes nesta tese e por nossas confluências teóricas, discussões diversas e intercalações de várias linhas de fuga;

À Adriana que apresentou críticas concretas e sugestões úteis e pelo companheirismo e apoio solidário e tolerante;

À UFAL, PICDT/CAPES e UNICAMP, pelo apoio e financiamento;

Aos amigos do Departamento de Filosofia da UFAL, em especial à Maria Aparecida de Oliveira e à Cláudia Ramalho, pela amizade e apoio.

SUMÁRIO

Apresentação	01
I. Introdução	05
II. Crítica da Razão Dialética	17
2.1 Sobre Jean-Paul Sartre	17
2.2 O momento de <i>La Transcendance de L'ego</i> . A limitação da filosofia husserliana ao problema da liberdade e a crítica a Husserl resultante dessa limitação	26
2.3 O momento de <i>L'Être et le Néant</i>	31
2.3.1 Antinomia ontológica fundamental	31
2.3.2 Relação entre Sartre e Heidegger quanto à ontologia do sujeito	36
2.3.3 Concepção dialética do sujeito	39
2.4 O momento da <i>Critique de la Raison Dialectique</i>	45
III. A teoria Sartriana da Práxis	59
3.1 Desconstruindo a noção de fundamento	59
3.2 A racionalidade da dialética	63
3.3 Razão dialética e inteligibilidade	66
3.4 É possível a noção de fundamentação?	71
3.5 Um projeto de antropologia	75
3.6 Razão e normatividade	83
IV. Razão Dialética, Educação e Liberdade	89
4.1 O conceito sartriano de práxis	89
4.2 Por que a Revolta?	109
4.3 Consciência e Liberdade	118
4.4 A liberdade em situação	129
V. Considerações Finais	139
VI. Referências Bibliográficas	145

Lista de abreviaturas dos livros de Sartre mais citados:

CRD 1 : SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la raison dialectique: Théorie des ensembles pratiques**. *Tome I (précédé de Questions de méthode)*. Paris: Gallimard, 1960. (reeditada em 1985)

CRD 2 : SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la raison dialectique: L'intelligibilité de l'Histoire**. Tome II. Paris: Gallimard, 1985. (Établissement du texte, notes et glossaire par Arlette Elkaïm-Sartre).

EN : SARTRE, Jean-Paul. **L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique**. Paris: Gallimard, 1957.

As outras citações obedecem à marcação “*autor data*”. Optamos por citar as obras acima por abreviaturas, para facilitar a identificação de ambas e para realçar a lembrança da *Crítica da Razão Dialética*, texto básico de nossa investigação.

APRESENTAÇÃO

Embora ele fracassasse muito, mais ainda ousava.

OVIDIO, *Metamorfoses* (epitáfio de Faetonte)

O texto que estamos apresentando para exame de defesa de doutorado, pretende identificar a relevância do tema: **educação e razão dialética** na “*Critique de la raison dialectique*”, de Jean-Paul Sartre. Essa abordagem será permeada pela problematização das noções de *razão dialética, práxis e antropologia*, como os entende Sartre.

Sartre elabora uma filosofia da liberdade cujo itinerário não é homogêneo no curso do conjunto de sua obra. Em “*O Ser e o Nada*”, o autor mergulha em aporias insuperáveis, quando elege a fundação da relação do *para-si* com o *em-si* no *nada*, criando uma ontologia do fracasso do *para-si* em

atingir a *causa de si*, onde o homem está condenado irremediavelmente a viver separado de si pela alteridade de um Outro que também é um Nada: o homem é o que não é e não é o que é. Resumidamente, essa é uma fórmula que define a liberdade e pode-se afirmar que a liberdade, nesse caso, está circunscrita às noções de consciência e intencionalidade, uma vez que estes conceitos transformam-se nas categorias que fundamentam o *para-si*. Encontram-se nesta obra as concepções que irão fundamentar as noções de fracasso ontológico do homem no que diz respeito à relação sujeito-sujeito, onde Sartre inverte a fórmula hegeliana da dialética do senhor e do escravo, que procura radicalizar o encontro entre sujeitos. Sartre mostra a impossibilidade do encontro. A liberdade está reduzida ao poder nadificador do sujeito singular.

A “*Crítica da Razão Dialética*” vai ampliar a concepção da liberdade levando às últimas conseqüências a interação entre os sujeitos. Nesta obra há uma mudança de perspectiva na abordagem do tema da liberdade, uma vez que Sartre busca fundar esta temática na questão da *intersubjetividade* e na *práxis*, que encontram na razão dialética e na inteligibilidade o *locus* de sua realização. A razão dialética é a lógica da ação que busca realizar a liberdade dos sujeitos historicamente situados e que encontra nos grupos o espaço e o tempo da realização ontológica de si, isto é, a liberdade é o encontro das liberdades situadas que ensejam o processo da história.

Assim, o estudo da “*Crítica*” abrange a temática central da obra de Sartre: a questão da liberdade. O que torna relevante a discussão do tema da educação nesta obra, é o tratamento dado por Sartre à recuperação de noções que pertenciam ao existencialismo e que passam a fazer parte de uma filosofia da história, tanto quanto de uma antropologia filosófica que procura radicalizar a interação indivíduo/coletivo. Como por exemplo: a noção de *projeto* será substituída por *totalização*.

Pretende-se mostrar que a obra em questão, na intenção de constituir uma antropologia filosófica, pode contribuir para o estudo das organizações de sujeitos históricos que se tornaram prementes na atual organização social; como é o caso da escola, como instituição sócio-histórica que tem conquistado espaços políticos e sociais bem delimitados. Isso significa que a “*Crítica*” pode ser um contributo da filosofia social e da antropologia filosófica às ciências sociais, quando resgatada como uma reflexão crítica que procura radicalizar três dimensões fundamentais do ser humano: ontológica, antropológica e ética. As reflexões de Sartre procuram captar as motivações interiores de indivíduos singulares em relação às condições sócio-históricas específicas que os moldaram, as quais, por sua vez, ajudaram a transformar.

Creemos que não se faz pesquisa na solidão. O trabalho científico, mesmo sendo a criação de uma singularidade, é fruto de confluências teóricas, discussões diversas e intercalações de várias linhas de fuga. No caso de uma pós-graduação, isso acontece desde o cumprimento dos créditos disciplinares até as diversas discussões com uma multiplicidade de interlocutores. Assim sendo, justificamos o uso no corpo do texto da primeira pessoa do plural, como a derivação das diversas vozes que compartilhamos no transcurso de nossa pesquisa.

I. INTRODUÇÃO

“Toda a dialética histórica repousa sobre a práxis individual enquanto que esta é dialética, isto é, na medida em que a ação é, por si mesma, superação negadora de uma contradição, determinação de uma totalização presente em nome de uma totalidade futura, trabalho real e eficaz da matéria” (CRD 1: 194)

A tese que apresentamos pretende dar continuidade às pesquisas iniciadas em nosso Mestrado, no sentido de aprofundar a temática da relação entre **educação e razão dialética**, a partir da “*Critique de la raison dialectique*”, de Jean-Paul Sartre.

Naquele trabalho, nosso problema de pesquisa se situou no âmbito da discussão da relevância do tema da liberdade, na filosofia de Sartre, e como este tema aparece na “*Critique*”.

Agora, cremos que podemos retomar o modelo de descrição sartriana para penetrar nas condutas, tanto particulares quanto políticas, no que tange à relação entre educação e razão dialética. Assim, colocamos de início uma questão: entendendo educação como processo pelo qual nos transformamos ao reconstruirmos nossas experiências dando-lhes novas significações; como a razão dialética contribui para a inteligibilidade de nossa experiência no âmbito da práxis individual e coletiva? É possível entender o processo educativo como práxis dialética? Assim sendo, lembramos que Sartre atualmente tem muitas coisas a dizer, pelo menos a respeito de duas questões determinantes de nosso debate filosófico: a questão da alteridade (de como esta questão se insere no âmbito da educação) e a questão da palavra (*parole*) filosófica (ou o problema da filosofia-narração). Com a "*Critique*", Sartre constrói uma teoria sobre os coletivos nos quais e através dos quais nossas vidas individuais são levadas e como um método de interpretar as existências individuais, ou seja, partindo da vida individual para chegar à objetividade da História e à inteligibilidade desta. Sartre investiga a legitimidade da razão dialética, o que nos possibilita transitar pela atividade educacional como redescritora da experiência.

Relacionamos **educação** e **razão dialética**, em Sartre, com sua sede de alcançar a História. Esta tendência, permanente em toda a sua obra, levou-o, em *L'être et le néant*, às indagações com as quais construiu o conceito de *historicidade*, indispensável à descrição fenomenológica do ser temporal do *para-sí*, em sua presença no mundo; inspirou narrativas filosóficas a respeito de como o reconhecimento do ser da consciência abre a possibilidade de o sujeito *ser educado* enquanto *ser histórico*, isto é, compreendido, no processo pedagógico, como *ser em situação*: o homem faz a história, assim como a história faz o homem.

Assim, o estudo da *Critique* coloca uma das questões prementes da modernidade e da época contemporânea (e que é importante para o processo

pedagógico), qual seja, a relação entre as instâncias da *subjetividade* e da *intersubjetividade* (singularidade e coletividade), mas que até agora não encontrou uma pesquisa exclusiva no que diz respeito à forma como esta relação pode ensejar a teoria pedagógica no âmbito das relações intersubjetivas, na abordagem sartriana, sem desembocar numa perspectiva estreitamente iluminista ou romântica, o que torna relevante a perquirição de outras temáticas que aparecem no interior da *Critique*, como o tema da *dialética da práxis* e o da *inteligibilidade da história*.

Pretendemos abordar como tema de investigação, a constituição da razão dialética e da dialética da práxis que aparecem na ‘Critique de la Raison Dialectique’, bem como o contributo para pensar filosoficamente a educação, a partir da antropologia filosófica que é construída por Sartre, onde este procura radicalizar a interação da práxis individual com as instâncias coletivas. Neste caso, entendemos essa interação como processo educativo.

A *Critique* não foi bem aceita quando de sua publicação. Por um lado, intimidou a crítica, pela própria extensão da obra e pelas dificuldades de leitura devido à prolixidade do texto; por outro lado, seu autor sofreu uma espécie de ostracismo filosófico por parte daqueles que se tornaram hostis à obra, por verem nela apenas uma reflexão datada dos problemas colocados pela crise do comunismo nos anos cinqüenta.

Dizer que a *Critique* é apenas uma obra datada é simplificar um empreendimento de grande envergadura. Há nesta obra muito mais do que uma teoria da revolução, das insuficiências do capitalismo ou uma crítica ao marxismo e ao comunismo, porquanto ela não é uma simples junção de doutrinas filosóficas diferentes (existencialismo e marxismo), que procura fazer conjecturas sobre a liberdade e a práxis, **mas é a discussão de como a análise da sociedade não pode ser reduzida à luta de classes sem levar**

em conta como se dão as relações no capitalismo a partir de sujeitos historicamente situados e que estão constantemente criando novas formas societárias de subjetivação e de organização coletiva, onde a educação exerce ação premente.

Assim sendo, essa obra de Sartre atinge o campo social-histórico e pedagógico pelos problemas que aborda, principalmente pela tematização que o autor faz da razão dialética (que se constitui numa relação de ensino/aprendizagem) como pressuposto da ação das singularidades subjetivas no mundo. Ao mesmo tempo, faz a crítica da filosofia do sujeito com os recursos metodológicos do materialismo histórico. Sendo o materialismo histórico o instrumento que possibilita mostrar que a dialética é a lógica viva da ação que aparece ao indivíduo como a transparência racional de sua própria ação e da ação do outro, isto é, como a dialética das intersubjetividades que se constituem historicamente.

Adotando a interpretação que Sartre dá ao homem, qual seja, 'o homem como liberdade situada', isto é, a situação dentro da qual o homem, como liberdade, *inventa* sua própria essência, seu próprio ser, essa *invenção* será a radicalização de uma das teses centrais de *L'Être et le Néant*: "o homem está condenado a ser livre", o que o leva necessariamente a atuar e atuar, para Sartre, é modificar a figura do mundo, dispor meios para um fim. Portanto, as conseqüências que tiramos para a ação dos atuais sujeitos históricos individuais e coletivos, a partir da reconstrução que Sartre fará dessa tese na *Critique*, é a de que a liberdade só é liberdade quando se sabe comprometida com uma situação dentro da qual deve atuar para fazer-se liberdade. A liberdade como projeto dentro de uma situação dada se inscreve dentro das manifestações sociais desta situação e, por conseguinte, implica a libertação dos outros, assim como esta libertação conta com o contexto social que define a sua situação.

Dentro dessa perspectiva e partindo do pressuposto de que o tema da *subjetividade* é premente ao percurso filosófico da modernidade (o pensamento contemporâneo), procurando radicalizar os paradigmas modernos, volta-se para o *sujeito*, para a *subjetividade*, sendo esta objeto de crítica filosófica, encontrando na obra sartriana uma das mais prementes discussões sobre os processos de subjetivação, no âmbito da chamada crise da modernidade – ao mesmo tempo crise da metafísica - , abrindo perspectivas para a relação entre *sujeito e coletivo* e *pedagogia*, uma vez que coloca a própria noção de subjetividade como problema no processo de socialização do sujeito contemporâneo, o que requer uma tomada de posição que vá além de uma concepção de indivíduo como *eu psicológico* ou como *sujeito abstratamente autônomo*, mas também em uma busca de superar a compreensão de um sujeito que é reduzido à trama de estruturas discursivas.

Como conceito importante na *Critique*, a práxis (e a razão dialética) se constitui a partir de uma atividade particular, atividade esta intrinsecamente educativa

“de um indivíduo definido por sua aventura histórica e particular no seio de uma história mais ampla que a condiciona. Em uma palavra, se devo poder conservar a idéia hegeliana (a Consciência se conhece no Outro e conhece o Outro em si), suprimindo radicalmente o idealismo; devo poder dizer que a práxis de todos como momento dialético deve se descobrir a cada um como a necessidade de sua própria práxis e, reciprocamente, a liberdade de cada um em sua práxis singular deve se redescobrir em todos para revelar uma dialética que se faz enquanto está feita. A dialética como lógica viva da ação não pode aparecer a uma razão contemplativa; se descobre no curso da práxis e como momento necessário desta, ou se se prefere, se cria de novo em cada ação [...] No curso desta ação, o indivíduo descobre a dialética como transparência racional enquanto ele a faz e como necessidade absoluta enquanto ela lhe escapa, quer dizer, simplesmente, enquanto os outros a fazem.” (CRD 1: 156).

O ser humano pode ser conhecido, mas não pode ser conhecido com satisfação a partir de sua realidade imediata. Querer entender e interpretar, esgotar numa abordagem teórica o conhecimento sobre o ser humano, é tarefa

fadada ao malogro, pois o homem sempre inventa o novo e sua atividade lhe escapa, formando uma relação de elementos que fluem para a construção desse novo, de algo novo que será, por isso mesmo, elemento de novo processo de explicação e interpretação da realidade humana.

Conhecer o ser humano e conhecer a si mesmo exige que se entre na fluidificação dos conceitos, ou seja, no âmbito das mediações, do conhecimento mediato. Esta é uma das exigências feitas por Sartre quando elabora sua concepção de *razão dialética* e que levamos para o âmbito da educação quando entendemos esta como processo pelo qual nos transformamos ao reconstruirmos nossas experiências dando-lhes novas significações.

Estamos sobretudo interessados na indagação filosófica e pedagógica acerca da definição conjunta do *sujeito-agente* e da *História*. A filosofia sartriana coloca a questão das *determinações concretas da vida humana*.

Sartre parte do pressuposto de que há uma totalização perpetuamente em curso como História e como Verdade Histórica, é seu objetivo determinar a validade e os limites da Razão que tem em mira esse movimento do ser e do conhecimento, por conseguinte, e para Sartre, instância educacional. Assim, é importante determo-nos na idéia de que um certo tipo de análise do indivíduo e dos grupos contribui para revalidar ou fundamentar a própria legitimidade da *razão dialética* como elemento da práxis educacional. Com efeito, na *Critique*, a abordagem da dinâmica do indivíduo e dos grupos, enquanto agentes, deve cumprir a função de revelar que *ser* se realiza no processo da História. Por outro lado, o modo pelo qual o autor demonstra a viabilidade de tal investigação deve também indagar se o conhecimento e a compreensão do homem pelo homem implica não somente métodos novos, mas também uma nova Razão, isto é, uma nova relação entre o pensamento e

seu objeto. Em outras palavras, há uma *razão dialética* que possa ensejar uma perspectiva pedagógica que desemboque na inteligibilidade da história? É o que pretendemos demonstrar com nossa tese.

Pretendemos dar continuidade à nossa investigação partindo da hipótese de que a inteligibilidade da história – totalização em curso – é possível por que existe uma dimensão ontológica que a possibilita, qual seja, a *práxis subjetiva e intersubjetiva*. Há uma compreensão própria da história que se caracteriza pela multiplicidade dessas práxis como projetos e pelo confronto de práxis diferentes, onde a educação torna-se contributo de auto-compreensão do sujeito.

Uma das dimensões teóricas principais deste trabalho se configura na tradição dialética que se desenvolve na modernidade e no resgate do itinerário filosófico que aparece no texto de Sartre que iremos trabalhar, seguindo o movimento dos conceitos e suas mediações.

A importância da filosofia e da filosofia da educação reside na sua potencialidade para construir conceitos, entendendo os conceitos como necessidades que brotam da experiência humana. Os conceitos não existem em-si e por-si mesmos, não são entidades metafísicas que existiriam como essências intemporais – nem associados, de antemão, a critérios transcendentais de verdade, universalidade, imutabilidade -, não são anteriores à práxis das singularidades e dos coletivos historicamente situados. Nesta perspectiva, procuramos fornecer diversas instâncias da produção filosófica, apontando os possíveis sentidos do acontecimento pedagógico, abrindo novas significações da experiência. Sendo este o trabalho do pensamento: perguntar ‘o que vai acontecer’ ou ‘o que aconteceu’, através dos conceitos: *fazer pensar em domínios heterogêneos*.

Assim sendo, não pretendemos adentrar em discussões excludentes como: marxismo ou existencialismo; ou se Sartre abandonou os fundamentos

de *L'être et le Néant*, ou discutir a tese da continuidade entre as obras capitais do autor. Pensamos que há um desenvolvimento temático no transcorrer do itinerário filosófico sartriano, o que não impede algumas mudanças conceituais.

Jean-Paul Sartre fez da atividade filosófica um dos instrumentos da busca da liberdade, ou seja, da luta pela emancipação humana do crivo da razão instrumental que aprisiona o sujeito nas malhas da reificação.

A natureza dessa busca encontra-se, por um lado, na exploração dos limites tanto da teoria quanto da prática, através da crítica avaliadora e reavaliação crítica transigentes do que pode ser considerado autêntico e não autêntico nas escolhas e decisões dos sujeitos coletivos situados historicamente; por outro lado, essa busca está permeada pelo mergulho nos problemas da intersubjetividade, constantemente bombardeada pela *crise dos universais* numa sociedade de mercado e de consumo que transforma em fetiche os valores.

A filosofia de Sartre procurou delimitar a diferença fundamental entre a estrutura ontológica do ser e a situação historicamente dada dos sujeitos, para poder tirar as conseqüências pedagógicas e antropológicas da condição humana inserida na dinâmica da modernidade e das contradições desta.

Podemos dizer que o tema da *razão dialética* aparece na *Critique* como a radicalização de uma característica – a liberdade – que pertence simultaneamente às dimensões ontológica, antropológica e ética dos homens. E, mesmo que Sartre permaneça fiel ao desenvolvimento de sua atividade filosófica, mantendo as principais preocupações e investigações de *L'être et le Néant* – como, por exemplo: 'o fato irreduzível' da consciência – a partir da *Critique*, a esfera da experiência singular pode ser radicalizada no âmbito da práxis como atividade efetiva do sujeito no mundo, evitando o risco de cair no solipsismo. Trata-se, agora, de retirar as conseqüências filosófico-educacionais de uma característica da estrutura ontológica do ser humano: delimitar a esfera

da subjetivação como instância constitutiva, mesmo que abordada de diferentes maneiras pela filosofia moderna e contemporânea, do homem. E é nessa perspectiva que inserimos o tema da *educação* no seio dessa obra em questão.

Estamos cientes da repercussão que a *Critique* teve no ambiente filosófico: para alguns, esse foi o ensaio mais ousado de Sartre e, ao mesmo tempo, sua síntese filosófica; para outros, apenas uma obra datada historicamente e sem maior importância, uma vez que busca criticar o regime soviético e a ortodoxia marxista. Contudo, são poucos os estudos realizados sobre essa obra específica de Sartre, principalmente no Brasil e particularmente no âmbito da filosofia da educação.

Entendemos a filosofia como crítica e desmistificadora, além de criadora de conceitos. Neste caso, tomamos a obra sartriana (usina de conceitos) como um *dispositivo*, no sentido da interpretação de Gilles Deleuze (1996: 83): “um dispositivo é antes de mais uma meada, um conjunto multilinear, composto por linhas de natureza diferente. E, no dispositivo, as linhas não delimitam ou envolvem sistemas homogêneos por sua própria conta, como o objeto, o sujeito, a linguagem, etc., mas seguem direções.”

Um dispositivo é um conjunto de componentes físicos ou lógicos que integram ou estão conectados a uma instância, e que constituem um ente capaz de transferir, armazenar ou processar dados. Um dispositivo, ou dispositivos, compõe uma máquina. Máquina conceitual, máquina de crítica, uma máquina filosófica.

É assim que compreendemos a filosofia de Sartre, como um dispositivo para pensar a educação e a atividade pedagógica. E é dessa maneira que iremos abordar o tema de nosso trabalho. Isto não quer dizer que iremos deleuzianizar a obra sartriana (no sentido de pensar a filosofia sartriana e seus aportes a partir do contributo deleuziano), mas apanhar uma ferramenta para pensar a obra de Sartre em questão – entendendo esta como uma

ferramenta de interpretação -, atuando sobre os conceitos criados na *Critique de la raison dialectique*.

Sendo o tema da *educação* questão premente em nossos dias, principalmente quando se consolidam as propostas neoliberais em educação e o acesso à educação como um direito universal e efetivo está cada vez mais ameaçado, a obra de Sartre torna-se um instrumento de reflexão e de guerra contra esse lado obscuro do que alguns chamam de pós-modernismo, ajudando na construção de uma práxis crítica que enseje o processo de emancipação do homem.

A partir das perspectivas acima apontadas, esse texto se divide em quatro partes, a saber:

1. A primeira parte procura traçar um perfil filosófico do autor, ressaltando alguns aspectos importantes da investigação de Sartre, culminando na *Crítica da Razão Dialética*. Nosso intuito é apresentar os temas que ajudarão a situar a temática da razão dialética e da educação, no transcurso de nossa pesquisa.
2. Na segunda parte, apresentamos uma discussão sobre as questões da práxis, inteligibilidade, razão dialética e antropologia, como essas questões aparecem na obra em estudo e de como podemos discutir o tema da educação.
3. Na terceira parte, tentamos explicar a relação entre razão dialética e liberdade, a partir da noção de práxis e do tema da revolta (mantendo o âmbito antropológico como aparece em Sartre) e de como compreendemos a contribuição da filosofia sartriana para pensar a educação.
4. Por fim, as considerações finais que têm como tendência apresentar algumas discussões sobre a filosofia de Sartre e o

tema da educação tendo como pano de fundo as partes anteriores do texto.

Tendo como referência uma breve discussão feita em nossa dissertação de mestrado sobre alguns estudos sobre Sartre, destacamos, entre outros, os seguintes*: Gerd Bornheim, *Sartre*: esse estudo contém uma parte chamada “Metafísica e Dialética”, que discute a fundamentação da dialética e da inteligibilidade da história na “*Crítica*”, e discute também a relação entre fenomenologia, existencialismo e marxismo; Jurgen Habermas, *Teoria y Praxis*: a abordagem desse autor restringe-se apenas ao contributo do existencialismo com relação ao marxismo, no que diz respeito à concepção de revolução que aparece nos textos de Sartre nos anos cinquenta, o que não impediu que o próprio Habermas reconhecesse uma influência de Sartre em seus primeiros estudos, o que pode ser provável - *mutatis mutandis* - pela relevância do tema da *intersubjetividade* na obra deste autor; JAMESON, Frederic Jameson, *Marxismo e Forma*: esse texto discute a relação entre a “*Crítica*” e as obras anteriores de Sartre, considerando suas implicações literárias, principalmente no tocante ao marxismo; talvez, este seja o melhor estudo sobre o conjunto da “*Crítica*”; István Mészáros, *A obra de Sartre*: o estudo desse autor, apesar de discutir de forma crítica e inovadora o tema da liberdade, restringe-se à abordagem sobre o “*O Ser e o Nada*”; Hélène Védrine, *As filosofias da história*: a obra aborda a filosofia da história presente na “*Crítica*” e, ao mesmo tempo, procura resgatar sua relevância para a concepção dialética da história e para as ciências sociais, a partir da filosofia da história. São de importância, ainda, os textos de Camila Salles Gonçalves: *Desilusão e História na Psicanálise de Jean-Paul Sartre*, um rigoroso estudo sobre a filosofia de Sartre e a psicanálise, texto inevitável para quem quer compreender a relação da obra sartriana com a

* É importante notar os autores que podem ser considerados como de uma “esquerda não-comunista” como Alain Touraine, Pierre Bourdieu e Jurgen Habermas, que colocam suas investigações filosóficas no âmbito da *intersubjetividade* e todos, *mutatis mutandis*, admitem receber influência de Sartre, pelo menos em certa fase da produção desses autores.

temática da história e invenção freudiana; como o livro de Luís Antônio Contador Romano: *A Passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960*, onde encontramos uma minuciosa pesquisa sobre a repercussão tanto a obra de Sartre e do existencialismo no Brasil, como a viagem de Sartre e de Simone de Beauvoir em nosso país.

II. CRÍTICA DA RAZÃO DIALÉTICA

2.1 SOBRE JEAN-PAUL SARTRE

Filósofo francês (1905-1980), Jean-Paul Sartre é o primeiro e, sem dúvida, um dos principais fenomenólogos e existencialistas franceses; o seu pensamento fortemente influenciado por Hegel, Husserl, Heidegger, Kierkegaard, Nietzsche e Marx, situa-se na linha do existencialismo ateu, para cujo desenvolvimento contribuiu através de uma obra monumental, não só de carácter filosófico, mas também de tipo narrativo e teatral; apesar das diversas influências recebidas, a sua filosofia mantém uma unidade coerente apoiada num núcleo de intuições originais expressas num estilo, por vezes denso, simultaneamente analítico e dialético.

De início, o pensamento de Sartre foi profunda e decisivamente marcado por uma reflexão em torno da fenomenologia husserliana; mas também, desde o começo, estiveram presentes Hegel, Kierkegaard e Heidegger, bem como o racionalismo e o voluntarismo cartesianos; mais tarde, o marxismo.

Os primeiros trabalhos de Sartre versaram sobre a psicologia fenomenológica; em *L'Imagination* (1936) rejeita as teorias clássicas da imagem; esta era entendida como uma percepção sem objeto; Sartre, na esteira fenomenológica, concebe a imagem como uma forma organizada da consciência; esta é, estruturalmente, intencional; a consciência imaginante envolve uma consciência não-tética de si mesma, isto é, dá-se a si mesma como pura espontaneidade que produz e conserva o objeto em imagem; visa aquilo que não é; as características fundamentais deste tipo de consciência são a espontaneidade, a liberdade e a negação: a imaginação é, por isso, uma atividade da consciência totalmente diferenciada da percepção. Em *L'Imaginaire* (1940), Sartre passa da fenomenologia da imagem, considerada em si mesma, a uma análise de vários fenômenos que se revestem de uma estrutura semelhante; nesta obra salienta-se sobremaneira a produção da imagem como revelação fundamental de uma absoluta liberdade; a consciência imaginante comporta uma dimensão constitutiva de irrealidade; a liberdade da consciência imaginante é a condição básica para que ponha o mundo como mundo; mas, quando o põe, nega-o, a imagem constitui-se sobre este mundo assim negado. As condições que tornam possível a imaginação constituem a própria estrutura da consciência. Daí o interesse que Sartre dedicou à problemática da imaginação e do imaginário, concluindo que a consciência não está no meio do mundo como um objeto; é um ser-no-mundo que, por um lado, está em situação e, por outro, distancia-se dele, transcendendo-o. As noções basilares da filosofia de Sartre, explanadas sobretudo a partir de *L'Être et le Neant* (1943), nascem nesta reflexão em torno do imaginário; foi a partir da

análise da imagem que Sartre apreendeu a consciência como *nadificadora* do mundo. A imaginação é o modo que a consciência tem de transcender o mundo em que se situa; por isso, em rigor, não há imaginação, mas uma consciência que visa o real; não há imagens, mas um mundo imaginário; a contemplação estética é, para Sartre, um momento privilegiado em que a liberdade se dá como negação do mundo existente; para Sartre, só face ao imaginário e a negação do mundo existente que ele implica é que a contemplação tem sentido.

Consciência é uma das noções capitais do corpus teórico sartriano. A indagação sartriana do *ser* da consciência inicia-se com a assunção do caráter intencional da mesma consciência; toda a consciência é *consciência de*, a consciência é sempre consciência posicional; mas aquilo de que se tem consciência não está na consciência. Na relação de transcendência entre a consciência e o mundo não intervém, contudo, qualquer tipo de causalidade. A consciência é o poder de se distanciar daquilo que é: é a essência de todo o projeto; é aquilo que “é o que não é” e “não é o que é”; uma recíproca, simultânea, unitária e perpétua remissão. A negatividade está instalada no coração da consciência, constituindo o seu fundamento e o seu ser: é uma perpétua nadificação (neantização), uma dimensão de fuga, através da qual as coisas, em si massivas e opacas, vêm a si mesmas segundo o modo de não ser; o *cogito*, enquanto núcleo central da consciência, conduz ao ser-em-si, como objeto da mesma consciência, enquanto para-si. Existe uma oposição radical entre o em-si e o para-si; o em-si é massivo, opaco, plenamente ser, é o que é; o para-si é descompressão de ser, neantização, não-ser; é totalmente relação, surgindo como resultado da negatização do em-si; está orientado para o em-si; surgindo como evasão relativamente àquilo que é, o para-si é nada; a consciência comporta, assim, uma dimensão constitutiva de irrealidade e, por conseguinte, de liberdade. O aparecimento do para-si é um acontecimento absoluto que procura o em-si para se fundar a si mesmo, por forma a superar a sua contingência original. Em ordem a esta superação, a consciência é

essencialmente negadora do em-si, na medida em que se encontra revestida da característica ontológica de ser o seu próprio nada, conseguindo, com a sua presença, transcender o sem-sentido da massividade do em-si. A consciência, para ser aquilo que é, tem necessariamente de ser outra coisa distinta dela; mas, não existe uma dualidade entre a consciência e o objeto, no sentido de que a consciência seja uma entidade que se dirige para outra entidade; pelo contrário, a consciência *não é e só é* algo, na medida em que se torna no objeto. Porque a consciência não coincide consigo mesma, numa adequação plena, constitui infração do princípio de identidade. A consciência não é um absoluto substancial. Em *La transcendance de l'Ego* (1936-1937), Sartre demonstra, inclusive, que o papel de um *Eu*, como pólo unificador das vivências e constitutivo de um campo transcendental, é não só desnecessário mas até nocivo. O centro de todo o processo filosófico sartriano reside naquilo a que Sartre chama a *prova ontológica*: a consciência nasce trazida por um ser que não é ela. A consciência não pode fazer com que haja ser, mas, porque há ser, a consciência funda-se, enquanto consciência de si e do ser. É a consciência, como ser livre, que, através do seu poder de neantização (nadificação), permite, mediante a introdução da separação, pelo nada, na massa amorfa do em-si, conferir um sentido às coisas, fazendo delas um mundo; o nada é um fruto condensado da negação ativa. Longe de nos fazer duvidar das coisas, a consciência assegura-nos da sua existência, uma vez que ela se constitui através da negação delas. A liberdade é, para Sartre, uma perpétua fuga ao ser, uma nadificação do ser, um pôr-se à distância dele mesmo; a liberdade não é uma característica acrescentada ao ser, mas é o próprio ser do para-si.

A liberdade é, assim, uma noção basilar no percurso filosófico de Sartre; todo o seu projeto foi orientado pela construção de uma filosofia da liberdade; da ontologia à ética, da ética à política, perpassa um motivo contínuo: somos livres, devemos *fazer-nos* livres. A liberdade é, desde o início, reivindicada por Sartre contra a natureza: não existe natureza humana; nós

somos aquilo em que, pelo exercício da liberdade, nos tornamos. A nossa definição como indivíduos situa-se no futuro. A liberdade, como a sua abertura simultânea sobre futuro, é o aspecto mais otimista do pensamento sartriano; a liberdade é um dado insondável, uma possibilidade projetada na produtividade. O homem livre é radicalmente contingente; mas, através do *projeto*, o homem espera o dado em direção a um fim; o mundo deixa de ser contingente para se converter em necessário. O oposto do projeto é a recusa; o projeto apresenta o fim como concreto; a recusa apresenta-o como impraticável; a recusa passiva pode desembocar na arte; a recusa ativa na violência. A liberdade interioriza o exterior e exterioriza o interior; como negatividade produtiva, a liberdade aniquila o seu passado e a sua circunstância mundana para se projetar no futuro. Porque a liberdade é um abismo de possibilidades e de angústia, o homem está condenado a definir-se através de uma relação à contingência das coisas e à sua própria facticidade: o homem faz-se mergulhando continuamente num projeto de ser para se encontrar para além do em-si, através de um compromisso perante si e perante os outros; faz-se o que projeta ser; entre os outros homens, num mundo onde não há lugar para Deus; só o homem existe. À escolha inscreve-se o acontecimento arquetípico a partir do qual o homem se torna *práxis*. Mas a apreensão reflexiva da liberdade angustia-o; todavia, só assim assume a sua condição humana. O homem de má-fé oculta a sua liberdade, renuncia a existir como consciência; pretende fugir daquilo de que não se pode fugir. Existir é escolher, em cada instante, sem poder inventar escusas; a liquidação total da má-fé deriva de uma permanente luta a partir da angústia. Neste contexto, a ética fica configurada a uma ética da arbitrariedade e da ambigüidade, desprovida de base de fundamentação, na dependência da ambigüidade da ontologia, ainda que Sartre repita que “não há liberdade senão em situação” e que “não há situação senão pela liberdade”, pois “a liberdade não poderia ser verdadeiramente livre senão constituindo a facticidade como sua própria restrição”. A liberdade é, assim, “total e finita, o que não significa que *não tenha limites*, mas que *nunca os encontra*”. A liberdade, mais do que

uma libertação, é uma verdadeira “condenação”, uma vez que o homem anseia alcançar a suprema síntese divina “*em-si – para-si*”, síntese sem conflito, que jamais alcançará. Este projeto de ser Deus lança o homem no mundo, abandonado à neantização permanente da consciência, que o provoca a uma *práxis* realizadora. O homem é, assim, definido como “uma paixão inútil”, ficando salva, contudo, a responsabilidade individual, podendo até dizer-se que esta é inclusivamente maior, perante a negação de Deus.

A teoria da negatividade da consciência não é senão uma das perspectivas do pensamento de Sartre. A consciência é também corporal; se é verdade que o homem é matéria pelo seu corpo, não é menos verdade que este corpo não é senão afirmação da consciência ou modo de ser da consciência. O para-si, não tendo ser em si mesmo, não pode existir senão como negatividade de uma facticidade; esta facticidade, inseparável de um projeto que define a situação, é o corpo próprio; por outro lado, o para-si é temporalidade, a temporalidade é o modo de ser unitário de um ser que está perpetuamente à distância de si: é uma intra-estrutura do ser que é a sua própria neantização; o para-si é o ser que se constitui sob a forma diaspórica da temporalidade. Mas o ser-para-si é também estruturalmente ser-para-outro, outro é o “mediador indispensável entre mim e mim mesmo”; precisamos do outro para penetrar plenamente em todas as estruturas do nosso ser; o outro é a minha transcendência transcendida. A realidade humana é simultaneamente ser-para-si e ser-para-outro; a alteridade apresenta-se, assim, como determinação ontológica da existência enquanto totalidade.

O encontro com o outro é um acontecimento fundamental para a consciência; esse encontro remete-me à relação original entre a minha consciência e a do outro; no mundo percebido, que constitui o campo de ação da consciência, surge um *não-eu-não-objeto* que me olha. A partir daí não posso considerar-me um soberano absoluto; o olhar do outro me vê como eu nunca me posso ver: como objeto. O olhar de outrem me escraviza ao retirar-

me da minha transcendência. O olhar exerce uma função coisificadora, faz do para-si um em-si. A existência do outro é, essencialmente, a perda de posse de meu mundo: passo pelo outro para chegar à plenitude do ser, significando esta mesma plenitude a perda do meu mundo. A minha reação espontânea será querer recuperar aquilo que perdi, procurando o desaparecimento do outro, tenderei igualmente a conservá-lo. Por isso, “o conflito é o sentido original do ser-para-outro”.

O conflito, como resposta ao fracasso das relações intersubjetivas, manifesta-se primordialmente na *práxis* humana; esta é definida pelo trabalho; o trabalho não pode existir senão como totalização e contradição superada; através do trabalho, o homem é subsumido num movimento dialético através do qual a interioridade do sujeito entra em contato com o mundo externo. A *práxis*, ao atuar sobre a matéria, objetiva-se, constituindo um objeto humano, que, por sua vez, se torna matéria trabalhada; o trabalho é um fator interno à História, exigindo que o homem se faça quase-objeto, inércia. A relação com a matéria funda, assim, as relações intersubjetivas. Na *Critique de la Raison Dialectique* (tomo I, 1960; tomo II, 1985), Sartre procura a determinação das condições e das estruturas invariáveis da dialética histórica. Esta dialética configura-se como uma atividade totalizadora a partir do prático-inerte. Pretendendo reconstruir o movimento concreto da História, Sartre faz inteiramente sua a interpretação do materialismo histórico. A razão dialética traça uma racionalidade própria, permitindo integrar o real na sua totalidade; a realização deste objetivo mostra a inteligibilidade da História enquanto dialética histórica fundada na livre *práxis* humana. A experiência crítica visa à inteligibilidade do movimento histórico no interior do qual os diferentes conjuntos se definem pelos seus conflitos; a partir das estruturas sincrônicas e das suas contradições, procura a inteligibilidade diacrônica das formações históricas, a ordem dos seus condicionamentos, a razão da sua irreversibilidade; embora as totalizações sejam sincrônicas, a temporalidade envolve, como determinação essencial, a

práxis-processo; a História apela à temporalidade como a consciência à facticidade.

Sartre esforça-se por descobrir métodos relacionados simultaneamente com a Sociologia, com a Psicanálise e com a Antropologia, que lhe fornecerão os instrumentos necessários para melhor abordar os problemas do ser humano; entre eles, adere ao método progressivo-regressivo e analítico-sintético.

A razão dialética permite compreender a vida humana, mas se depara com dois limites da inteligibilidade: a fato da escassez e a inevitabilidade da inércia. Toda a inteligibilidade, no meio da escassez, vem ao homem, segundo Sartre, através da “inelutável mediação da matéria”. A escassez é a noção fundamental sobre a qual Sartre constitui as relações humanas de reciprocidade na *práxis* dialética; na escassez, cada homem é ameaça para o outro: a alienação, a violência e a ética surgem, num primeiro momento, associadas ao fato contingente da escassez e da dialética antagonista por ela provocada: o primeiro movimento da ética é a constituição do mal radical; o mal é o outro, no contexto da escassez.

À primeira vista, a filosofia de Sartre apresenta uma variedade de imagens e de contradições. O Sartre fenomenólogo aparece sob os traços do existencialismo; no mesmo movimento de pensamento, o realismo e o idealismo se transformam em luta, como a fenomenologia e o construtivismo lógico, ou, ainda, o individualismo e o coletivismo. No entanto, a obra de Sartre segue uma trajetória teórico-conceitual que sugere uma coerência de pensamento no transcurso de seu desenvolvimento.

Um percurso por algumas obras desse eminente autor poderá ajudar a compreender a longa gênese do pensamento sartriano, o que revelará a influência de várias correntes filosóficas.

No transcurso dessa gênese, é possível depreender a teoria da *práxis* e da *razão dialética* que são importantes para a teoria social contida na filosofia sartriana e que influenciará na nossa abordagem da educação.

2.2 O MOMENTO DE LA TRANSCENDANCE DE L'EGO. A limitação da filosofia husserliana ao problema da liberdade e a crítica a Husserl resultante dessa limitação

*La Transcendance de l'ego*¹ (obra publicada em 1936), pode ser considerado como o primeiro momento husserliano de Sartre. Neste livro, encontramos as primeiras exposições lógico-sistemáticas do que poderíamos chamar de *sistema sartriano*.

La Trancendance de l'ego constrói uma crítica do conceito husserliano de “Eu transcendental” como é desenvolvido sobretudo nas *Idées I*² e nas *Méditations cartésiennes*³. Esta crítica decorre da convicção de Sartre de que a consciência é livre e independente. E a crítica é a tentativa de dar a esta convicção uma forma teórica pela radicalização das teses de Husserl.

Como a doutrina husserliana do “Eu transcendental” se torna contraditória às intenções de Sartre? Uma vez que a tese de Husserl segundo a qual a consciência é absoluta e independente vai ao encontro dos anseios sartrianos deste momento que tratamos.

Sabe-se que o termo husserliano de “subjetividade transcendental” não é unívoco e que, em consequência, a noção de absoluto da consciência comporta várias significações. Exporemos algumas:

¹ *La Transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique*. Introdução, notas e apêndices por Sylvie Le bon. Paris : Vrin, 1978.

² HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre I, Introdução générale à la phénoménologie pure. Trad. P. Ricouer. Paris : Galimard, 1950, Bibliothèque de philosophie.

³ HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*. Introduction à la phénoménologie. Trad. G. Peiffer et E. Levinas. Paris : Vrin, 1980.

a) O absoluto vem ao sujeito, antes de tudo, enquanto sujeito prático, na medida em que, na “epochê transcendental”, ele se verifica independente de todos seus prejuízos, de todas suas opiniões preformadas.

b) Por conseguinte, o “sujeito transcendental” é absoluto enquanto sujeito teórico, na medida onde ele aparece como intencionalidade e origem de todos os sentidos. Ele deve, para evitar um *regressus in infinitum*, ser determinado como entidade última que não depende mais de uma constituição ulterior. É este o sentido em que ele é absoluto.

c) Como consequência, Husserl determina o “sujeito transcendental” – compreendendo-o como objeto de uma experiência absoluta e indubitável, e ele exclui a possibilidade de sua não existência – como entidade ontológica absoluta.

d) Husserl atribui uma gênese ao campo da *experiência transcendental do eu*: na trajetória de sua constituição, o *sujeito transcendental* adquire certas *propriedades*. Da gênese das propriedades brota uma outra característica do absoluto quando o compreendemos como independente de todo vivido que vise às propriedades. Esta concepção coincide com o teorema husserliano da “transcendência na imanência”, no qual se exprime a virada monadológica do pensamento de Husserl.

Encontramos um obstáculo nesta última acepção. A concepção husserliana de “propriedades” que, enquanto disposições não influenciáveis determinam os atos da consciência e que, enquanto entidades não constituídas, estão subtraídas em princípio à *epochê*. Para Sartre, esta acepção não apenas restringe a liberdade humana, mas a suprime.

Husserl não consegue conciliar os diversos aspectos da *subjetividade transcendental*. As dificuldades e as contradições sistemáticas que resultam serão objeto da crítica sartriana. Sartre combate o conjunto conceitual dos

aspectos acima mencionados através de uma única noção e ele põe em evidência a necessidade de uma distinção entre a noção de “consciência transcendental” e de “Eu”. Segundo a concepção sartriana, o Eu possui o atributo de entidade concreta mas não de absoluto, ainda que a consciência transcendental conserve sua condição de absoluta; no entanto, perde seu caráter concreto. É nessa perspectiva que Sartre vai desenvolver os aspectos essenciais da diferenciação entre “*cogito*” e “*cogito pré-reflexivo*” que será elaborado em *L'Être et l'Ênéant*.

Portanto, Sartre designa a “consciência transcendental” como uma “fonte absoluta da existência” (Sartre, 1978a: 87) que, em uma perpétua criação *ex nihilo*, produz seus objetos e, por conseguinte, tudo que existe. Enquanto absoluta, ela cria o EU assim como o mundo.

A relação que esta posição comporta com o idealismo neokantiano é muito próxima. Assim, o questionamento especificamente lógico desta filosofia é substituído por um questionamento ontológico: não se busca os princípios absolutos da validade teórica, mas os princípios absolutos da existência; portanto as duas filosofias têm em comum a radicalidade na pesquisa dos fundamentos últimos. As duas comportam, em muitos aspectos, uma teoria do sujeito sem sujeito: “Esta consciência absoluta [...] não possui sujeito”. (Sartre, 1978a:87). O sujeito (concreto) sucumbe aos seus condicionamentos. O *sujeito transcendental* está despojado de toda característica concreta. A “consciência transcendental” sartriana não possui ser. “É um nada, pois todos os objetos estão [...] fora dele (do campo transcendental)...” (Sartre, 1978a:74). Na consciência não se encontra nenhum sujeito, nem o psicológico, que é um transcendente para a consciência; nem o sujeito transcendental, que é uma construção elaborada pelo sujeito psíquico. É a partir de si mesma que a consciência se determina, recusando, desta forma, toda perspectiva de definição a partir de uma realidade ou de uma substância. Ela é um nada, pura existência. Não é o mundo que entra na consciência, não é um processo de

assimilação de uma exterioridade por uma interioridade, mas, no processo de conhecimento, a consciência é presença no mundo e se define por negar-se a ser substância.

Como intenção até o mundo, a consciência é existência, e existir, para Sartre, é projetar-se na possibilidade de adquirir ser, na realização de um projeto a partir do qual se construa o mundo como objeto de todas as intenções e significações.

Esta existência equivale à liberdade pura, ou seja, ao poder de autodeterminação. A liberdade não é qualidade da consciência, mas é a existência anterior a toda determinação.

À época de *La Transcendance de l'ego*, Sartre não estava ciente do idealismo desta posição. Esta posição não lhe permitia nenhuma teoria do mundo concreto e do homem concreto, uma circunstância que põe, igualmente, o fracasso do criticismo alemão. As propriedades concretas do mundo e dos homens ficam incompreensíveis se elas são pensadas como assentadas por uma consciência absoluta, vazia de todo conteúdo e não susceptível de ser qualificada.

No entanto, Sartre está convencido de ter, em *La Transcendance de l'ego*, superado o idealismo, como o solipsismo, e de ter lançado as bases de uma filosofia realista. Suas convicções e suas intenções a este respeito aparecem em algumas notas que ele apresenta na conclusão.

Ele rejeita rigorosamente um idealismo que “escureça a realidade efetiva no turbilhão das representações” (Sartre, 1978a:85). Por conseguinte, Sartre se declara solidário das intenções fundamentais do materialismo histórico que ele qualifica “fecunda hipótese de trabalho”. E, ao mesmo tempo, recusa o que chama de “materialismo metafísico”. Sartre põe, neste momento, o tema do valor e da ética, que transpassarão o desenvolvimento de sua

filosofia. Portanto, afirma que “não é necessário [...] que o objeto preceda o sujeito para que os pseudos-valores espirituais se dissipem e para que a moral encontre suas bases na realidade” (Sartre, 1978a, 86).

Neste momento de *La Trascendance de l'ego*, Sartre percebe que existe uma divergência grave entre suas intenções fundamentais e sua elaboração lógica, o que o levará a um novo exame de sua posição teórica.

A elaboração de *L'être et le néant* (1943), apresentará uma nova concepção da relação entre a “consciência transcendental” e o “Eu concreto”. Não obstante, existe um caminho que vai de *La Trascendance de l'ego* e *L'être et le néant*, remetendo-nos a *L'imagination* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), *L'imaginaire* (1940).

2.3. O MOMENTO DE *L'ÊTRE ET LE NÉANT*

2.3.1 Antinomia ontológica fundamental

Depreendemos do que foi posto anteriormente que com a elaboração de *L'être et le néant*⁴, aparece uma determinação radicalmente nova do aporte sistemático das entidades essenciais que são a consciência, o Eu e o mundo.

Nesta nova fase, Sartre busca conciliar suas idéias anteriores com suas novas convicções. Resultando, de quando em vez, numa gama de contradições, como também em um novo esquema de pensamento que vai longe em seu plano teórico.

Nesse segundo momento, o importante é conciliar o conceito de consciência desenvolvido em *La Transcendance de l'ego* com a idéia de liberdade, e a busca de Sartre por uma filosofia realista.

O primeiro passo na direção do que Sartre pretende como filosofia realista é uma crítica ao idealismo, que passa pela crítica de Husserl. Entretanto, Husserl aparece como aquele que ultrapassou o idealismo na medida em que afirma a prioridade e independência da *consciência* em relação ao pensamento (EN: 24).

Existe uma única entidade – a saber, a consciência transcendental – que tem o privilégio dessas duas características: “... até agora escapamos ao idealismo: para este, o ser é medido pelo conhecimento...” (EN: 24). A redução transcendental põe luz ao ser absoluto da consciência, devolve no mesmo golpe a realidade ao mundo. A promessa que fez Husserl de devolver ao

⁴ *L'être et le Néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris : Gallimard, 1957. (Adiante será citado como EN).

mundo a realidade enquanto absolutamente fundada após a realização da redução, não é tênue, e Sartre não deixa de lhe censurar: “Nós tiramos do fenômeno o seu ser para entregá-lo à consciência, esperando que ela o restituísse depois” (EN: 24). A questão de saber se é possível ultrapassar este resíduo idealista na filosofia de Husserl conservando o ponto de partida no *cogito* constitui o início da pesquisa em *L'être et le néant*.

Sartre aponta duas possibilidades de interpretar o pensamento de Husserl: “ou bem [...] a consciência é constitutiva do ser de seu objeto, ou bem [...] a consciência [...] é relação a um ser transcendente” (EN: 27).

A primeira possibilidade (precisamente aquela que *La Transcendance de l'ego* apresenta como a concepção husserliana conseqüente) aparece agora como inaceitável. Não apenas conduz ao solipsismo, mas ela comporta também um errado conceito de transcendência.

Desde então, a reflexão de Sartre se concentra sobre a segunda possibilidade. Aquela que se relaciona à “prova ontológica”, que Sartre formula na introdução de *L'être et le néant*. Ele enseja uma abordagem do ser em si do objeto, ou, nos termos de Sartre, da “transfenomenalidade do fenômeno”.

Sartre põe em evidência este “ser transfenomenal” do fenômeno em duas etapas. A primeira parte da concepção husserliana do fenômeno como um ser relativo à consciência. Sartre tenta reduzir essa concepção ao absurdo. Neste sentido, ele formula uma prova apagógica que implica em mostrar que não se pode demonstrar sem contradições um fenômeno tendo a fundação de seu ser na consciência, e que em seqüência, ele demonstra um fundamento do ser do fenômeno fora da consciência. A argumentação negligencia o conceito husserliano de intencionalidade e não tem sentido se admitirmos, no sentido do realismo que ela deveria demonstrar, o ser em si do fenômeno.

No conjunto da doutrina husserliana, não se põe em questão o ser do fenômeno independente de seu ser constituído pela consciência transcendental. Se interpretarmos ontologicamente a doutrina husserliana, é apenas a consciência transcendental que possui um ser real no sentido sartriano, portanto, que o fenômeno é, enquanto que simples sentido constituído, um nada (*néant*) de ser.

Esta concepção, por si, é perfeitamente coerente. Portanto, quando se introduz sub-repticiamente, como o faz efetivamente Sartre, o conceito de transcendência no pensamento de Husserl, este pensamento torna-se estranho. Se nos ativermos rigorosamente ao sistema de Husserl, a argumentação de Sartre neste primeiro momento não vai além de contestar que Husserl apenas atribui à transcendência o sentido que a constitui; a argumentação, conseqüentemente, não atinge sua finalidade sob este primeiro momento.

O resultado dessa argumentação é entretanto, e dentro de seus limites, o ponto de partida de uma segunda argumentação mais sutil (EN: 27-29). Sartre começa por lembrar que a argumentação tem fornecido em relação ao ser do fenômeno, a perspectiva de que *o ser do fenômeno se revela não-ser* (EN: 28). Ele é, no sentido puro, dependente de uma consciência e, fora desta relação, um nada.

Esta posição não tem nada de estranha, uma vez que o ser da consciência, ele mesmo, não está posto em questão. Husserl não tinha razão em pôr a dúvida, pois o ser da consciência triunfou ante a dúvida radical, como este que é absolutamente subtraído à dúvida.

Sartre, por outro lado, põe em questão este ser procedendo ao exame crítico da substancialidade da consciência. A substancialidade não pode pertencer à consciência se ela pode existir independente de seu objeto. Os meios próprios a Husserl não são suficientes para provar tal independência, porque a introdução dessa independência suprime a intencionalidade e, por

consequente, a estrutura fundamental da consciência. Mas a prova da não-substancialidade da consciência não traz vantagem possível se ficarmos nos meios utilizados por Husserl.

Sartre pode, todavia, recorrer, neste empreendimento, à correção que tinha apontado em *La Transcendance de l'ego*, ao conceito husserliano de consciência. Esta correção estabelecia que o ser da consciência não é apreensível como objeto por uma reflexão transcendental, porque tal reflexão a pressupõe necessariamente como sua condição.

Como condição da reflexão, enquanto “cogito pré-reflexivo”, este ser da consciência é condição pela qual o objeto aparece à consciência sem ser a consciência uma entidade característica do objeto. A consciência se revela, dessa forma, ser o vazio absoluto. Este é o resultado de *La Transcendance de l'Ego*, que serve a Sartre em *L'Être et le Néant* como fundação para a prova da não-substancialidade e da dependência da consciência.

Por exemplo, se pormos uma consciência sem objeto, ou seja, um cogito pré-reflexivo isolado, esta deve, enquanto absolutamente vazia, se dissolver em nada (néant). A consciência pura se revela assim como um absoluto não-substancial.

Por esta argumentação, confirma-se a estrita correlação da consciência e do objeto (sem consciência não há objeto, sem objeto não há consciência). Esta argumentação não vai muito longe. No entanto, Sartre consegue tirar uma conclusão ontológica utilizando como premissa suplementar o resultado da primeira prova. De acordo com o conceito sartriano de ser, é conveniente que os membros da correlação possuam um fundamento de ser, ao menos, de um dos dois lados. O ser da consciência não pode fornecer este fundamento, pois este é o resultado da análise do cogito pré-reflexivo. Mas, se ficarmos na posição husserliana, o lado do objeto não contará nesta perspectiva: a correlação se fundará no nada.

Sartre realiza sua “prova ontológica” não diretamente da análise do ser do fenômeno, mas indiretamente da análise do ser da consciência que ele determina, para além de Husserl, como o vazio absoluto.

Esta forma de resposta à questão de saber se existe um ser-em-si é surpreendente. Pois permite a Sartre reunir os teoremas inconciliáveis e de conciliar sua posição anterior com a nova. Assim, Sartre tira sua prova precisamente de uma análise da entidade que estava na concepção anterior (aquela de Husserl e aquela de *La Transcendance de l'Ego*) e fundamento da relatividade dos fenômenos. Ou seja, da “consciência transcendental”. Estas são as correlações que *La Transcendance de l'Ego* haviam apontado ao conceito husserliano e segundo os quais a “consciência transcendental” tinha sido determinada não mais como substância mas como vazio absoluto, como nada. Desta maneira, a posição de *La Transcendance de l'Ego* aparece como a base das concepções de *L'Être et le Néant*.

Compreende-se, assim, o significado que o conceito de nada (néant) tem para a ontologia de Sartre. Da determinação da consciência como nada depende toda a abordagem, como se propõe aqui. A solução do problema do ser-em-si, como também a solução do problema da liberdade. Na medida em que a introdução de *L'Être et le Néant* não comporta ainda as análises que concernem este último ponto devemos considerar a “prova ontológica” como provisória.

Mesmo se concordarmos com Sartre sobre a validade da prova ontológica, o problema fundamental da ontologia não está resolvido. Porque, de agora em diante, põe-se a questão de saber como a consciência pode manter uma relação com o ser transcendente, ou seja, o ser do fenômeno. Aparece em primeiro lugar o problema da possibilidade de conhecer o ser transcendente. Uma solução proposta pelo realismo crítico, caracterizado por uma determinação transcassual do sujeito pelo objeto, e que julga imediatamente, por

Sartre, como incompatível com seu conceito de consciência. Contudo, a impossibilidade da solução realista do problema da consciência nos reconduz inevitavelmente ao “idealismo transcendental” de Husserl. Neste plano, Sartre reconhece plenamente a legitimidade da argumentação husserliana.

Sartre se encontra, desde logo, confrontado com uma antinomia ontológica fundamental da qual a solução se transforma no principal objeto de pesquisa de *L'Être et l'Ê Néant*. As duas teses antinômicas são confrontadas por Sartre como soluções “realistas” e “idealistas”; ambas possuem legitimidade, onde a solução está “para além do idealismo e do realismo” (EN: 31).

2.3.2 Relação entre Sartre e Heidegger quanto à ontologia do sujeito

Numa outra perspectiva, existem duas maneiras de pôr a insatisfação de Sartre diante das teorias de Husserl:

a) Sartre buscava estabelecer uma filosofia do homem concreto em sua práxis cotidiana. Contudo, para Sartre, a filosofia de Husserl apenas tratava de um sujeito teórico no nível abstrato.

b) Sartre argumentava que o sujeito concreto é caracterizado por uma contingência intransponível. Não obstante, a contingência não desempenhe um papel importante no sistema de Husserl.

É com relação a estes dois problemas que Sartre se apegou à teoria do primeiro Heidegger⁵.

A análise existencial de Heidegger proporcionou uma primeira resposta à questão que Sartre havia posto como consequência de sua crítica a Husserl (Saber como ele determinou o sujeito concreto se este devia, enquanto finito e condicionado, possuir no entanto a liberdade e o absoluto). As categorias nas quais Heidegger pensa o sujeito concreto se caracterizam por uma dupla determinação que é exprimir a implicação recíproca de dois momentos importantes da realidade humana: a liberdade e a finitude (absoluto e condicionamento).

Sartre aponta que Heidegger progride em relação a Husserl nos seguintes aspectos:

- a) o sujeito não é mais fundamento absoluto da constituição dos fenômenos mundanos. O sujeito é determinado por seu ser-no-mundo;
- b) É por sua conduta cotidiana que o sujeito torna-se objeto de análise filosófica. Isto significa que as análises estruturais de Heidegger buscam entender o sujeito não mais enquanto sujeito teórico ou prático, mas sobre um plano mais original de seu ser enquanto lançado no mundo, ou seja, uma nova compreensão da estrutura concreta, global do homem.

Sartre está influenciado por Heidegger na pesquisa de uma nova teoria da subjetividade concreta. A concepção de estrutura global e unitária do homem e os teoremas concernentes à liberdade e ao projeto, inspiram a concepção sobre o sujeito e sobre o valor.

⁵ De acordo com relato na (CRD 1: 34), Sartre havia lido *Ser e Tempo* em Berlim, em 1933. Sobre a recepção de Heidegger, cf. RENAULT, A. *Sartre: le dernier philosophe*. Paris: Grasset, 1993, 29-44.

A objetividade das descrições da conduta do sujeito é garantia da iluminação do ser em si da consciência e pela possibilidade de seu entendimento adequado pela reflexão. Na medida onde a introdução de *L'Être et le Néant* busca fundar uma fundamentação não fundacionista, para além de Husserl, de uma ontologia do sujeito.

A introdução ao *L'Être et le Néant* contém a tentativa de provar o ser em si gnosiológico dos fenômenos mundanos. Sartre está, entretanto, fortemente inclinado a ver nesta prova uma justificação teórica da ontologia análoga à prova do ser-em-si da consciência. Um tal procedimento não poderia levar além de uma fundação indireta; isto é, um apelo às ciências particulares para os diversos campos de fenômenos; justificaria ao mesmo tempo uma ontologia que explorasse os resultados destas ciências pela construção de uma ontologia do mundo real. Acontece que uma filosofia realista deste gênero não corresponde às intenções de Sartre.

A introdução de um princípio fundador do ser fora da consciência conduz, neste caso, a uma ontologia dualista, que distingue dois tipos de ser: a) uma entidade onticamente fundadora, mas não transcendental (*En-soi*) e b) uma entidade transcendental onticamente fundada (*Pour-soi*). Transcendental, aqui, é uma entidade que preenche uma função de princípio na relação intencional do sujeito ao objeto.

A introdução de um novo conceito de ser e o dualismo ontológico que resulta desse conceito são os dois primeiros pontos pelos quais Sartre vai além da teoria heideggeriana. Enquanto Heidegger tenta elucidar o sentido do ser através da análise existencial do ser que tem o privilégio de compreender seu próprio ser, Sartre se esforça por estabelecer inicialmente o ser dos fenômenos, para poder, em seguida, desenvolver uma teoria válida da existência humana.

2.3.3 Concepção dialética do sujeito

Sartre é um herdeiro da “*Fenomenologia do Espírito*”, de Hegel. Todo o *L'Être et le Néant* recebe influência hegeliana, mas através das lições de Kojève⁶ sobre Hegel. E a obra hegeliana que marca a *démarche* de Sartre é precisamente a *Fenomenologia*.

Nesta perspectiva, o acolhimento do pensamento hegeliano, como o de Husserl e o de Heidegger, aparece sobre uma crítica. O objeto desta crítica vai ser o “panlogismo” de Hegel: o mundo é inteiramente cognoscível pelo saber humano, em decorrência da organização intrinsecamente racional da realidade objetiva. Que não é mais compatível com uma ontologia, como a de Sartre, que parte de uma entidade absolutamente não lógica (En-soi).

É enquanto *método* que a dialética hegeliana será fecunda para a ontologia de Sartre. Ela permitirá estabelecer uma conexão entre os teoremas que, como a teoria husserliana da consciência e a análise existencial de Heidegger, se movem sobre planos diferentes.

Este método influenciará particularmente a teoria sartriana do valor. Com a ajuda da dialética hegeliana, Sartre conseguirá interpretar a “compreensão pré-ontológica do ser” e o “projeto lançado no mundo” de Heidegger como “negação da negação” e releer a estrutura da consciência que se revela nesta perspectiva de ser simples negação do ser. O valor é originalmente negação (do ser do sujeito), e simultaneamente a negação desta negação enquanto projeto de um ideal positivo deste sujeito. Então, a dialética hegeliana resolve o problema de uma mediação do absoluto e do concreto, da liberdade e da facticidade. O valor é esta entidade na qual estes momentos contraditórios da estrutura do sujeito são ultrapassados e conservados

dialeticamente. Mas o valor tem uma importância central na questão da relação do sujeito ao mundo, na medida onde o valor não opera somente uma mediação do sujeito com ele mesmo, mas também com o mundo.

Uma das características do discurso filosófico da modernidade é a busca da fundamentação da filosofia do sujeito (seria até melhor dizer que, na modernidade, existem filosofias do sujeito). Esta fundamentação inicia-se com a filosofia cartesiana, *mutatis mutandis*, essas filosofias admitirão a noção da liberdade como autodeterminação de si mesma, isto é, do sujeito. A premência dessa interpretação estará presente na antropologia iluminista, principalmente nas obras de Kant e Hegel: no primeiro, a partir das atribuições do sujeito transcendental que atinge sua autonomia pela razão e pela vigilância dos imperativos categóricos, e no segundo, pela interpretação da passagem da consciência em si para a consciência de si, seguida da consciência para si, através da dialética do senhor e do escravo como abordagem da cultura, onde o homem cria seu itinerário ontológico, antropológico e ético, em busca do saber absoluto.

Mesmo que o *cogito*, entendido como fundamento da liberdade que se quer certeza de si mesma, tenha primazia metafísica, a trajetória dessa abordagem da liberdade, que perpassa toda a modernidade, insere a historicidade como traço essencial do homem. Ora a realização ôntico-ontológica do homem passa a ter dimensão histórica, o que não quer dizer que a compreensão da história como âmbito de realização humana seja uma concepção homogênea para toda a modernidade, pois, já em Descartes, a realização da liberdade se dá numa perspectiva meta-histórica.

⁶ KOJÉVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. São Paulo: Contraponto, 2002.

Situando a temática no século dezenove e deixando atrás autores importantes, mas que não podem ser abordados com mais detalhes, encontramos Hegel.

Com Hegel, aparecerá uma análise do desenvolvimento da razão no ocidente, onde as determinações do ser realizam-se num movimento de suprassunções - *Aufheben* - que leva à realização do sujeito efetivo, para melhor dizer, uma realização que se dá através da história com toda sua racionalidade e realidade. Na verdade é a consagração do homem burguês, do homem que se reconhece como agente histórico e onde a história já não é mais pensada como um desenvolvimento unitário, linear, pré-determinada teleológica e escatologicamente, isto está explícito em Hegel.

E, para esclarecer melhor, é interessante notar que a filosofia no século XIX tem, na filosofia hegeliana e a partir de sua teoria do desejo (*Begierde, Wunsch*), uma contribuição importante para a compreensão da dialética tanto quanto para as contribuições que virão posteriormente de outros filósofos na elaboração contemporânea da liberdade e da crítica da modernidade. Neste caso, Sartre é um herdeiro da filosofia hegeliana.

Começando, no caso de Hegel, em que ação e trabalho são negações do ser em-si e que essa negação do em-si gera o processo da consciência de si ou da autoconsciência, pois para Hegel, o que motiva o processo de negação do em-si direcionando a *consciência sensível* para a *consciência de si*, é o desejo (*Begierde, Wunsch*). O desejo é desejo de transformar o que é dado. O Eu do desejo é um nada, nada de algo, uma falta, uma ausência, um vazio, ávido de ser, de presença, de plenitude⁷. Pela ação -

⁷ É importante observar que, para Hegel, a consciência de si só é possível se o desejo recai não sobre um ser dado natural, mas sobre um não-ser. Assim, desejar é cobrir-se com este ser dado, é escravizar-se a ele. Desejar o não-ser é libertar-se do Ser, realizar a própria autonomia. Para o ser humano o desejo deve estar fora do natural, isto é, deve recair sobre outro desejo, sobre outro vazio, ávido de ser, pois o desejo é a presença da ausência de uma realidade. Para

pois o homem é ação negadora que transforma o ser dado e que se transforma a si mesmo transformando esse ser -, o desejo quer suprimir o que não tem relação, o que é alheio e estranho com o desejante. Portanto, para que haja consciência de si é necessário que haja no homem não somente contemplação, melhor dizer, revelação de ser, senão desejo negador e, conseqüentemente, ação transformadora do ser dado. Como conseqüência dessa negação, podemos dizer que é através dela que o homem não apenas opera sobre o mundo exterior mas também sobre si mesmo. Faz de si mesmo um objeto, a fim de trabalhar sobre objetos, faz de si mesmo inércia a fim de superar a inércia. Da mesma forma, podemos dizer que o processo educativo visa superar negações e contradições, ultrapassando o dado e estendendo as possibilidades humanas a um fim determinado, mantendo o fluxo entre exterioridade e interioridade.

Assim, realizar o desejo - o que nunca é possível plenamente - é buscar suprir uma carência, uma escassez ontológica do homem. A práxis individual, que deverá desembocar numa práxis coletiva, é a luta humana para supressumir essa escassez. E o desejo é sempre o desejo-de-outro-desejo ou o desejo-do-desejo-do-outro, ou seja, o desejo de ser reconhecido como sujeito.

Já não há mais espaço para reduzir a realidade a uma extensão do absoluto, simplesmente. Toda explicação da realidade que tinha como ponto de partida o absoluto, universal, inamovível, cai por terra, o que não quer dizer que tenha desaparecido. O importante a ser notado é que já não temos o absoluto apenas como único ponto de referência, e isso irá aparecer primeiramente na constituição das diversas ciências que hoje temos e que não deixarão de surgir.

que haja desejo humano é necessário que haja uma pluralidade de desejos. A condição da consciência de si é a existência de outra consciência de si
Ver: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992, v. I, p. 119 ss.

Hegel começa a desenvolver essa idéia. Ele mostra que essa nova racionalidade - uma racionalidade dialética, e isso é uma invenção de Hegel (sua grande invenção) - só é possível se a gente reconhecer que a nossa realidade, a realidade humana, essa realidade na qual o sujeito existe, está sempre *in fieri*, está se fazendo; e nós participamos do fazer-se dela. Essa realidade nunca pode ser considerada acabada; o inacabamento é parte dela. No entanto, esse inacabamento não quer dizer que tudo possa acontecer, aleatoriamente. Então, nós começamos a verificar o seguinte; o sujeito não domina o próprio sentido que está presente na história, porém ele pode reconstruir algo dele quando olha para trás e observa o que aconteceu e compreende o que aconteceu. As ações dos homens não são arbitrárias, não são absurdas; as ações dos homens correspondem a questões concretas que foram postas diante deles e por eles. Os homens têm uma certa razoabilidade para resolver os problemas e isso não significa que estava escrito que eles tinham que resolver exatamente como resolveram, mas que eles criaram certas soluções porque tomaram certas iniciativas, iniciativas essas exercidas num leque de possibilidades historicamente constituídas. Não há segurança sobre o que acontecerá, mas abre-se um outro leque de possibilidades que abrem, no máximo, estimativas e/ou tendências.

Por outro lado e continuando nessa filosofia moderna, há toda uma mudança no comportamento do homem. Dizemos com isso que até Hegel, ou mais precisamente, até o século XIX, houve toda uma preparação para sairmos do âmbito do absoluto como monismo para explicação da realidade, mesmo que, no campo desta mesma realidade, esse monismo tenha surgido ou aparecido em forma dualista, como no dualismo psico-físico de Descartes. É o prenúncio da sociedade fragmentada, o início do pluralismo, da consagração da ciência positiva, do experimentalismo e, ao mesmo tempo, das sínteses conciliatórias, tanto da teoria do conhecimento, procurando conciliar razão e experiência - como é o caso de Kant, mesmo que este privilegie a razão - como

também das formas de pesquisa científica que transitarão entre o empirismo e o racionalismo, como é o caso das abordagens evolucionistas.

No entanto, a crise consagrada na obra de Hegel foi tão radical - radical no sentido de que envolveu a raiz dos problemas ontológicos -, que estamos envolvidos por aquilo que esse autor chamou de “*as artimanhas da razão*” ou “*astúcias da razão*”, isto é, e partindo da trajetória da consciência na “*Fenomenologia do Espírito*”, a cultura é a marca registrada do homem na natureza. E, a partir do deslocamento do ponto de vista do olhar sobre a realidade, que não é mais o olhar do absoluto ou olhar absoluto, mas o olhar daquele que se reconhece na cultura por fazer a história e de uma história que já não é mais desenvolvimento linear e unitário, encontramos o homem que vai buscar ou realizar a máxima aristotélica, segundo a qual, o universal realiza-se no particular, no singular.

É nessa perspectiva que Jean-Paul Sartre, ao nosso ver, assimilou a filosofia de Hegel e a utilizou no transcurso de sua obra.

2.4. O MOMENTO DA *CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE*⁸

O ser humano pode ser conhecido, mas não pode ser conhecido com satisfação a partir de sua realidade imediata. Querer entender e interpretar, esgotar numa abordagem teórica o conhecimento sobre o ser humano, é tarefa fadada ao malogro, pois o homem sempre inventa o novo e suas atividades lhe escapam, formando uma relação de elementos que fluem para a construção desse novo, de algo novo que será, por isso mesmo, elemento de novo processo de explicação e interpretação da realidade humana. Isto ocorre porque, como diz Sartre:

“A realidade humana, na medida em que se faz, escapa ao saber direto. As determinações da pessoa só aparecem numa sociedade que se constrói sem cessar atribuindo a cada um dos seus membros um trabalho, uma relação ao produto de seu trabalho e relações de produção com os outros membros, tudo isso num incessante movimento de totalização.” (Sartre, 1978c: 186).

Conhecer o ser humano e conhecer a si mesmo exige que se entre na fluidificação dos conceitos, ou seja, no âmbito das mediações, do conhecimento mediato. Esta é uma das exigências feitas por Sartre quando elabora sua concepção de *dialética*.

Um excuro sobre o tema da dialética nos ajudará a compreender a concepção sartriana da mesma.

Na modernidade, a problemática da dialética é colocada por Kant. Para este, na “*Crítica da Razão Pura*”, a dialética aparece como a

⁸ *Critique de la raison dialectique: Théorie des ensembles pratiques. Tome I (précédé de Questions de méthode)*. Paris: Gallimard, 1960. (reeditada em 1985). Adiante será citada como: CRD 1.

contraposição necessária aos limites da metafísica. Kant constata, na forma de aporia, a pluralidade de sistemas metafísicos, cada qual pretendendo ser detentor da verdade e expressão pura da filosofia, o que leva a metafísica a andar em círculos enveredando em intermináveis aporias. Em sua crítica ao pensamento metafísico, transformando este em uma epistemologia, Kant elabora uma explicação da dialética em que esta se torna a revelação da exigência de apreensão do incondicionado, daquilo que não era possível de entendimento através da metafísica e, ao mesmo tempo, a dialética é a constatação de que o pensamento se desenvolve efetivamente por contradição, possuindo dinamismo interno que visa à totalidade. Kant chama esse movimento de *conflito da razão consigo mesma*, ou a dialética da razão pura. A razão é levada por sua própria natureza, e de modo inexorável, a incorrer em contradições. Em um capítulo da Crítica da Razão Pura, chamado Dialética Transcendental, Kant sustenta que as contradições se produzem graças a uma ilusão transcendental. E fala de uma “dialética” que ocorre toda vez que a razão se refugia em princípios transcendentais, evidenciando um conflito no seio da própria racionalidade. Contudo, ao mesmo tempo em que a dialética inerente à razão pura se configura como motivo principal da investigação crítica, proporciona também os objetivos desta última. Se a contradição é a única coisa que pode ensejar o exame, se a contradição exige desse modo uma investigação, então esta deve se concentrar no problema de saber em que tipo de erros repousam as contradições (as dialéticas) que evidenciam semelhante dialética da razão pura e como estes podem ser corrigidos. Assim sendo, do ponto de vista filosófico de Kant, a tarefa da Filosofia é esclarecer o mal-entendido e fornecer a solução do conflito a partir de princípios necessários. É na Dialética Transcendental que aparecem classificados os diversos tipos de contradições postas, no entender de Kant, pela metafísica dogmática: os paralogismos, as antinomias e o ideal de razão pura.

A dialética torna-se uma exigência do pensamento, mas, no caso de Kant, esse pensamento é uma razão transcendente que não se identifica com seu objeto. Mesmo assim, não é uma razão analítica que coloca o entendimento em submissão ao objeto e sim uma razão que nega seus objetos superando-os na busca de uma unidade formadora de um sentido. Kant vai estabelecer os termos que irão compor a terminologia dialética: movimento transcendente, totalidade, contradição e mediação. Sua abordagem vai mostrar que o movimento de superação do dado pela crítica da razão pura, constata que a apreensão desse mesmo dado se dá através da apreensão de objetos de pensamento e estes como as mediações necessárias ao movimento de construção de conhecimento, onde a razão, voltando-se à exterioridade e negando-se, indo além dela, lança-se para uma totalidade nunca totalizada, abrindo dessa forma o dinamismo próprio do conhecer.

Em outra perspectiva, Hegel vai dar ênfase à noção de contradição - esta possui caráter ontológico - valorizando o poder da consciência racional; e a dialética passa a ser a apreensão do conceito em sua universalidade pelo movimento fenomenológico da consciência, movimento este que se dá no âmbito do Espírito. A dialética adquire uma conotação realista, uma vez que visa captar o real sem a determinação de categorias a priori. É um processo objetivo que se realiza no âmbito da consciência individual, onde a dialética passa a ser o movimento da coisa, representado conceitualmente muito mais que como uma lógica, no sentido de um método.

Para Hegel, a contradição é a dialética da reflexão, e a dialética é a “coisa em si”, ou seja, a essência. Em negando a incognoscibilidade da coisa em si, que é condição do fenômeno mas existe como algo inacessível, Hegel põe a realidade do real no pensar. O pensar, tendo um peso ontológico e epistemológico, é o que para Hegel vai ser o lugar da verdade e da realidade ao mesmo tempo. A dialética é pensada então como o movimento ao Absoluto; a contradição que em-si e por-si se desenvolve como ser, como essência e como

conceito. Assim sendo, a dialética, como momento da oposição negativa, da negação determinada, significa antinomia. O percurso do pensamento que separa e reúne de contraposição em contraposição cujo movimento total é o próprio Absoluto, é pura dialética. Isto é, a dialética como desenvolvimento total do conflito antinômico inicial da razão, como movimento do pensamento em sua essência, em seu conceito, abrindo clareza à dimensão ontológica que porta o conceito de dialética em Hegel: uma contradição reflexiva que se dissolve e se refaz constantemente, chamando a atenção para um fundamento ontológico onipresente.

A dialética hegeliana se desenvolve trazendo à luz o que está implícito, mas não foi articulado explicitamente numa idéia, ou reparando alguma ausência, falta ou inadequação nela existente. O pensamento dialético, em contraste com o analítico, apreende as formas conceituais em suas interligações sistemáticas, e não apenas em suas diferenças determinadas, concebendo cada desenvolvimento como produto de uma fase anterior menos desenvolvida, cuja verdade ou realização ela representa; de modo que há sempre uma tensão entre qualquer forma e o que ela é no processo de vir a ser.

No entanto, a dialética hegeliana consiste em postular o Absoluto, o espírito, não só como fundamento mas como condição de possibilidade de tudo mais; como sujeito e objeto de toda realidade. Hegel não parte da empiria; antes tenta justificá-la a partir do pensar e nisto consiste uma postura idealista.

No itinerário moderno do conceito de dialética, Marx dá uma contribuição fundamental para a aceção e utilização do conceito na filosofia contemporânea.

A dialética é tematizada na tradição marxista enquanto um método científico: *epistemologia*; conjunto de leis ou princípios que governam o setor

ou totalidade da realidade, ou seja, como uma *ontologia*, ou, ainda, como o movimento inerente à história.

Embora Marx não tivesse escrito um texto sistemático em torno do tema da dialética, encontramos várias abordagens metodológicas em *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, e em *O Capital*.

A crítica de Marx a Hegel (nos *Manuscritos* e em *O Capital*), numa primeira abordagem, é apontar lacunas conceituais. Uma delas diz respeito à *objetividade* da natureza e do ser em geral, concebidos como radicalmente distintos do pensamento, ou seja, como dotados de realidade independente, desprovidos de dependência causal e de necessidade teleológica em relação a qualquer tipo de espírito; e entre *objetivação* e *alienação*, pois ao converter racionalmente as formas atuais, historicamente determinadas e alienadas da objetivação humana em auto-alienação de um sujeito absoluto, Hegel esvazia conceitualmente a possibilidade de um modo realmente humano, não-alienado, de objetivação humana. Marx constrói seu conceito de alienação reformulando, filosoficamente, o conceito de trabalho.

Essa reconstrução do conceito de trabalho terá a ajuda da filosofia hegeliana, pois, como podemos lembrar, para Hegel, alienação tem uma conotação positiva, enquanto fruto do trabalho que transforma a natureza, criando a cultura. É alienação no sentido de exteriorizar (*Enteussert*), fazendo parte do que Hegel chama de objetivação (*Vergegenstandlichung*) do sujeito.

Desta concepção do trabalho que, transformando a natureza, faz com que o homem se aliene, isto é, exteriorize o que é interior a si mesmo, ou seja, objetive-se, Marx extrairá a contribuição para suas análises da economia-política, demonstrando que o trabalho humano é invertido numa entidade estranha, isto é, a propriedade privada, mais precisamente, o capital.

Daí que, para Marx, o trabalhador, ao se objetivar através do trabalho, no produto de seu trabalho e depois se reconhece neste produto, nesta objetivação - e isso é o processo ideal -, passa, com a alienação do trabalho e a propriedade privada, a não se reconhecer mais no produto de seu trabalho.

Essa concepção já está esboçada no título que Marx dá ao primeiro texto dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* "*Die Entfremdete Arbeit*", (literalmente: O Trabalho Estranho - Alheado). Esse é o segundo sentido para a alienação, pois em Marx o processo de alienação é, ao mesmo tempo, uma exteriorização (como em Hegel), tanto quanto estranhamento, alheamento (*Entfremdung*).

A alienação é uma das maneiras de entendermos a crítica de Marx à metafísica e à dialética hegelianas. E a alienação não aparece apenas no resultado do trabalho alienado, a própria atividade de produção é alienante. A produção é alienação em ação.

A alienação do trabalho transforma-o em trabalho desprazerante, em atividade estranhadora. Pelo trabalho alienado, o operário não se afirma, não se reconhece como produtor, negando-se a si mesmo, não desenvolve seu corpo e seu espírito. Assim, o operário só se sente sujeito fora do trabalho; enquanto trabalhador (na atividade laborante), sente-se fora de si, pois o trabalho deixou de ser a satisfação de uma necessidade para ser um meio de satisfazer necessidades fora da dimensão criativa do sujeito. Isso acontece porque o trabalho (o produto do trabalho – a mercadoria) pertence a um outro e o trabalhador não pertence a si mesmo.

Quando Sartre discute a dialética, está construindo uma concepção própria do marxismo. Dito de outra maneira, ele elabora uma interpretação, uma hermenêutica marxista, com bases existencialista e fenomenológica.

Para chegar ao que chama de *dialética crítica*, Sartre faz várias explicações sobre o marxismo, procurando integrar este com o existencialismo. Para Sartre, o marxismo se recusa a abarcar o sujeito singular em sua vivência e preocupa-se apenas com o homem em sua generalidade:

“existencialismo e marxismo visam o mesmo objeto, mas o segundo reabsorveu o homem na idéia e o primeiro procura-o por toda parte onde ele está, no seu trabalho, em sua casa, na rua.” (Sartre, 1978c: 123)

Isto é esboçado em “*Questão de Método*”, onde as críticas ao marxismo são dirigidas a Engels. Sartre não faz alusões críticas-depreciativas a Marx. Depois, as críticas voltam-se contra o ‘marxismo mecânico’ ou ‘marxismo metafísico’ e, ainda, procuram determinar os limites do materialismo dialético, ou seja, buscam legitimar a dialética histórica, rejeitando a dialética da natureza.

Na verdade, toda a crítica ao marxismo feita no texto supra citado, visa delimitar as análises de Engels a partir dos seus livros “*Dialética da Natureza*” e “*Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*”⁹, uma vez que este - no olhar de Sartre e de outros como Adorno e Habermas - elabora uma leitura da dialética que prende o homem e seu agir exclusivamente no âmbito das transformações que este constrói a partir da natureza, ou seja, às determinações da própria natureza dando desta forma uma excessiva importância à categoria do trabalho, em detrimento da interação e da linguagem¹⁰, o que valeu a Engels a acusação de determinismo e mecanicismo na abordagem da dialética. Ao mesmo tempo, este texto de Sartre tece uma acirrada crítica ao marxismo ortodoxo, principalmente ao ‘socialismo real’ e ao

⁹A crítica de Sartre principalmente ao texto “*Do socialismo utópico ao socialismo científico*” é inteiramente relevante, uma vez que o texto de Engels é inconsistente nas argumentações e mostra falta de conhecimento filosófico no trato com a trajetória histórica da dialética.

¹⁰ Para Sartre, existe uma inter-relação entre trabalho, linguagem e intersubjetividade.

sectarismo partidário do Partido Comunista Francês, tanto quanto ao stalinismo. Esta crítica atinge toda a tradição advinda do monismo metodológico da 2ª Internacional, que, através das leituras de Engels, institucionalizou a dialética como 'ciência'.

O materialismo dialético foi instituído para conferir ao marxismo o estatuto de ciência, sendo a verdade de toda investigação, o que serviu para justificar o socialismo soviético.

Com esse mecanicismo e determinismo da realidade, atribuindo à natureza e ao homem o mesmo estatuto ontológico e epistemológico, o materialismo dialético apresenta leis científicas que têm a pretensão de validade - igual - tanto para a natureza, quanto para a sociedade e o pensamento.

Será justamente esta a abordagem que o marxismo ocidental vai rechaçar procurando mostrar tanto a pobreza filosófica dessa abordagem quanto as conseqüências políticas a que levou.

A crítica de Sartre visa resgatar o poder teórico e filosófico do marxismo, a partir da obra marxiana, mostrando até que ponto a obra de Marx continua relevante e influente na vida política do mundo ocidental, pois

“é verdade também que a prática marxista nas massas reflete ou reflete pouco a esclerose da teoria: mas justamente o conflito entre ação revolucionária e a escolástica da justificação impede o homem comunista, nos países socialistas como nos países burgueses, de tomar uma clara consciência de si: um dos caracteres de nossa época é que a história se faz sem ser conhecida (...) Mas, o que faz a força e a riqueza do marxismo é que ele foi a tentativa mais radical de esclarecer o processo histórico na sua totalidade. Há vinte anos, ao contrário, sua sombra obscurece a história: é que ele cessou de viver com ela e tenta, por conservantismo burocrático, reduzir a mudança à identidade.”
(Sartre, 1978c: 123-124)

Sem dúvida é contra qualquer forma de determinação determinada que Sartre luta desde suas primeiras obras e, já que um dos objetivos da “*Crítica*” é fundar a inteligibilidade da história (sendo esta o lugar ontológico, ético e antropológico fundamental do homem), era de se esperar que esta rejeição fosse direcionada ao marxismo ortodoxo.

Para Sartre, sua dialética é uma teoria do conhecimento, uma lógica para explicar os momentos da totalização. A razão dialética tem a importância de apontar os limites da razão analítica, mostrando que a razão está em curso e que é a práxis do indivíduo que lhe dá a possibilidade de apreender o conhecimento da história que ele faz e que o faz. Sendo assim, a dialética aparece como integrada na própria ação.

A práxis não afirma a racionalidade absoluta do real como se a realidade obedecesse a um sistema definido de princípios, o que atribuiria à razão um caráter de constituída, mas o que se quer mostrar é que a partir de um ponto de vista da razão dialética, a razão não é nem constituinte nem constituída aprioristicamente - isto seria permanecer numa abordagem idealista - mas razão que se constitui no mundo e pelo mundo, integrando-se no devir do fazer histórico.

Nesse ponto, *mutatis mutandis*, há uma aproximação entre Lukács e Sartre. Na história do marxismo ocidental, Lukács foi o primeiro a ir contra a abordagem determinista, mecanicista e o empobrecimento da dialética. Quando publicou “*História e Consciência de Classe*”, em 1923, abriu a discussão para uma abordagem da dialética como atividade humana e histórica. O sujeito social, a partir de qualquer que seja sua atividade, constrói a realidade histórico-social, em que esta atividade é ontológica por si mesma, trazendo, dessa forma, para o cenário intelectual europeu, uma dimensão antes menosprezada pelo marxismo soviético, qual seja, a subjetividade.

Na atividade do ser social, não existe mais o dualismo natureza e sociedade, há uma relação de interação entre sujeito e objeto no fazer histórico, onde a subjetividade transforma-se numa atividade objetiva. Não há uma dialética da natureza que determine a dialética da história, mas uma dialética que se constrói historicamente a partir das apreensões do sujeito junto à objetividade, transformando-as em totalidades concretas que são o próprio curso da história (uma totalidade em curso, no dizer de Sartre).

Mas, no caso de Lukács, a subjetividade é coletiva e traduz-se pela noção de classe social (o proletariado como classe-sujeito que vai mudar o curso da história), sendo esta o *locus* onde o indivíduo encontra os instrumentos da libertação ou de reificação. É aí que se encontra a principal diferença entre Sartre e Lukács¹¹: enquanto este visualiza na classe proletária o lugar de realização da libertação histórica por excelência, aquele quer partir das atividades dos sujeitos singulares e suas experiências, até os sujeitos coletivos socialmente organizados na construção de conquistas historicamente situadas:

“A dialética é, pois, atividade totalizadora, não tem outras leis além das regras produzidas pela totalização em curso e estas evidentemente dizem respeito às relações de unificação com o unificado, isto é, os modos de presença eficaz do devir totalizante às partes totalizadas. (...) Estas indicações nos permitem definir um primeiro caráter da *experiência crítica*: ela se faz no interior da totalização e não pode ser uma apreensão contemplativa do movimento totalizador; ela também não pode ser uma totalização singular e autônoma da totalização conhecida, mas ela é um momento real da totalização em curso, enquanto que esta se encarna em todas as suas partes e se realiza como conhecimento sintético de si mesma pela mediação de algumas dentre elas. Praticamente, isto significa que a experiência crítica pode ser e deve ser a experiência reflexiva de qualquer um.” (CRD 1: 164-165)

¹¹ A queixa de Sartre a Lukács recai sobre o uso deste último por categorias como ‘classe social’, ‘proletariado’ que, na interpretação de Sartre, são categorias de interpretação muito amplas, que agregam simultaneamente mulheres, negros, judeus, homossexuais e tantas outras minorias, o que tornaria despercebidas as lutas específicas de vários agentes históricos importantes. No entanto, pode-se afirmar que o exagero parte do próprio Sartre uma vez que ele não discute com mais sistematização as teses do livro de Lukács: *História e Consciência de Classe*. A principal sistematização da ontologia lukacsiana só aparecerá décadas após a publicação do livro acima referido, mais precisamente na *Ontologia do Ser Social*.

Para Sartre, a dialética é o movimento próprio da vivência histórica. O processo de totalização ou, o que dá no mesmo, a atividade totalizadora, assemelha-se às atividades do para-si, em “*O Ser e o Nada*”, quando tem que negar o dado (em-si) para construir sua autenticidade. A experiência crítica é reflexiva porque está encarnada na práxis humana, mas a experiência crítica é apenas um momento da totalização em curso e o papel da razão dialética é o de apreender a universalidade dos conceitos nas singularidades dessa experiência, o que caracteriza o próprio processo da dialética.

Dessa forma, Sartre quer ir além do conceito de *consciência de classe*, uma vez que este foi hipostasiado pelo marxismo soviético e pelo próprio Lukács, na concepção de Sartre. Esta hipóstase levou à reificação da dialética, negando que esta possui dupla caracterização: a relação ontológica entre sujeito e objeto; a relação intrínseca entre sujeito e história - o sujeito faz a história assim como a história faz o sujeito.

Os erros que Sartre aponta no marxismo são: primeiro, ter transformado a dialética numa ciência - o materialismo dialético - onde este aparece como o método por excelência e a verdade da revolução (confundindo história com natureza); segundo, eleger a classe operária como a única capaz de fazer a transformação radical da história, no sentido de uma libertação do homem, da exploração econômica e social, transformando a consciência de classe numa abstração da própria transformação social. De um lado, o real tem como fundamento a objetividade, do outro, é a subjetividade o único fundamento do real: o que levou ao idealismo, uma vez que este separa sujeito e objeto.

A *Crítica da Razão Dialética*, que Sartre considera elemento constitutivo de uma “antropologia estrutural e histórica”, inscreve-se no seio de âmbito de sua obra filosófica: as pesquisas realizadas em *O imaginário* e em *O Ser e o Nada*, abrem perspectivas que a nova análise não desmente. Isto é, o

ponto central a partir do qual se processa todo conhecimento, ao qual se refere toda ação, no qual se elabora toda inteligibilidade teórica e prática, é o sujeito. E, depois: o sujeito não é uma substância, uma espiritualidade, mas uma transcendência, ou seja, consiste numa perpétua superação, numa constante invenção, é o objetivo de si através do outro que não é ele; é ação negadora, e, portanto, liberdade e luta. Por conseguinte: o Outro que não o sujeito (que a tradição chama de *coisa*, *objeto*, *matéria*) caracteriza-se como em-si; e seu ser fechado e inerte não se deixa jamais esgotar pelas chamadas descrições científicas do mesmo. Contudo, essas categorias irão sofrer, de 1943 a 1960, uma densa mutação. O traço decisivo dessa mutação é anunciando no início da *Crítica*: “[...] considero o marxismo a filosofia insuperável de nosso tempo e [...] considero a ideologia da existência e seu método ‘compreensivo’ um enclave no próprio marxismo que, ao mesmo tempo, o engendra e o recusa” (CRD 1: 14). Sendo assim, a pesquisa do exercício dialético da Razão será marcada por uma vontade de inscrever a teoria no projeto revolucionário, tal como o marxismo o concebeu, e a afirmação do irreduzível primado da “práxis individual”. Com efeito, dois elementos exercem aqui um papel importante. Por um lado, há uma reavaliação do hegelianismo: certamente, esse era ativo em *O Ser e o Nada*, mas era mascarado pelo aspecto “psicológico” da descrição; na *Crítica* intervém o conceito hegeliano de história. Por outro lado, Sartre se pronuncia, de modo muito mais audacioso do que o fizera antes, em favor do materialismo cujos princípios fora definidos por Marx e Engels em *A ideologia alemã* e nas *Teses sobre Feuerbach*. Desse modo, ao longo de toda a sutil e didática pesquisa sartriana, o ponto de partida continua a ser o “sujeito”; mas esse se apresenta como *práxis individual*, como atividade, como “liberdade” que integra não apenas os gastos materiais, a linguagem, a consciência, mas também as múltiplas redes da existência social e da relação com os outros; o em-si – a coisa – deixa de ser uma opacidade primordial para se constituir como inércia, que ameaça constantemente todo ato de petrificar-se ou repetir-se.

Creemos que é nesse âmbito de análise que podemos depreender a relação entre *educação e razão dialética* a partir dessa obra de Sartre em questão.

III. A TEORIA SARTRIANA DA PRÁXIS.

3.1 Desconstruindo a noção de fundamento

A apresentação de um método para o estudo da realidade humana, que aparece em *Questions de Méthode*, está apoiada em uma certa concepção de *ser* (ser-no-mundo, projeto e ação, experiência vivida como totalização); e em certos princípios empírico-interpretativos de investigação do concreto e da realidade humana, que devem seguir a *análise regressiva* e a *síntese progressiva*. Contudo, no tempo entre *Questão de Método* e a elaboração do corpus principal do texto da *Crítica*, Sartre não está satisfeito com o âmbito conjectural de suas reivindicações, e observa que a verdade e a validade de suas argumentações devem ser demonstradas:

“Tudo o que estabelecemos em Questão de Método decorre de nosso acordo de princípio com o materialismo histórico. Mas enquanto apresentarmos esse acordo como uma simples opção, entre outras possíveis, nada teremos feito. Nossas conclusões não de permanecer conjecturais: propusemos alguns reordenamentos de método; estes só seriam válidos ou, pelo menos, discutíveis, na hipótese em que a dialética materialista fosse verdadeira. Com efeito, se se pretende conceber o detalhe de um método analítico-sintético e regressivo-progressivo, é necessário estar convencido de que uma negação da negação por ser uma afirmação, que os conflitos – no interior de uma pessoa ou de um grupo – são o motor da História, que cada momento

de uma série deve ser *compreendido* a partir do momento inicial e lhe é irreduzível, que a História opera a cada instante, totalizações de totalizações, etc.” (CRD 1: 135)

Partindo desta observação, Sartre toma como tarefa investigar a fundamentação de seu ponto de vista. Este empreendimento, ele entende como uma investigação crítica da razão. Precisamente, assumindo que a inteligibilidade do domínio da realidade humana – práxis, relações sócias, históricas e materiais – é dialética em seu âmago. Põe-se, então, a perspectiva da razão dialética:

“Assim, devemos retomar o problema do início e perguntarmos qual é o limite, a validade e a extensão da Razão dialética. E, se dissermos que essa Razão dialética não pode ser criticada (no sentido em que o termo foi tomado por Kant) senão pela própria Razão dialética, responderemos que isso é verdade, mas que é necessário justamente deixá-la fundamentar-se e desenvolver-se como livre crítica de si própria, ao mesmo tempo em que como movimento da História e do conhecimento. É o que, até aqui, ainda não foi feito: ela tem sido bloqueada no dogmatismo” (CRD 1: 141)

O tema é, deveras, importante, pois coloca em questão tanto a metodologia, quanto a racionalidade. Na perspectiva sartriana, podemos depreender algumas conclusões: a) o problema da racionalidade transgride o da metodologia, pois o questionamento da inteligibilidade da realidade humana como tal, se torna um problema de maior extensão que o do método para o âmbito das Ciências Humanas, e b) surge uma temática inerentemente normativa: a possibilidade da conexão dos assuntos epistemológicos e ético-político. Portanto, a reivindicação do valor de um método está submissa à sua utilidade, posto que, para Sartre, o assunto transgride o problema de método, pois este só é relevante se for útil ou não.

Deste modo, Sartre inicia sua investigação como uma crítica da razão, na acepção kantiana de crítica: planeja investigar os limites e a validade de uma certa concepção de razão.

Contudo, se o modo de investigação caminha à maneira kantiana, a concepção sartriana de razão e seus resultados são permeadas pela tradição hegeliana-marxista e hermenêutica-fenomenológica:

“... se dissermos que essa Razão dialética não pode ser criticada... senão pela própria Razão dialética, responderemos que isso é verdade mas que é necessário justamente deixá-la fundamentar-se e desenvolver-se como livre crítica de si própria, ao mesmo tempo como movimento da História e do conhecimento... a dialética será eficaz como método enquanto permanecer *necessária* como lei da inteligibilidade e como estrutura racional do Ser. Uma dialética materialista só tem sentido se estabelecer no interior da história humana a primazia das condições materiais tais como a *práxis* dos homens situados as descobre e se submete a ela. Em poucas palavras, se existe algo como um materialismo dialético, isso deve ser um materialismo *histórico*.” (CRD 1: 141, 151) Grifos do autor.

Nesta perspectiva, Sartre põe o problema da racionalidade e da fundamentação em um nível não-fundacionista: ou seja, a investigação constitui-se na imanência, investigação reflexiva e afirmação da historicidade. Contudo, surge um problema na abordagem sartriana: ele não se refere diretamente à fundamentação metafísica. É possível que Sartre encontre-se em um dilema, para o qual não busca solução: em uma perspectiva, ele rejeita concepções a-históricas da racionalidade, noutra perspectiva, ele relativiza e, ao mesmo tempo, instala um monismo interpretativo.

Depreendemos que a ameaça do relativismo levou Sartre a servir-se de uma linguagem fundacionista, firmando a primazia de universais, da certeza apodítica e necessária. “Somos levados à necessidade de fundamentar a dialética como método universal e como lei universal da antropologia. O que equivale a sugerir ao marxista para fundamentar seu método a priori” (CRD 1: 138).

Existe uma tensão no texto sartriano posta entre uma posição anti-fundacionista, uma perspectiva que nos leva a aproximá-lo da hermenêutica, e sua tentativa para ensejar uma concepção universal para o pensamento

histórico. No entanto, Sartre não explora mais sistematicamente essa questão. Limitando-se a refletir sobre a racionalidade da inteligibilidade da realidade humana concreta, na inteligibilidade que enseja a primazia da práxis, o que leva a discutir a inteligibilidade do concreto, enfocando como os universais são manifestados e vividos por indivíduos em situações específicas, históricas.

Assim sendo, reconhece que o conceito de racionalidade põe em discussão a validade de nossa compreensão da realidade humana e da razão prática, a justificação de nossas ações. Sartre enfoca a razão como inteligibilidade, isto é, no âmbito epistemológico e, levando a questão para a perspectiva que nos interessa, isto é, da práxis educativa; no que os indivíduos fazem com aquilo que aprendem. E, uma vez que o conceito de razão é inerentemente prático, pode-se perguntar: O que os indivíduos significam com aquilo que aprendem? Pode-se, assim, questionar a validade normativa do processo educativo.

3.2 A racionalidade da dialética

Sartre, na *Crítica da Razão Dialética*, pretende demonstrar a validade de algumas hipóteses:

a) Materialismo histórico: por suas ações, os homens fazem a história. No entanto, isto só pode ser compreendido se depreendermos como os homens se internalizam em suas situações históricas.

b) Razão dialética: a inteligibilidade da história e da práxis são imanentes em si mesmas.

c) Totalização e razão dialética: a dialética é inteligível, pois a história, como movimento dialético, é movimento de processos temporais de totalização.

A práxis tem primazia ontológica: a racionalidade dialética e a totalização são possíveis porque a práxis humana é dialética e totalizadora por si.

A práxis possui caráter metodológico: a pesquisa da realidade humana é pesquisa da práxis humana e sua interação com as condições histórico-sociais e materiais do mundo.

Na busca de provar a validade do que chama de 'racionalidade dialética', Sartre põe o problema da dialética no âmbito da racionalidade, o que resulta nas seguintes contribuições para a contemporaneidade:

A concepção de que a racionalidade é dialética em sua natureza mantém em aberto a discussão sobre as dimensões e conseqüências da práxis no âmbito educativo, o que nos interessa nessa pesquisa.

Sartre mantém a importante tese de que o 'projeto' (tema oriundo de *L'Être et le Néant*) e a reciprocidade mediada (tema que aparece na *Crítica*) são dialéticos em si e entre si. Deste modo, Sartre propõe que a inteligibilidade do projeto é a mesma da reciprocidade mediada; o que, por analogia e correndo o risco que as analogias possuem, dizemos que há uma relação de reciprocidade mediada entre projeto pedagógico e a instância de inteligibilidade das condições históricas de onde parte o referido projeto.

Para Sartre, dialética, método dialético e razão dialética, estão intrinsecamente relacionados e condizem com a interpretação que Sartre dá à obra de Marx. O tema da dialética é discutido na *Crítica*, devido justamente à escolha do referencial marxista, o que levou Sartre a distinguir entre sua concepção de inteligibilidade do agir humano e a fundamentação da racionalidade como racionalidade dialética, ensejando, dessa forma, uma discussão sobre as conseqüências do realismo.

O próprio Sartre (CRD 1: 141-159) entende seu ponto de vista como um realismo e um realismo situado historicamente. Assim fazendo, nosso autor expõe algumas posições que critica em função do realismo:

a) Empirismo: concepção que parte da perspectiva de que todas as reivindicações de conhecimento são baseadas em observação (através da sensação) e da prova empírica. Empirismo é entendido também como certo materialismo e como tendência do próprio materialismo histórico, do qual Sartre é, também, crítico. O realismo não pode negar totalmente o empirismo, uma vez que este põe experiências, não podendo, contudo, reduzir-se a uma filosofia da observação empírica. Pois, para Sartre, o experimento, por ser social e praticamente orientado, constrói nossas representações.

b) Idealismo: concepções que são oriundas do idealismo subjetivista e que insistem na primazia da subjetividade, por exemplo: o transcendentalismo de Kant; ou o que Sartre chama de marxismo dogmático. Para Sartre, a

perspectiva interna (subjetivista) também influi na apreensão da sensação, mas essa perspectiva não é sinônimo de transcendentalismo ou primazia da subjetividade.

c) Positivismo ou primado da razão analítica: concepção que divide a realidade em suas partes constituintes; principalmente estuda as partes e as relações entre elas, buscando descobrir leis universais e históricas a partir das divisões e das relações de uma parte com o todo. Sartre opõe razão analítica e razão dialética. Muito embora admita que a primeira é apenas uma forma limitada de racionalidade. A racionalidade analítica é pertinente quando afirma a especificidade dos eventos e a irreducibilidade de diferentes dimensões da realidade, mas torna-se ilegítima, no dizer de Sartre, quando absolutiza diferentes perspectivas interpretativas entre culturas, sociedades e situações históricas. De acordo com Sartre, as especificidades de perspectivas internas não negam a possibilidade de condições transhistóricas e esquemas de inteligibilidade.

3.3 Razão dialética e inteligibilidade

Em razão da concordância de Sartre com a obra marxiana e de que ele pôde considerar sua concepção de realismo, é importante elaborarmos algumas considerações sobre a relação entre dialética e inteligibilidade.

De acordo com Sartre, Marx argumenta que a História está em desenvolvimento, que a existência material é irreduzível, que a práxis sobrepujava o conhecimento em sua eficácia real. (CRD 1: 142-143)

Partindo dessa constatação, Sartre tenta demonstrar a necessidade de não reduzir o ser (existência e práxis) ao conhecimento, mas afirmar a presença de uma dialética em ambas as dimensões; afirmar a interrelação destes dois domínios (ser e conhecer). Afirmar que o processo de conhecimento é dialético, que o movimento do objeto é, em si mesmo, dialético, e que os dois processos são um e o mesmo. Assim sendo:

“A razão é uma certa relação entre o conhecimento e o Ser. Deste ponto de vista, se a relação da totalização histórica com a Verdade totalizante deve poder existir e se essa relação é um duplo movimento no conhecimento e no Ser será legítimo dar o nome de Razão a essa relação em movimento; portanto, o objeto de minha pesquisa será estabelecer se a Razão positivista das Ciências naturais é bem aquela que reencontramos no desenvolvimento da antropologia ou se o conhecimento e a compreensão do homem pelo homem implicam não só métodos específicos, mas uma nova Razão, ou seja, uma nova relação entre o pensamento e o seu objeto. Ou por outras palavras, haverá uma Razão dialética?” (CRD 1: 14-15).

Assim, por razão, Sartre entende uma relação de correspondência entre conhecimento e Ser. No entanto, na perspectiva da racionalidade científica a razão pode ser entendida como correspondência entre conhecimento (teoria) e objeto; racionalidade é a base fundamental que justifica nossos conhecimentos; o que, na *Crítica*, levou Sartre a procurar sair dessa ambigüidade de entendimento optando pela correlação entre conhecimento e

Ser. A opção sartriana põe a instância do conhecimento em relação com o nosso poder de significar e compreender a práxis e o processo histórico. Surge uma relação de correspondência que concerne uma interrelação entre nossa compreensão da práxis e a práxis propriamente, o que nos leva a afirmar, por exemplo, que aprender é uma correspondência entre significação da práxis e a situação histórica em que estamos inseridos e que educar é um processo pelo qual nos transformamos compreensivamente ao reconstruirmos nossas experiências dando-lhes novas significações e ensejando novas práxis.

Dizemos isso porque a correspondência entre conhecimento e Ser; entre práxis e processo histórico implica, na perspectiva sartriana, uma correlação entre epistemologia e moral. Ou seja, interrelação de práxis e entendimento da histórica com o entendimento da situação (facticidade) e as decisões práticas e suas justificações. Uma correlação entre normatividade e legitimidade e valores morais e políticos. Isto é, no âmbito do processo histórico, qual a correlação existente entre conhecimento histórico e a compreensão das práticas morais e políticas inseridas no próprio processo histórico de um sujeito singular, pois:

"se o movimento da razão dialética existe, tal movimento produz essa vida (*individual e coletiva*), o fazer parte de tal classe, de tais meios, de tais grupos, foi a própria totalização que provocou seus êxitos e fracassos, através das vicissitudes de sua comunidade, de suas felicidades e infelicidades particulares; são os vínculos dialéticos que se manifestam através de suas ligações amorosas ou familiares, através de suas amizades e 'relações de produção' que marcaram sua vida. A partir daí, a compreensão de sua própria vida deve chegar ao ponto de negar a determinação singular desta para procurar sua inteligibilidade dialética na aventura humana" (CRD 1: 167).

Podemos depreender do exposto acima que um dos objetivos do processo educativo é exercitar a inteligibilidade dialética na vivência de experiências historicamente situadas e na práxis totalizante e, conseqüentemente, compreender a educação como busca da própria inteligibilidade da práxis, pois educação é, também, práxis dialética em sua

estrutura mesma, e envolve a própria negação das coisas (ou do prático-inerte) que me rodeiam; elaborando como processo educativo, a síntese de tal negação, assim como envolve a transformação de meu próprio ser efetivado historicamente, e a produção de uma nova relação inteligível de projetos resultantes da estrutura de projetos anteriores ou de experiências passadas. Um dos sentidos da educação é manter a inteligibilidade da totalização e pôr significado à práxis, pondo-nos na dimensão do vir-a-ser.

É na confluência dos conceitos de *razão* e *práxis*, entendendo-os como dialéticos entre si, que Sartre rejeita o que chama de dogmatismo na concepção de Engels de dialética da natureza, e defende o termo dialética como aparece em Hegel e Marx, ou seja, dialética como *Aufhebung* (superação) e Sartre cria seu próprio conceito para *Aufhebung*, qual seja, totalização:

“A inteligibilidade fundamental da Razão dialética – se esta deve existir – é a de uma totalização. Ou, para voltar à distinção entre o Ser o Conhecer, há dialética se, pelo menos em um setor ontológico, existir uma totalização em andamento que seja imediatamente acessível a um pensamento que se totaliza, incessantemente, em sua própria compreensão da totalização da qual emana e que, por sua vez, se faz seu objeto” (CRD 1: 161).

A razão dialética é entendida, desse modo, como inteligibilidade da totalização e totalização inerente à práxis. Neste caso, arriscamos a dizer que, entendemos o processo educativo como o exercício da razão dialética que busca a inteligibilidade da práxis.

Na concepção de Sartre de práxis, a inteligibilidade da totalização compreende esta como processo em devir que não se reduz a uma totalidade e que se realiza, enquanto processo, nas diversas singularidades que fazem a história. Sartre defende seu conceito de *inteligibilidade dialética* acrescido do conceito de contradição. “Existe contradição, em suma, a cada momento da

ação porque esta exige, por sua vez, a totalização e a particularização... e é como estrutura da práxis que a contradição é inteligível e funda a inteligibilidade daquela” (CRD 2¹²:12).

Uma totalização é singularização de projetos, no sentido de estar inserida em um processo particular totalizante (ou ação), por exclusão a outros projetos. Isso porque as noções de totalização e práxis estão intrinsecamente ligadas à idéia de uma intervenção particular e real no mundo, e este pode criar uma contradição em relação às restrições materiais e, da mesma forma, o que Sartre chama de ‘*campo prático*’ consiste em uma pluralidade de práxis que podem estar em conflito entre si.

Sartre se refere por ‘*totalização*’ às dimensões ontológica e epistemológica da práxis, ensejadas pela Razão dialética:

“Se a Razão dialética existe, ela só pode ser – do ponto de vista ontológico – a totalização em andamento, onde essa totalização acontece, e – do ponto de vista epistemológico – a permeabilidade dessa totalização a um conhecimento cujos procedimentos sejam, por princípio, totalizantes” (CRD 1: 163).

Do ponto de vista epistemológico, a totalização possibilita a produção de conhecimento que compõe nossas interpretações, isto é, o conhecimento que nos habilita sintetizar interpretativamente a multiplicidade de fatos e acontecimentos, criando dessa forma, um campo de compreensão do real. Do ponto de vista ontológico, a totalização possibilita a práxis, a experiência vivida, assim como o processo histórico. Ou seja, podemos dizer que as totalizações

¹² *Critique de la raison dialectique: L'intelligibilité de l'Histoire*. Tome II. Paris: Gallimard, 1985. (Établissement du texte, notes et glossaire par Arlette Elkaim-Sartre). Daqui a diante será citado como CRD2. Texto inédito publicado postumamente (1985), sob o título de “segunda parte”, não merece certamente essa classificação, pois se trata de um manuscrito dos anos 1958-62, redigido portanto ao mesmo tempo que a “primeira parte”, e depois abandonado pelo autor.

compõem um campo de integrações práticas e internalizações das situações históricas.

Sartre privilegia a discussão sobre a inteligibilidade:

"A razão dialética é, por sua vez, a inteligibilidade da Razão positivista: é precisamente por esse motivo que esta começa por dar-se como a regra ininteligível de toda inteligibilidade empírica. Mas os caracteres fundamentais da Razão dialética – se esta de ser originalmente apreendida através das relações humanas – implicam que ela revela à experiência apodítica em sua própria inteligibilidade" (CRD 1: 160).

A noção de 'inteligibilidade' conota a noção de compreensão ou pensar complexo; ou ainda, pensar por interrelações transversais, o que ao nosso ver, significa construir interpretações que visem à ação. O que interessa a Sartre é demonstrar que, como a inteligibilidade da história é possível, a ação dialética como tal (práxis e totalização, negação e reciprocidade) é condição de compreensão da nossa relação com os objetos por um lado e, por outro lado, de nossa relação com outras pessoas.

3.4 É possível a noção de fundamentação?

Sartre ressalta a necessidade de pensar a relação práxis/ser-no-mundo. Pois a pesquisa que toma a práxis como totalização pode ser entendida como pesquisa do sujeito intencional em si, mas a necessidade da relação, acima apontada, implica que a investigação crítica ponha em questão os vínculos de interioridade:

“Não se trata de reescrever a aventura humana, mas fazer a experiência crítica dos vínculos de interioridade ou, por outros termos, compreender a propósito de empresas, estruturas ou acontecimentos reais, embora quaisquer, a resposta a esta questão de princípio: na aventura humana, qual é o papel respectivo das relações de interioridade e de exterioridade? Se nessa experiência total – que é, em suma, a de toda a minha vida na medida em que ela se dissolve em toda a História, de toda História na medida em que está reunida em toda uma vida – devemos estabelecer que o *vínculo de exterioridade* (Razão analítica e positivista) é, por sua vez, *interiorizado* pelas multiplicidades práticas e que só age nelas (como força histórica) na medida que se torna negação interior da interioridade, encontrar-nos-íamos situados por essa pesquisa no âmago de uma totalização em andamento” (CRD 1: 172) Grifos do autor.

Tudo isso significa que as instâncias de totalização, práxis e liberdade são inteligíveis, mas não como abstrações de suas instâncias contraditórias: totalidade, prático-inerte e necessidade. Por exemplo: quando Sartre caracteriza a dialética como lógica da liberdade, esta lógica é entendida em termos do laço entre liberdade e necessidade: “[...] a racionalidade dialética [...] deve ser vista como a unidade permanente e dialética da liberdade e necessidade” (CRD 1: 154). Essa liberdade-em-movimento tem duas características. Primeira, como Sartre afirmou em *L'Être et le Néant*, por seu poder inerente para a nadificação (*néantisation*), estamos condenados à liberdade, ou em outras palavras, somos necessariamente livres, portanto, responsáveis por nossas escolhas. Segunda, como característica ontológica, demonstrar que a liberdade também consiste em superar as restrições da

situação material, isto é, apontar as contradições entre liberdade e facticidade, ou a liberdade que se realiza na facticidade.

Ou, na perspectiva da CRD, a contradição entre *necessidade* e *inteligibilidade*¹³: “A inteligibilidade dá a perfeita evidência do novo a partir do antigo; leva a assistir à produção transparente e prática do novo a partir dos fatores anteriormente definidos e à luz da totalização” (CRD 1: 187). A inteligibilidade atua na dimensão da ação. Enquanto que *necessidade*, por outro lado:

“A necessidade aparece no âmago da evidência como inércia formal da inteligibilidade; cada remanejamento tende a dissolvê-la no próprio movimento que limita a inerte diversidade e, por um momento, parece comunicar-lhe uma força interna e autônoma e, [...], assim a inteligibilidade da práxis virá esbarrar no resultado dessa práxis, [...] e este resultado... aparecerá incapaz de ser diferente do que é” (CRD 1: ibid).

Assim, a necessidade afirma a internalização do externo e a externalização do interior.

É importante notar que, de acordo com Sartre, a experiência de necessidade não é uma experiência puramente da matéria, mas experiência do outro e de sua práxis:

“A evidência dessa primeira experiência, onde o fazer era o próprio fundamento de seu conhecimento de si, fornece-nos uma certeza: é a própria realidade que se revela como presença de si. O único fundamento concreto da dialética histórica é a estrutura dialética da ação individual... é a experiência do Outro não enquanto adversário, mas na medida em que sua práxis dispersa volta em mim totalizada pela matéria para transformar-me; é a experiência histórica da matéria como práxis sem autor ou da práxis como inércia significativa da qual sou o significado” (CRD 1: 328, 335).

¹³ Não cabe aqui retirar todas as nuances da teoria sartriana da ‘*necessidade*’, mas alertamos que o tema mereceria um confronto com a filósofa Agnes Heller, em sua obra: *Teoria de las necesidades en Marx*. Barcelona: Ediciones Península, 1986.

Deste modo, Sartre procura demonstrar que a 'necessidade' não é uma norma universal da história, mas um acontecimento histórico encarnado na materialidade.

É este laço de interioridade entre a existência da práxis livre e a materialidade necessária e a sociabilidade que compõe o nível de universalidade da certeza apodítica. Essa maneira de apresentar a relação entre interiorização e exteriorização, práxis e necessidade, lembra a discussão, feita por Sartre em *L'Être et le Néant*, sobre a noção de projeto: o projeto humano aparece como uma tentativa de cada indivíduo ultrapassar, negar ou acomodar-se aos limites da sua própria condição, qual seja: a necessidade de estar-no-mundo, de aí estar com os outros e de ser mortal. Estes limites são objetivos porque condicionam todos os indivíduos, são igualmente subjetivos porque são vividos por cada um e nada são se os homens não os viverem. Nestas circunstâncias, todo projeto existencial sem prejuízo de ser individual, desfruta de um valor universal.

E, mantendo a perspectiva acima, cremos que uma abordagem filosófica sobre a educação, em especial o processo educativo, implicaria na premência da discussão da relação entre projeto existencial (reafirmando o vetor antropológico na educação) e projeto educacional. Isto é, a valorização da relação entre totalização e práxis, conflui, no âmbito da educação, para a radicalização da razão dialética como lógica da práxis, sendo o processo educativo a dinâmica dessa radicalização. Afirmamos isso por manter a perspectiva sartriana que advoga, acertadamente, que as relações humanas devem ser entendidas como dialéticas e, deste modo, em termos das noções de totalização e práxis.

Segundo essa perspectiva de argumentação, Sartre enfatiza que, quanto às relações humanas, a relação entre inteligibilidade e totalização implica a noção de *reciprocidade*. Reciprocidade é significada como o

reconhecimento mútuo, uma relação onde o reconhecimento mútuo reivindica que ambas as práxis são mediadas dialeticamente criando, assim, uma intersubjetividade recíproca (o reconhecimento do outro como o mesmo). Sartre concebe estas mediações em termos de práxis: as condições de práxis e o projeto de práxis são as bases da mediação.

3.5 Um projeto de antropologia

Na *Crítica da Razão Dialética*, Sartre tomou como tarefa elaborar uma antropologia *estrutural e histórica*, para responder à questão: haverá uma Verdade do homem? E essa antropologia “deve fazer-se totalização” (CRD 1:14).

Não é novidade essa preocupação de Sartre pela antropologia. Cremos que toda a obra do autor de “*La Nausée*”, se constitui como uma perquirição antropológica da condição humana.

A antropologia elaborada na *Crítica* defende a tese de que o sujeito se constitui como movimento social e, ao mesmo tempo, como reconstrução das formas de práxis através da história, constituindo, dessa maneira, uma antropologia relacional.

Sartre enfatiza sua investigação antropológica por abordagens filosóficas expressas na forma de uma crítica da idéia de uma natureza humana e na tarefa para desenvolver uma ética. Não existe uma natureza humana, a priori:

“Não acreditamos na ‘natureza humana’, [...] não aceitamos que uma sociedade seja uma soma de moléculas isoladas ou isoláveis; cremos que cumpre considerar os fenômenos biológicos, psíquicos ou sociais com um espírito sintético... Para nós, o homem se define antes de tudo como um ser em ‘situação’. Isto significa que constitui um todo sintético com sua situação biológica, econômica, política, cultural, etc. Não é possível distingui-lo desta situação, pois ela o forma e decide de suas possibilidades, mas, inversamente, é ele que lhe atribui o sentido escolhendo-se em e por ela. Estar em situação, segundo nós, significa escolher-se em situação e os homens diferem entre si como diferem suas respectivas situações e também conforme a escolha que efetivam de sua própria pessoa. O que há de comum entre todos eles não é uma natureza, mas uma condição, isto é, um conjunto de limites e coerções: a necessidade de morrer, de trabalhar para viver, de existir num mundo. E esta condição é no fundo apenas a situação humana fundamental ou, se se preferir, o conjunto de caracteres abstratos comuns a todas as situações” (Sartre, 1978b:35)

Para Sartre, em contraste com o conceito de natureza, o de 'situação' enfatiza nossa dependência com a facticidade e nossas possibilidades para modificar nossa condição e nossas circunstâncias, ou seja, exercer nossa liberdade. Portanto, defendemos que um dos vetores dessas mudanças é a educação como exercício intersubjetivo da Razão dialética e da inteligibilidade da práxis histórica, o que implica, também, que educar é construir um projeto dinâmico e livre, que não esteja fundamentado em uma concepção de natureza humana, entendendo esta como pré-determinada. Em outras palavras, evitar uma concepção metafísica de 'natureza humana'.

Contudo, é na *Crítica* que Sartre elabora sua concepção de antropologia de maneira mais sistemática.

Em um primeiro momento, usa 'antropologia' como uma área das ciências do homem, e não como uma disciplina filosófica.

Noutro momento, enfatiza que pretende elaborar a fundamentação da antropologia e, ao mesmo tempo, desenvolver uma metodologia para as ciências do homem.

"A ciência humana cristaliza-se no inumano e a realidade humana procura compreender-se fora da ciência.... O marxismo degenerará numa antropologia inumana se não reintegrar em si o homem mesmo como seu fundamento... O fundamento da antropologia é o próprio homem, não como seu objeto do saber prático, mas como organismo prático produzindo saber como movimento de sua práxis" (CRD 1: 190)

Um dos objetivos da *Crítica* é mostrar que as diferentes disciplinas científicas têm um campo próprio de ação e delimitam setores da realidade humana. Sartre toma como tarefa desenvolver os pressupostos comuns às ciências humanas integrando diferentes métodos.

O primeiro passo é manter a recusa de uma natureza humana universal e, ao mesmo tempo, recusar o relativismo cultural e, no entanto,

construir os mecanismos que possibilitam a comunicação e a reciprocidade entre os *diferentes* e na *diferença*. Sartre põe em tese a concepção de que não existe diferença absoluta entre as culturas. Existem características da condição humana que atravessam as diferenças entre culturas e períodos históricos, mas que não constituem uma essência a-histórica. No corpus teórico sartriano, existem vários termos que conotam as relações interculturais no transcorrer histórico: práxis, prático-inerte, reciprocidade, serialidade. O que possibilitou a Sartre elaborar a tese da relação intraindividual, de que as condições humanas atravessam as relações culturais construindo novas significações e novas situações.

Isso já estava posto em *Question de Méthode*, na apresentação do método regressivo-progressivo e analítico-sintético:

“Definiremos o método de aproximação existencialista como um método regressivo-progressivo e analítico-sintético; é ao mesmo tempo, um vaivém enriquecedor entre o objeto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto na sua totalização); com efeito, quando o objeto é reencontrado em sua profundidade e em sua singularidade, em lugar de permanecer exterior à totalização..., ele entra imediatamente em contradição com ela” (Sartre, 1978c: 176).

Para Sartre, uma antropologia que é estrutural e histórica, como ele pretendia fundar, deve aliar a análise regressiva com a interpretação sintética e progressiva. Sartre compreende como ‘análise regressiva’, a pesquisa interpretativa das situações sócio-históricas que produzem as condições de um indivíduo, da ação, dos acontecimentos sociais e históricos. A pesquisa regressiva caminha analiticamente, no âmbito das diferenciações que caracterizam uma experiência particular, para as caracterizações gerais que compõem a instância de inteligibilidade do processo sócio-histórico em que a pesquisa é realizada.

Por 'síntese progressiva', Sartre quer significar um estudo interpretativo que concebe a realidade como temporal. Essa interpretação leva a construir ou reconstruir o movimento por meio do qual os homens produzem eles mesmos (a si mesmos) e o mundo em que vivem. Fazendo, dessa forma, a reconstrução progressiva dos achados da análise regressiva, de como eles estão concretamente encarnados na práxis individual e coletiva, isto é, no processo histórico.

É assim que compreendemos a atividade pedagógica: como práxis investigadora e criativa de saberes, inserida no movimento analítico-regressivo e sintético-progressivo. Os conhecimentos vivenciados na instância da educação escolar, por exemplo, exigem o exercício do poder interpretativo daqueles envolvidos nas atividades pedagógicas. Fazendo da interpretação um tipo de práxis através da racionalidade dialética que põe a necessidade de aprender o desenvolvimento histórico como dialético e da dialética como a instância medular da práxis, mostrando que o sujeito está em devir e a história em curso.

A importância dessa perspectiva metodológica está na premência da historicidade, o que nos leva a afirmar que o próprio método está em devir, não é um modelo a priori que deva ser aplicado à realidade investigada. O método é um instrumento hermenêutico e heurístico cujo objetivo é tornar a realidade histórica inteligível tanto na sua singularidade, como na sua diversidade. Compondo, assim, a perspectiva teórica com as demandas dos dados imediatos da sensibilidade.

Nessa perspectiva, entendemos a educação, também, como prática antropológica. E é no âmbito de um projeto antropológico que o processo educativo possibilita temáticas importantes como a da liberdade, a do sujeito, a da alteridade, a da diferença, a da práxis que, ao mesmo tempo, ganham contornos e dinamismos próprios no seio da educação. E é assim que

compreendemos a educação como política. Contudo, na medida em que, através da pedagogia, toma em mãos questões que dizem respeito à humanidade no seu conjunto, precisamente, para as submeter às exigências típicas dos projetos antropológicos, evitando a sua diluição ou o seu afunilamento. Não é, pois, apenas um segmento de projetos políticos, externos ou tangencialmente participados, na expectativa de contribuir para a sua realização. Liga-se a eles mas para moldá-los e interrogá-los, quanto à sua natureza antropológica, esta realização também se dá no âmbito de projetos pedagógicos. Ou seja, a educação adquire finalmente a capacidade para não se submeter passivamente e *a priori* ao universo das diretrizes culturais, sociais, econômicas ou ideológico-políticas, obtendo um perfil que, sendo autônomo, poderá contribuir para o aprofundamento dos objetivos de qualquer um desses setores a gravar-lhes a sua própria originalidade.

Na perspectiva da razão dialética e da noção de totalização desenvolvidas na *Crítica*, por Sartre, a antropologia (e, ao nosso ver, a atividade educativa) pode ser entendida como hermenêutica da práxis. Isto acontece quando Sartre reelabora sua concepção de *subjetividade*.

Na busca de ultrapassar a filosofia da consciência, que aparece em *O Ser e o Nada*, mas sem a perda da figura do sujeito, Sartre defende o primado da relação interlocutiva que envolve, de início, o diferencial o *mesmo* e o *outro*. A *subjetividade* surge como uma realidade diferencial: o mesmo e o outro têm uma significação diferencial como pólos de uma relação primeira.

A história da metafísica da subjetividade teria esboçado, no seu âmago, duas tendências aparentemente contraditórias: uma, apontando para uma expansão crescente na medida em que se defendia que tudo poderia e deveria ser olhado a partir de uma subjetividade pura; outra, valorizando uma heteronomia inerente ao *ego*. No entanto, mesmo admitindo que a história do homem é a história do sujeito humano, nada nos autoriza a identificar a noção

de sujeito com a noção de consciência, o que ocorreu em vários momentos na história da filosofia.

Na *Crítica da Razão Dialética*, a crítica de Sartre incidiu em sua própria tradição fenomenológica (na crítica às duas tendências acima apontadas), situando explicitamente o *cogito cartesiano* e o *cogito husserliano* sobre os quais recai a acusação de solipsismo. Mesmo quando Husserl define a subjetividade pela intencionalidade da consciência ou quando a subjetividade transcendental aparece como intersubjetividade. Na intencionalidade da consciência, o *outro* não chega a determinar o *mesmo*, sendo antes determinado por este. No nível da subjetividade transcendental, se o recurso à figura do *outro* condiciona a constituição do mundo, a verdade é que a mediação da comunidade inter-monádica acaba por ocorrer dentro dos limites da esfera egológica. O *eu* aparece não apenas como um centro permanente mas como o único centro possível. De uma forma geral, as filosofias modernas surgem como responsáveis pela promoção de um ser da subjetividade identificado com a forma absoluta do ser.

Assim sendo, essa perspectiva antropológica que é elaborada por Sartre aponta para a recusa da confusão da identidade pessoal com a identidade individual do *eu* empírico, isto é, entre uma individualidade que se constrói na relação e no transcurso da atividade educacional e uma outra que se possui por natureza ou por individuação sócio-biológica: os indivíduos precedem a relação interpessoal (onde se configuram as atividades simbólicas e significantes da pessoa) apenas como seus suportes e nunca como seus termos. Por conseguinte, essa antropologia histórica propõe que o entendimento da subjetividade como realidade diferencial no seio da relação: a alteridade terá assim de ser compreendida na sua diferença positiva e relativa, o que acarreta a articulação das instâncias dos processos de subjetivação, da práxis individual que busca a inteligibilidade do agir, interligando as instâncias

do *eu* e do *outro* no seio da práxis educacional e pedagógica, sem privilégio de nenhuma dessas instâncias.

Do que foi posto até agora, segue-se que uma urgente tarefa da filosofia é propiciar um tipo de relação do indivíduo consigo mesmo que rechace e denuncie a pressuposta universalidade de todo fundamento – entendendo a universalidade e o fundamento como instâncias que devam se necessariamente definitivas –, que evite que as relações de poder se cristalizem em estados de dominação, que se constitua sem recorrer a uma verdade interior, dada diante mão ao conhecimento e à experiência e arraigada em uma profundidade íntima e inacessível. Trata-se de colocar o sujeito no centro da reflexão, mas um sujeito liberado dos atributos que lhe foram dados pelo saber moderno, pelo poder disciplinar e normalizador e uma determinada forma de moral orientada para o código.

Sendo assim, ocorre que podemos substituir o fundamento pela experiência. A partir daqui, a investigação filosófica e a prática educativa assumem a forma sistemática que obriga à pergunta não pelo fundamento (entendido como substância invariável ou como forma transcendental), mas pela forma histórico-crítica que tem como objeto a descrição das distintas experiências, as distintas relações entre domínios de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividades e subjetivações. O propósito desta forma de investigação é mostrar que nem os limites do conhecimento, nem as divisões normativas, nem as posições que o sujeito adquire respondem a um fundamento ou necessidade, mas têm caráter de acontecimento histórico.

E, colocar o sujeito no espaço da experiência, não como norma constituinte, mas como forma constituída de maneira incompleta. O sujeito não é uma invariante, uma essência fixa, acabada e idêntica a si mesma, mas uma derivação, uma forma constituída com e pelas experiências históricas. Falar de sujeito é falar das complexas relações que os indivíduos mantêm consigo

mesmo, com os outros e com a verdade. O sujeito se constitui na experiência e através de práticas e tecnologias de saber, de poder e de si.

Na antropologia estrutural e histórica, a práxis individual é uma unidade estrutural que, não possuindo uma identidade natural, a tem de adquirir através de um processo de identificação em que o *eu* e o *outro* desempenham, enquanto instâncias dialéticas e comunicacionais, um papel constituinte. Por isso mesmo, o sujeito define-se não tanto como uma realidade de substância ou uma forma de transcendência, mas sim como *locus* de uma capacidade transinstancial.

3.6 Razão e normatividade

Método e condição humana integram as dimensões da antropologia sartriana.

Na *Crítica*, Sartre propõe uma *investigação crítica da razão* e a elaboração de uma antropologia com base marxista ensejando as condições normativas de uma teoria social crítica. Nessas circunstâncias, Sartre vai além do ontológico e do epistemológico, proporcionando um discurso sobre os pressupostos normativos e o problema da moralidade.

Esta questão está inserida no desenvolvimento da *Crítica* e totalmente ligada à concepção de *razão* elaborada por Sartre. Essa concepção de razão deve ser dialética em si mesma: a dialética, que é relacionada à tradição marxista é, também, o conceito que integra as demandas da historicidade e compõe a própria inteligibilidade da história. E a crítica da razão dialética aparece com a aparência da crítica kantiana:

“Nossa tentativa será, pois, *crítica* na medida em que tentará determinar a validade e os limites da Razão analítica e positivista. Mas ela deverá, além disso, ser *dialética*, pois a dialética é a única instância competente quando se trata dos problemas dialéticos. Não há, aqui, qualquer tautologia” (CRD 1: 14) Grifos do autor.

A necessidade de desenvolver um método, que aparece em *Questão de Método*, transforma-se em uma investigação crítica da racionalidade. É nessa perspectiva que Sartre elabora sua antropologia filosófica.

No entanto, cremos que, na *Crítica*, Sartre constrói sua ‘crítica da razão’ pondo os problemas da racionalidade, o que inclui uma discussão tanto da razão teórica, como da razão prática. Mantendo, dessa maneira, a relação entre ontologia, epistemologia e ética. Essa relação faz parte da trajetória

filosófica de Sartre, mesmo que um dos componentes da tríade apareça no desenvolvimento da obra com menor força.

Pois, para Sartre, a razão dialética se define por sua oposição à razão analítica que reina nas ciências e à qual se apega o positivismo. É também o conhecimento em movimento do vir-a-ser histórico. Razão dialética é o que constitui a inteligibilidade da práxis e a práxis se realiza na medida em que se concretiza o processo de totalização ao qual tende a própria práxis. A totalização impulsiona a dialética da práxis e essa dialética é inteligível através das multiplicidades em que a práxis se apresenta como projeto singular, ou, como projeto coletivo. Em outras palavras, é possível compreender a dialética da história quando partimos da estrutura dialética da ação individual e a dialética só existe porque a história depende da práxis e porque a dialética nasce a partir da ação dos indivíduos concretos que agem através de projetos diversos. É o que Sartre chama de *circularidade dialética*.

A práxis individual, esse ponto de partida e de chegada da pesquisa crítica e dialética e, por que não dizer: do processo educativo, pode ser caracterizada da seguinte maneira: é *processo de totalização e ação negadora*, o que a define como sendo, ao mesmo tempo, experiência da necessidade e da liberdade. Essas duas características aparecem no nível da simples necessidade orgânica; o corpo vivo:

"está em perigo no universo; esse contém [...] a possibilidade de não ser do organismo [...]. Para se proteger da destruição, a totalidade orgânica deve se converter em matéria inerte, já que é enquanto sistema mecânico que ela pode modificar o ambiente material: o homem da necessidade é uma totalidade orgânica que constrói perpetuamente seu próprio instrumento, no meio da exterioridade [...]. A ação do corpo vivo sobre o inerte pode se exercer diretamente ou através da mediação de um outro corpo inerte. Nesse caso, chamamos esse intermediário de instrumento [...]. A partir do momento em que o corpo organizado assume sua própria inércia como mediação entre a matéria inerte e sua necessidade, o instrumento, a finalidade e o trabalho são dados conjuntamente: a totalidade a conservar, com efeito, é projetada como totalização do movimento pelo qual o corpo vivo utiliza sua inércia para vencer a inércia das coisas. Nesse nível, a

superação da exterioridade no sentido da interiorização se caracteriza, ao mesmo tempo, como existência e como práxis" (CRD 1: 195-196).

Jean-Paul Sartre procura demonstrar que não está de modo algum em suas intenções determinar momentos primeiros, lógicos ou cronológicos: o que ele esclarece é a estrutura dialética de nossa experiência mais cotidiana, ou seja, a dialética constituinte a partir da qual é possível assegurar a inteligibilidade da História através da razão dialética.

Sartre concebe 'razão' também como um conceito normativo. Esta normatividade aparece como particularidade da validade epistemológica e da crítica da ação. De acordo com Sartre, razão é uma correspondência entre práxis e compreensão da práxis. Relação entre agir e compreensão do agir; entre justificação de nossas escolhas e nossas visões de mundo. Sendo assim, compreensão e normatividade ética unem-se no processo de investigação das condições do fazer história:

"Assim, a pluralidade de sentidos da História pode ser descoberta e ser posta para si apenas sobre o fundo de uma totalização com ela. Nosso ofício teórico e prático é o de tornar esta totalização cada dia mais próxima. Tudo está ainda obscuro e, entretanto, tudo está em plena luz, temos – os instrumentos, podemos estabelecer o método: nossa tarefa histórica, no seio deste mundo polivalente, é a de aproximar o momento em que a História só terá um único sentido e em que ela tenderá a se dissolver nos homens concretos que a farão em comum" (Sartre, 1978c: 151).

Essa leitura de Sartre que está em confluência com a obra de Marx, melhor dizer, com o que Sartre chama de 'materialismo histórico', traz a questão, ao nosso ver, do desenvolvimento do processo educativo, na instância da construção de uma práxis educadora: "o pensamento concreto deve nascer da práxis e voltar-se sobre ela para iluminá-la: não ao acaso e sem regras, mas - como em todas as ciências e todas as técnicas – em conformidade com princípios" (Sartre 1978c: 121). E é assim que entendemos a atividade escolar: iluminação da práxis, partindo da práxis, através da efetivação das

competências cognitivas e afetivo-motivacionais dos diversos sujeitos envolvidos no processo de aprendizagem; não necessariamente na busca de 'um único sentido' da história, mas através da dialética constituinte elaborada pela práxis individual e coletiva que funda o 'sentido', tomando a história como universo das possibilidades humanas. A práxis permite a realização da história viva pelo exercício da inteligibilidade dialética existente na dinâmica dos diversos saberes veiculados no processo pedagógico.

Assim sendo, o sujeito da práxis individual e do processo de totalização não pode ser um indivíduo hipostasiado (uma substância metafísica), mas os homens concretos e ativos, no desempenho da competência ontológica e antropológica que caracteriza a existência humana: essa competência é o exercício da liberdade historicamente situada, ou seja, a responsabilidade dos homens acerca dos eventos individuais e coletivos, e os sentidos que se possam extrair desses eventos.

É nesse sentido que entendemos a antropologia sartriana como um dispositivo para pensar a educação:

- a) ferramenta para a investigação da condição humana (nesse caso ontologia e antropologia se correspondem);
- b) como compreensão da atividade educativa como práxis que encerra uma concepção antropológica do ser humano;
- c) a antropologia filosófica como instância de investigação da racionalidade.

Esses dispositivos interagem na atividade pedagógica, integrando a inteligibilidade da práxis. A inteligibilidade remete, através do que chamamos de dispositivos, ao tema da construção de significado: elaborar a inteligibilidade da práxis, entendendo a inteligibilidade como atividade pedagógica, é entender que

o significado é fruto da relação entre realidade social e história e as apreensões individuais. Daí a elaboração, por Sartre, de uma antropologia como dispositivo para decifrar o significado real do que fazemos como sujeitos historicamente situados e que constituem e são constituídos por uma práxis inteligível.

IV. RAZÃO DIALÉTICA, EDUCAÇÃO E LIBERDADE

4.1 O conceito sartriano de práxis

O conceito de práxis atravessa toda concepção sartriana de antropologia e é conceito medular na *Crítica*:

“A práxis é, antes de tudo, instrumentalização da realidade material. Envolve a coisa inanimada em um projeto totalizador que lhe impõe uma unidade pseudo-orgânica. Por esses termos, entendo que tal unidade é exatamente a de um todo, mas que permanece social, humana, que não alcança em si as estruturas de exterioridade que constituem o mundo molecular. Pelo contrário, se a unidade persiste, é por inércia material. Mas essa unidade não sendo nada mais do que o reflexo passivo da práxis, isto é, de um empreendimento humano que se efetuou em determinadas condições, com ferramentas bem definidas e em uma sociedade histórica em certo grau de seu desenvolvimento” (CRD 1: 271-272).

É importante notar que Sartre mantém a relação entre inteligibilidade da práxis e razão prática e entre práxis e teoria: a teoria seria a manifestação dialética da práxis. Seguindo o fato apontado por Marx: de que o homem está sempre diante de uma realidade já transformada pelo próprio homem e que o transforma e, qualquer que seja o aspecto da transformação é enquanto incluída nela que a teoria se justifica. Toda a *Crítica* procura demonstrar a reciprocidade ontológica entre práxis e teoria¹⁴.

Evitando, nesses termos, a redução da inteligibilidade da ação humana à intencionalidade do agente histórico, o que seria apostar apenas na instância abstrata da inteligibilidade da práxis e, ainda, evitar a redução dos acontecimentos sócio-históricos às instâncias impessoais, pois de acordo com Sartre, toda práxis é uma relação intersubjetiva e o processo histórico é a passagem da relação interindividual às ações coletivas.

Neste caso, serão criticadas a sociologia, a psicanálise e todos os empreendimentos teóricos que não souberam estabelecer a inteligibilidade da dialética. Serão igualmente eliminadas as ideologias que ignoram que o homem é projeto, as ciências sociais que reduzem o homem ao jogo das estruturas. Para resolver o problema da inteligibilidade da dialética, é preciso encontrar uma região ontológica onde exista totalização em curso. Sendo excluída a ciência, visto que ela não ultrapassa a razão analítica, sendo a natureza remetida à sua inércia, só resta a solução de descobrir essa totalização em atuação na práxis. Entretanto, se a práxis pode exibir-se totalizadora, nada prova que essa totalização seja inteligível. Uma coisa é indicar que os indivíduos totalizam as dispersões de sua existência e, outra coisa, é mostrar que eles totalizam a si mesmos inteligentemente sem que a maior parte deles tenha algum cuidado aparente nisso.

¹⁴ Uma discussão apurada sobre a relação teoria e práxis pode ser encontrada no ensaio de

Existe então um conhecimento próprio à história, que Sartre – depois de Dilthey e Max Weber – denomina “compreensão” e que, em sua linguagem, designa todas as práxis intencionais. No entanto, esse modo de compreensão não basta para explicar o conjunto de dos fenômenos históricos que pressupõem tanto a imprevisibilidade do acontecimento como o peso das instituições ou o peso das estruturas. Portanto, aparece a inteligibilidade, ou seja, a possibilidade de totalizar o que escapa à compreensão relativamente simples dos atos intencionais. Essa inteligibilidade da dialética revela-se através das multiplicidades em que a práxis se apresenta como projeto “livre” ou como inversão da ação em antidialética: domínio dos atos esparsos, das intenções desviadas de seus sentidos, da serialidade e das astúcias da razão. A inteligibilidade deve tornar pensável os diversos tipos de totalização através de suas contradições, sua imprevisibilidade e o surdo transcorrer de uma temporalidade que jamais será outra coisa que não os confrontos de práxis heterogêneas.

Sartre desenvolve sua teoria da práxis na *Crítica*, explicitando a relação existente entre o sujeito da práxis, que põe significado à sua ação, através da razão dialética, porque a práxis histórica é inteligível, pois de acordo com Sartre, as significações advindas da práxis estão além das intenções dos sujeitos singulares, aparecendo nas relações intersubjetivas como o que traduz os projetos dos homens como seres-no-mundo.

Essa teoria da práxis é algo mais que uma piedosa solução arbitrária nas relações entre o ser e o conhecer, necessidade e liberdade. As fulgurações das *Teses sobre Feuerbach* (que Sartre radicaliza na *Crítica*) não constituem uma elaboração completa. Por outro lado, as análises sartrianas da práxis estabelecem de maneira inédita as relações entre o indivíduo, o outro e o que

Gerd Borheim. *Dialética: teoria e práxis*. Porto Alegre: Globo; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1977. Especialmente as páginas: 322-331.

resulta da ação coletiva. Pela mediação da razão dialética que leva à inteligibilidade da práxis e da história, os indivíduos saem primeiro de sua alteridade, depois são de novo mediados pela situação criada pela urgência da ação. Surge então alguma coisa de inédito que é o resultado das sínteses passivas que a necessidade exige e sínteses que se efetuam na dupla relação para com outrem e com a situação em movimento. A situação torna-se mediadora porque cada um a media e a vive através do outro, seu próprio projeto comum. Nesse ponto supera-se Hegel, que embora tenha posto entre o senhor e o escravo o duro trabalho do negativo jamais conseguiu conceber a práxis a não ser como educadora da consciência e transformação do campo dos objetos. No entanto, na perspectiva de Sartre, a história não se reduz a procurar “motores”, mas tem por fim descobrir a dinâmica própria a cada grupo ou subgrupo na sua configuração particular.

A partir do que foi posto até aqui: advogamos que as noções de antropologia e de práxis, como são entendidas por Sartre, nos ajudam a compor uma antropologia pedagógica (ou o que preferimos chamar: *educação da práxis*), assumindo a condição educativa do homem (*homo educandus*) nos seus determinantes sócio-históricos e mantendo um vínculo entre filosofia e educação. Pois, assumir a condição filosófica da antropologia no âmbito da educação, é assumir, por conseguinte, um caráter ontológico, na medida em que é próprio da educação focar as dimensões do poder, do dever e do fazer que, sendo decisivos para a elaboração e interpretação dos processos educativos, caracteriza a atividade pedagógica como atividade dialética que busca situar o indivíduo como ser-no-mundo.

De acordo com a concepção de Sartre de História como totalização em curso que mantém as conexões entre atos individuais e processo histórico; e onde essas conexões compõem o domínio de interpretação histórica, podemos encontrar a premência da antropologia como instância de compreensão da educabilidade e que a investigação crítica da razão pode ser

entendida como um estudo da inteligibilidade da práxis. Em outras palavras, o processo educativo busca, como experiência crítica, as condições de inteligibilidade histórica da práxis.

Admitindo que o processo educativo – interpretado como exercício da razão dialética que busca a inteligibilidade da História – aprofunda a compreensão do que fazemos estudando a materialidade, relações de produção e vínculos históricos de interioridade, esse processo deve empreender a tarefa normativa para descobrir as fontes de alienação, entendendo alienação também como a não dialeticidade entre teoria e práxis. Contudo, isso só é possível se entendermos a educação, em especial a educação escolar, como atividade propiciadora de uma experiência crítica, uma vez que tende a elaborar uma práxis que visa à inteligibilidade do fazer história partindo da finitude do ser humano.

Voltando à *Crítica*, existe uma correspondência entre práxis e teoria social. Assim sendo, podemos apontar alguns aspectos da teoria social: tornar inteligível a relação entre o que fazemos e as condições materiais; a instância da inteligibilidade da história aponta para diferentes práxis sociais, ou seja, diferentes formações sociais, pois esse aspecto conflui para a interpretação do grau de compreensão pelos agentes dos diferentes tipos de práxis sociais que podem ser manifestadas em um processo histórico. Sartre eleva a práxis como paradigma para a sociologia e para a história, apontando para uma teoria social ligada à dimensão práxis-teoria¹⁵.

Nessa perspectiva, compreendemos que a teoria social de Sartre alimenta sua concepção de antropologia e que, por conseguinte, leva-nos a abordar a prática educativa a partir das seguintes características:

¹⁵ Uma interessante aproximação de Sartre (mutatis mutandis) é Habermas em *Conhecimento e Interesse*, onde o autor da 'Teoria da Ação Comunicativa', elabora uma discussão, a partir da

- a) um conceito de ação fundado na práxis e na razão dialética que possibilita a inteligibilidade do fazer histórico, do qual a ação educativa está inserida;
- b) entender a prática educativa como interação de diversas práxis éticas e sociais, historicamente situadas.

Essas características constituem ao mesmo tempo as demandas da antropologia, como a concebe Sartre, e a relação entre filosofia e educação, radicalizando o vínculo entre materialidade e sociabilidade.

Práxis não é apenas uma totalização, aquilo que compõe o curso da história, mas também uma instância de significações. Essa instância é importante porque mantém a ênfase na intersubjetividade e na dimensão educativa da práxis, mostrando que as relações humanas são mediações entre os diferentes setores da materialidade:

“A linguagem é *práxis* como relação prática de um homem com outro e a práxis é sempre linguagem (quer minta ou diga a verdade) porque não pode se fazer sem significar. As línguas são o produto da História; como tais, em cada uma reencontra-se a exterioridade e a unidade de separação. Mas a linguagem *não pode ter unido o homem*, uma vez que ele se supõe a si mesmo: para que um indivíduo possa descobrir seu isolamento, sua alienação, para que possa sofrer com o silêncio e, também, para que se integre em algum empreendimento coletivo, é necessário que sua relação com o outro, tal como esta se expressa pela e na materialidade da linguagem, o constitua em sua própria realidade” (CRD 1: 212). Grifos do autor.

A práxis é uma intervenção na realidade social e constitui relação de significado-significante e esta relação significa que uma ação pode ser descrita de modos diferentes por agentes diferentes. Existe uma correlação entre linguagem e práxis e Sartre pretende combinar linguagem e ação, uma vez que enfatiza que a realidade humana é, como práxis, linguagem. Na perspectiva

crítica ao positivismo, demonstrando as possibilidades entre práxis-teoria e fundamentação

sartriana, o modo original de ser da linguagem é a comunicação e comunicação fundamentalmente da práxis e, como consequência, essa comunicação expressa os projetos dos indivíduos.

Desse ponto de vista, aparece uma dimensão importante para o tema da educação: projeto e práxis. Entendemos que um dos objetivos do processo educativo é conciliar o binômio projeto e práxis; tanto na educação informal, como na forma e numa perspectiva não conservadora. Conservador no sentido em que o ato de educar pode ser a plena defesa do *status quo* das condições sócio-históricas.

Por conseguinte, o projeto é a instância fundamental que caracteriza a práxis individual. Essa práxis torna-se a dialética constituinte, modelo de inteligibilidade para a ação histórica dos sujeitos da práxis coletiva. Para Sartre, o homem, mediante a práxis, deve satisfazer suas necessidade em um mundo de escassez (onde educar é também lutar contra a escassez), o que atribui à práxis um caráter teleológico, proporcionando a distinção entre homem e natureza, ou melhor, natureza e sociedade uma vez que a práxis individual realiza-se por um sujeito historicamente situado que transforma a natureza objetivando-se como cultura. A práxis individual e coletiva possibilita a integração entre trabalho, linguagem e interação social, sendo esses elementos constitutivos da condição antropológica do homem e, portanto, do processo educativo, entendendo esse processo também como uma relação entre individuação e socialização.

Uma maneira de explicar como entendemos esse processo educativo é através do que Sartre chama de 'relações humanas', ou de intersubjetividade.

Sartre defende a noção de intersubjetividade como 'reciprocidades mediadas'. Uma vez que práxis é um composto de ação e linguagem, esse

binômio remete à teoria do ser-para-outro que aparece em *L'Être et le Néant*. Na nossa relação com o Outro, onde está posta a premência do reconhecimento como fruto da reciprocidade mediada e da linguagem, isto é, através da reciprocidade e da linguagem podemos nos compreender como seres históricos, marcados por uma temporalidade e materialidade. Assim, através da linguagem e da reciprocidade, tanto como através do trabalho, o sujeito reconhece o Outro como práxis, mantendo uma mutualidade de experiência; ou seja, totalização em andamento ao mesmo tempo em que integramos o Outro em nosso projeto totalizador. Assim sendo, reciprocidade e intersubjetividade são mediações (transversais) pelas condições materiais. Numa práxis coletiva, a reciprocidade dos participantes é constituída pelo reconhecimento recíproco de um único projeto que orienta a ação de cada participante, e as mediações funcionam como vetores para a investigação das formações sociais e os diferentes vínculos que compõem um campo social. Como também, por analogia, o processo educativo, entendendo este como a práxis dos diversos sujeitos singulares que, no âmbito da educação formal, inserem-se na dinâmica do processo de aprendizagem tendo um projeto pedagógico, em princípio comum, que os lançam na efetivação da razão dialética voltada para a inteligibilidade da práxis desses mesmos sujeitos singulares.

Nessa perspectiva, o processo educativo leva à compreensão das formações sociais, que são inteligíveis com base na práxis individual e pela intersubjetividade, e são as mediações existentes entre os sujeitos que mantêm os vínculos entre práxis e reciprocidade, mantendo também o caráter teleológico da práxis educativa e a educação passa a ser entendida como práxis social definida por um empreendimento comum.

Podemos dizer que a práxis e a reciprocidade, como características antropológicas, constituem uma cooperação entre indivíduos que estão inseridos em um mesmo projeto pedagógico visando, a partir da práxis de cada

indivíduo, a realização de uma práxis mais ampla: educar para a realização da inteligibilidade da história. Essa inteligibilidade, que se traduz aqui como compreensão da história como totalização em curso, é o resultado da relação entre os diversos sujeitos singulares e o projeto coletivo, ou em outras palavras, a compreensão da relação entre individualização e socialização. Entendemos, aqui, educação como projeto social que busca integrar os indivíduos historicamente situados e que buscam efetivar determinado projeto pedagógico.

Portanto, educar visa à efetivação e orientação da práxis dos diversos sujeitos em um projeto comum: um projeto de sociedade e, contra uma sociedade de exclusão e alienante, educar é ir de encontro à alienação em todos os seus aspectos.

Entendemos que o processo educativo que visa à constituição da experiência crítica, é a efetivação da razão dialética que busca a inteligibilidade da história, sendo esta totalização em curso. A repetição dessa idéia justifica-se na medida em que pretendemos enfatizar a relação práxis e formação social como instâncias fundamentais para pensar a educação:

“Consideramos que a única *inteligibilidade possível* das relações humanas é dialética e de que, em uma histórica concreta cujo verdadeiro fundamento é a *escassez*, essa inteligibilidade não pode manifestar-se a não ser como uma reciprocidade agonística... Nossa reciprocidade é para nós inteligível porque a luta de classes nos conduz como superação do inerte ao coletivo e, direção a grupos dialéticos de combate” (CRD 1: 881-882). Grifos do autor.

A história que vivemos, a história que nós fazemos e que nos faz, é um processo de antagonismos, conflitos, contradições e lutas sociais, é um processo em que identidade e diferença não são contraditórios, mas se intercambiam. Assim sendo, o tema da razão dialética e da inteligibilidade do processo histórico são condições para a dinâmica do processo educativo, sendo esta atividade de superação teórica e prática do que o indivíduo apreende através dos dados imediatos da sensibilidade e que compõem o

âmbito da empiria. A razão dialética possibilita a inteligibilidade da relação entre singular e coletivo, particular e universal, ação e normatização; mantendo o fluxo do processo histórico como totalização. Essa é a exigência de um projeto educativo que visa à constituição da experiência crítica como devir, como prática autônoma de sujeitos historicamente situados e que efetivam a dialética como lógica da ação que radicaliza os conflitos e as contradições vivenciadas pelos indivíduos:

“Esta inteligibilidade... se concretiza... em compreensibilidade: isto quer dizer que o conjunto dessas oposições... se decifra à partir do fim projetado e das circunstâncias ultrapassadas. Há contradição, em suma, a cada momento da ação porque esta exige, por sua vez, a totalização e a particularização (de um setor, de um estado, de um detalhe, etc.); e é como estrutura original da práxis que a contradição é inteligível e funda a inteligibilidade desta” (CRD 2: 12).

No segundo tomo da *Crítica*, Sartre investiga a inteligibilidade das relações sociais, mantendo a concepção de história como processo de totalização. Isso significa que a construção de conhecimento pelo sujeito singular está, em princípio, em interação com a coletividade na qual este sujeito está inserido e esta interação culmina na inteligibilidade do processo histórico.

Mesmo que o foco de Sartre, nos dois volumes da *Crítica*, esteja voltado para a elaboração de uma teoria da inteligibilidade dos conflitos sociais, cremos que a apreensão dessa inteligibilidade propicia a compreensão da práxis do indivíduo quando essa inteligibilidade é fruto da razão dialética contida na dinâmica do processo educativo, na relação ensino/aprendizagem e nos projetos pedagógicos que visam à constituição de experiências críticas.

A teoria de Sartre de uma antropologia estrutural e histórica que, ao nosso ver, conflui para uma teoria social, possibilita pensar filosoficamente a educação, o que requer não esquecer que a educação depende da maturação

de processos contraditórios, onde a contradição é absorvida enquanto contradição pois, restaria perguntar: o que não educa?

No entanto, essa pergunta abre um leque de abrangência tão grande que corremos o risco de diluir a educação e a racionalidade dialética (que compõe o movimento de pensar) apenas em abstrações. Contudo, no âmbito da formalização do ensino, o uso da razão dialética e a busca da inteligibilidade da história, devem fazer-se no cotidiano da atividade pedagógica, a antropologia culminaria em problematização das relações humanas visando processos de singularização, nos quais a escola é entendida como criação sócio-histórica, cujo objetivo é educar ensejando práticas de autonomia.

Tudo isso não se realiza sem o enfretamento e a superação das contradições que constituem o curso da história, singular e coletiva. Lembrando também que a escola é uma comunidade – uma instância coletiva – onde confluem os conflitos oriundos da sociedade que a criou.

Por tudo o que foi apontado até agora, entendemos a educação como “*área aberta*” (Gallo, 2002: 278-279), ou seja, não existiria uma fundamentação metafísica, nem epistemológica que pudesse atribuir um tratamento único à educação. Nesse caso, a obra sartriana ajuda a pensar os problemas educacionais sem uma preocupação fundacionista, ou na busca de uma essência para o ato educativo. O autor de *L'Être et le Néant* elaborou uma “usina conceitual” que continua atual quando se trata de pensar e reconstruir as formas de práxis através da história. Assim sendo, sua antropologia é original, mesmo que discutível, mantendo uma relação entre filosofia e educação através da perspectiva da dialética como lógica da ação:

“A dialética como lógica viva da ação não pode aparecer a uma razão contemplativa.... No curso desta ação, o indivíduo descobre a dialética como transparência racional enquanto ele a faz e como necessidade absoluta enquanto ela lhe escapa, quer dizer, simplesmente enquanto os outros a fazem” (CRD 1: 156-157).

Atividade pedagógica é práxis e, enquanto tal, é afirmada pela racionalidade dialética. No entanto, essa racionalidade não é absoluta, como se obedecesse a um sistema pré-definido de princípios imutáveis, o que atribuiria à razão um caráter de constituída. Queremos mostrar que a partir de um ponto de vista da razão dialética, a razão não é nem constituída, nem constituente aprioristicamente – isto seria permanecer numa abordagem idealista –, mas razão que se constitui na ação e pela ação, integrando-se no devir das singularidades e do fazer histórico. Dessa maneira, a atividade pedagógica é ação. Ação mutante, transformadora e que passa de través entre outras ações, entre outras atividades, compondo o campo de inteligibilidade das relações humanas. Neste caso, fazer educação é atualizar constantemente potencializações, tornando efetiva a condição humana de busca da liberdade, pois:

“Não é a dialética que impõe aos homens históricos que vivam sua história através de terríveis contradições, mas são os homens tais como são, sob a influência da escassez e da necessidade, que se enfrentam em circunstâncias que a História ou a economia podem enumerar, mas que só podem tornar-se inteligíveis pela racionalidade dialética. Antes de ser um motor, a contradição é um resultado e a dialética no plano ontológico aparece como o único tipo de relação que indivíduos situados e constituídos de certa forma podem estabelecer entre si em nome de sua constituição. A dialética, se existe, só pode ser a totalização das totalizações concretas, operadas por uma multiplicidade de singularidades totalizantes” (CRD 1: 155).

Segundo essa perspectiva, afirmamos que a atividade pedagógica, como atividade dialética, aparece aos agentes que a constroem como atividade integradora, isto é, um agente que vive sua própria atividade como uma contribuição aos problemas de sua época e como práxis singular inserida na trama da totalização histórica. Em outras palavras, no transcurso da atividade pedagógica, a busca pela inteligibilidade da história conduz a uma educação da reciprocidade, mesmo que no âmbito de relações sócio-históricas e políticas

contraditórias e em conflitos. Uma reciprocidade que tem como objetivo a constituição de indivíduos autônomos.

Nosso intento até aqui foi mostrar de que modo a antropologia sartriana, elaborada na *Critica*, põe algumas respostas à pergunta: como nós somos seres compreensivos? Buscando apoio no paradigma da práxis. Cremos que essa perspectiva é um desafio para a filosofia contemporânea, tanto como contribui para pensar a educação

Contudo, Sartre, ao nosso ver, construiu uma interpretação filosófica da práxis cujo objetivo era delinear as interações das diversas singularidades no âmbito de uma teoria social crítica e ética; mostrando que o sujeito é sempre uma derivação numa multiplicidade de práxis históricas.

A antropologia de Sartre aponta para uma preocupação com o presente e a realidade humana, traçando as linhas de ação através da racionalidade dialética, onde a totalização delinea as determinações significativas do presente:

“Pois a totalização dialética deve envolver os atos, as paixões, o trabalho e a carência tanto quanto as categorias econômicas, deve ao mesmo tempo, recolocar o agente ou o acontecimento no conjunto histórico, defini-lo em relação à orientação de devir e determinar exatamente o sentido presente enquanto tal” (Sartre, 1978c: 170).

O empreendimento de determinar ou interpretar o(s) significado(s) do presente não é uma tarefa da filosofia especulativa (como apontaria certo hegelianismo), mas é atividade concreta – como síntese de determinações -, atividade que implica a reciprocidade de práxis em situação. O conceito de práxis, que permeia toda antropologia sartriana, além de ser um conceito que remete para a ação e a responsabilidade, guia nossa compreensão do significado que damos ao que fazemos como ser-no-mundo. A condição humana deve ser entendida em termos de relação práxis e prático-inerte, como o movimento contínuo da história e as estruturas do sistema social.

A *Crítica da Razão Dialética* é caracterizada pela abordagem sintética e relacional, mas não reducionista, que conecta problemas e domínios diferentes: individual e histórico; epistemológico, ético e ontológico; inteligibilidade, história e ação. Portanto, a tentativa de construir uma antropologia estrutural e histórica: transversalizar domínios diversos, recusando-se impor uma substância *a priori* (natureza humana) que guie o fazer humano.

Antropologia e ontologia conjugam-se: os vínculos de interioridade (relações intersubjetivas) do ser-no-mundo é uma perspectiva que caminha com a tradição da ontologia fundamental de Heidegger (1988) e a abordagem hermenêutica de Gadamer (2002).

A atividade hermenêutica a que nos referimos e que buscamos aporte em Gadamer, sem no entanto utilizar este autor como instrumento capital de análise, diz respeito à interpretação de um pensamento já situado, rechaçando de chofre uma consciência a-histórica. Compreender o processo de apreensão do real a partir dos conceitos de *existência* e *finitude* é essencial para a tarefa da interpretação do caráter humano do homem e de suas possibilidades na constituição de um horizonte próprio à educação.

De qualquer forma, é a partir de um pensamento situado e consciente da presença dos prejuízos/preconceitos que podemos estabelecer um diálogo criativo com um texto ou evento. E isso porque nesse intercurso opera-se o que Gadamer denomina de *fusão de horizontes*, uma espécie de apreensão/compreensão de discursos possibilitada pela dialética presente na relação texto-intérprete e favorecida pela "qualidade" ou pertinência das perguntas endereçadas pelo leitor ao texto (e vice-versa).

A filosofia hermenêutica revela sua fundamental significância pela tentativa de falar de um escopo amplo da compreensão do mundo e das várias formas em que essa compreensão se manifesta: desde a comunicação entre os

seres humanos à manifestação da sociedade; desde a experiência pessoal do indivíduo em sociedade até a maneira com que o indivíduo lida com a sociedade; e desde a tradição construída pela religião e lei, arte e filosofia, até uma concepção revolucionária que apareça na tradição pela reflexão emancipatória .

Apesar desse vasto escopo de significância, o que nos interessa aqui é uma discussão menos universal da hermenêutica e, mais especificamente, a aplicabilidade do pensamento hermenêutico em um processo de pesquisa e de interpretação, uma hermenêutica da práxis. Para isso, recorro à hermenêutica no que ela tem de mais próximo com a atividade de levar uma obra (ou uma ação) ao seu destino, tal qual ela pode ser apreendida em toda a sua diferença ou em toda a sua estranheza original.

Isto posto, Sartre traça sua investigação por meio de uma ontologia caracterizando formações sociais tendo como foco a inteligibilidade dos conflitos oriundos da sociedade capitalista.

Defendemos que Sartre continua atual, no sentido em que tomou como sua tarefa esclarecer os vínculos entre ação, situação e significado social, mantendo a conexão entre o teórico (inteligibilidade) e razão prática (moralidade). Essa ordem de abordagem mantém uma dimensão da antropologia de Sartre: a idéia de um método heurístico que busca apreender a realidade por investigação empírico-interpretativa; funcionando para enfatizar a historicidade, o que é importante na atividade pedagógica, uma vez que a filosofia sartriana, no aspecto em que a abordamos, não é uma especulação do pensamento, nem uma condição transcendental de possibilidade, mas fruto das características internas da realidade concreta. Nesse aspecto, entendemos a atividade pedagógica como hermenêutica da práxis: significa a inteligibilidade concreta da práxis contida na realidade sócio-histórica. Investigar as dimensões

sociais e desvendar os significados encarnados no movimento histórico presente.

Da *Crítica da Razão Dialética* não se depreende necessariamente uma teoria educacional. Nosso intento é averiguar o contributo que essa obra traz para a abordagem filosófica da educação, entendendo que educação e filosofia se integram transversalmente.

Contudo, existe um ensinamento contido na filosofia sartriana e que pode ser útil para muitas tendências contemporâneas, em especial no campo da filosofia educacional: às vezes, as análises filosóficas, hermenêuticas, estruturalistas, desconstrucionistas, ficam frágeis quando lhes falta uma visão mais focalizada no social. Conseqüentemente, enfatizamos que a significação educacional dos conceitos de Sartre não pode ser dissociada de sua ênfase na centralidade da liberdade e da responsabilidade humanas.

Sartre vê a história como um processo dialético no qual a práxis humana pretende superar a escassez. A liberdade de uma pessoa é revelada por sua escolha e pela práxis interindividual assumida como compromisso. Assim, a *razão dialética* torna inteligível a história descrevendo as relações internas de uma pessoa e o desenvolvimento da práxis escolhida por ela.

Tomando a atividade de ensinar, como exemplo, entendemos que ensinar é uma práxis e, como em toda práxis, “a descoberta capital da experiência dialética é que o homem é ‘mediado’ pelas coisas na medida em que as coisas são ‘mediadas’ pelo homem” (CRD 1: 193). Segue que, com freqüência, os professores são moldados pelos valores morais aceitos e que eles integram em suas atividades com os estudantes, na mesma medida em que os valores são moldados pelas atividades pedagógicas no cotidiano da escola.

Dito isto, podemos seguir mostrando como os conceitos de Sartre podem contribuir para compreender a educação como um processo dialético.

Começamos pela totalidade e totalização:

Para Sartre, uma das insuficiências da razão analítica é prender o sujeito cognoscente no pensamento, no entendimento – no sentido kantiano – deixando de lado a dimensão da práxis que o processo de conhecimento traz, o que torna o sujeito absorvido pela coisa. Neste caso, coisa contemplada. Esse ato revela o objeto de conhecimento, não o sujeito. A experiência crítica – aqui entendida como um dos objetivos da atividade pedagógica – quer salvaguardar o processo de conhecimento como processo também ontológico onde não há uma distância entre, por exemplo, o experimentador e a coisa experimentada.

Podemos dizer que, a partir de nossa leitura da *Crítica*, encontramos uma proposta de educação em que o âmbito da *totalidade* é consagrado ao espaço da formação da práxis. Neste caso, existe uma reação à totalidade, entendida como totalidade metafísica. E aparece o tema da alteridade e da totalização. Trata-se, agora, de recusar a *Bildung* da consciência e exigir a concentração nas singularidades e nos processos de subjetivação. É assim que Sartre advoga o conceito de totalidade e como esse conceito pode nos ajudar a compreender educação:

“a totalidade se define como um ser que, radicalmente distinto da soma de suas partes, se encontra todo inteiro – sob uma forma ou sob outra – em cada uma das partes e que entre em relação consigo mesmo, seja por sua relação com uma ou várias de suas partes, seja pela relação com as relações que todas ou que várias de suas partes mantêm entre elas. Mas esta realidade estando, por hipótese, feita (um quadro ou uma sinfonia são exemplos se a gente leva a integração ao limite), só pode existir no imaginário, isto é, como correlativa de um ato de imaginação. [...] a totalização tem o mesmo estatuto da totalidade: através das multiplicidades, ela prossegue esse trabalho sintético que faz de cada parte uma manifestação do conjunto e que refere o conjunto a si mesmo pela mediação das partes. Mas é um ato *em andamento* e que não pode parar sem que a multiplicidade volte a seu estatuto original. Esse ato desenha um campo prático que, como correlato indiferenciado da práxis, é a unidade formal dos

conjuntos a serem integrados. [...] A partir daí, a inteligibilidade da Razão dialética pode ser facilmente estabelecida: ela nada mais é do que o próprio movimento da totalização” (CRD 1: 162-163).

A crítica à totalidade acontece pela distinção entre totalidade e totalização. O terreno no qual se verifica a trajetória humana é o da totalização. E o ponto de partida para entendê-la está na necessidade, na qual se vê a primeira relação totalizante, no trabalho: o trabalho só pode existir, qualquer que seja ele, como totalização e contradição ultrapassada.

Afirmamos que uma escola é uma totalidade em constante processo de totalização, uma vez que nela confluem diversas práxis individuais; enquanto difere da soma das partes que a compõe, estando estas partes presentes em sua totalidade. Os indivíduos que compõem a escola emprestam a unidade sintética de seu próprio ser, de sua liberdade, de sua práxis, num processo de totalização: a atividade educativa. Assim, uma escola se torna uma totalidade significativa (que enseja totalizações) com relações significantes entre suas atividades pedagógicas e administrativas, entre as diversas singularidades que confluem para ações de individualização e socialização e que tenta realizar certo projeto educacional.

Assim sendo, uma maneira de diminuir a autonomia do indivíduo, ou sua responsabilidade, acontece quando se enseja uma interpretação da realidade como imutável e os indivíduos se entendem como inalteráveis. As pessoas não se entendem como ativos nos processos históricos, fazendo a história e sendo feitos por ela. Aprender é um ato de liberdade e qualquer sistema educacional estará fadado ao fracasso se elabora atividades onde o estudante não pode decidir e interferir tanto nos conteúdos pedagógicos quanto na elaboração dos conhecimentos e saberes oriundos do cotidiano escolar.

Para nós, a educação é uma atividade de totalização e deve ser investigada como tal, como unificação continuamente em desenvolvimento, como práxis libertária.

Contudo, são diversas as implicações que aparecem quando utilizamos os conceitos de totalidade e totalização propostos por Sartre.

No âmbito da educação, a escola pode, e em geral exerce, projetar-se para diferentes totalizações. Na sociedade capitalista contemporânea, sobre a preminência das ideologias pós-modernas e neoliberais, a característica mais premente da escola é formar para as exigências do mercado onde, por exemplo, a idéia de sucesso (travestido de qualidade e competência) é alimentado em diversas atividades pedagógicas e discursos que tentam legitimar políticas educacionais voltadas para formar indivíduos “competentes” e de sucesso que vão manter o fluxo do mercado, a partir da aquisição de determinadas qualidades advindas dos diferentes níveis de instrução escolar. Assim sendo, a educação é confundida apenas com a aquisição de técnicas e instruções que vão capacitar e regular as atividades dos indivíduos fora da escola. A escola, nesses moldes, é instituição formadora de indivíduos controlados para atenderem às exigências do mundo do trabalho.

Quando conseguimos elaborar uma relação prática entre uma pessoa e a criação de conhecimentos, essa relação é entendida como práxis educacional. Essa práxis nasce da superação de carências que uma pessoa realiza por um movimento de totalização, absorvendo e metabolizando fatos previamente desconhecidos, relações, teorias e relacionando com fatos conhecidos, relações, experiências, pensamentos, idéias, esquemas e teorias. Isso parece mais aceitável quando a pessoa discute conteúdos programáticos de aprendizagem, ou está inserido numa atividade pedagógica específica, como conteúdos de química, por exemplo. No entanto, fica mais complexo quando aplicado à aprendizagem de atitudes que envolvem compreensão normativa do agir moral, por exemplo.

Portanto, admitindo novamente que a educação é um ato de liberdade, então, ela deve captar as motivações interiores de indivíduos

singulares em relação às condições sócio-históricas específicas de cada época que os moldou, a qual, por sua vez, ajudaram a transformar.

Vendo esta perspectiva de outra maneira, podemos dizer que se educa para a reciprocidade, ou seja: que o Outro seja meio na medida em que nós próprios somos meios, isto é, que ele seja meio de um fim transcendental e não nosso meio; que nós reconheçamos o Outro como práxis, isto é, como totalização em andamento ao mesmo tempo em que em nós o integramos como objeto no nosso projeto totalizador. Essa reciprocidade também enseja a experiência dialética, como experiência crítica educadora, que mostra a práxis comum e individual.

A razão dialética leva a uma educação pela práxis, para a práxis. Ao invés de fazer a história sem conhecê-la, essa perspectiva da atividade educacional põe a urgência da inteligibilidade da história como capítulo da própria atividade pedagógica, produzindo uma atitude que nos inspire a mudar nossas relações sociais, mudando nossa práxis. Através de nossa práxis diária podemos mudar nossa existência e construir uma sociedade menos alienada; ampliando dessa forma, nosso ser-no-mundo. E, no âmbito pedagógico, o encorajar os outros para viver a responsabilidade da liberdade.

4.2 Por que a revolta?

Quando nos interrogamos sobre a revolta no mundo contemporâneo, na literatura e na filosofia contemporâneas, a experiência de Jean-Paul Sartre é indispensável. Portanto, nosso intento é apresentar algumas ‘linhas de fuga’ do pensamento sartriano que, ao nosso ver, contribuem para pensar a relação entre *educação, razão dialética* e o tema capital da obra sartriana: a *liberdade*.

No nosso entender, a educação é a práxis que ajuda os homens a sair de sua inércia – da inércia da serialidade –, levando-os a totalizar eles próprios suas respectivas práxis em vez de sofrerem "a totalização reificada", "alienada" do prático-inerte. Assim, desmistificar e reunir e não esquecer nossa presença concreta, nossa experiência psíquica, nem o momento concreto da história em que nos encontramos, mantendo um questionamento permanente, é o que põe uma atividade pedagógica como prática-revolta que se quer, também, desmistificadora e que se insere numa prática política que se recusa como espetacularização da vida e da morte, ensejando um processo dialético de superação das condições ideológicas e alienantes em que se encontram os sujeitos do processo educativo.

O lingüista Alain Ray, em seu livro *Révolution, histoire d'un mot*, traça o percurso etimológico e semântico da palavra “*revolte*”: revolta¹⁶.

A primeira perspectiva está direcionada para a questão do movimento. O verbo latim *volvere*, está na origem de “*revolte*”, termo que, no início, não se relaciona à política. Tendo as seguintes derivações: “*courbe*” (curva), “*entourage*” (ambiente), “*tour*”(circuito), “*retour*” (retorno).

¹⁶ Ver também o livro de Julia Kristeva: *Sens et non-sens de la revolte*. Paris: Arthème Fayard, 1996. Do qual tiramos as principais indicações sobre o tema da revolta em Sartre.

No italiano, nos séculos XV e XVI, *volutus*, *voluta* sugerem a idéia de um movimento circular e, por extensão, de um retorno temporal. Ver, por exemplo, “retournement” (reviravolta).

Na acepção moderna da palavra, aparece o seguinte: “révolter” e “révolte”, oriundas de palavras italianas, e tendo preservado o sentido latino de “retornar” e “trocar”, implicam um desvio que será assimilado a *uma rejeição da autoridade*. Assim sendo, no francês do século XVI, “révolter” é puro italianismo e significa “virar”, “desvirar” (revoltar o rosto para o lado).

No século XVI, a palavra não comporta a noção de força, mas indica estritamente a *oposição*: no sentido de abjurar, desviar-se. Contudo, o sentido histórico e político da palavra se fixa no século XVII e no início do século XVIII: Voltaire, em *O século de Luis XIV*, emprega “revolte” como “guerra civil”, “perturbações” e “revolução”.

O verbo latim *revolvere* aponta sentidos intelectuais: “consultar” ou “reler”. “Révolution” passa em francês para o vocabulário científico, pois na Idade Média, “révolution” imprime o final de um tempo “révolu” (passado).

Portanto, a polivalência de sentidos contidos no transcurso da palavra “révolte”, mostra que o termo vai além do sentido político que tomou nos dias de hoje. A revolta, às vezes, se desvia segundo a história. Nós é que temos que realizá-la.

Partiremos do seguinte pressuposto: uma prática educativa que prime pela formação de uma práxis individual autônoma e livre, só existe ao preço de uma revolta, por uma *educação-revolta* e por um indivíduo historicamente situado e, sendo assim, por uma atividade educativa e pedagógica que busca a realização da liberdade como condição de humanização do homem. Nenhum de nós se satisfaz sem enfrentar um obstáculo, uma proibição, uma autoridade, uma lei que nos permita nos avaliar,

autônomos e livres. A revolta que se revela acompanhando a experiência íntima da aprendizagem é parte integrante do processo educativo. Precisamos de uma educação-revolta numa sociedade que vive, se desenvolve e não estagna. Se essa cultura não existisse em nossa vida, seria o mesmo que deixar essa vida se transformar numa vida de morte, isto é, de violência física e simbólica, de barbárie. Há urgência em desenvolver essa perspectiva educativa a partir de nossa herança cultural, ética e estética e encontrar para ela novas variações. Hoje, uma experiência da revolta, como instância educativa pode nos livrar da robotização da humanidade que nos ameaça.

Nosso mundo moderno atingiu um ponto de seu desenvolvimento onde certo tipo de educação, de cultura e de arte, se não toda a educação e toda a cultura, está ameaçada, muitas vezes, impossibilitada. Certamente, não a cultura-show, nem o que está se configurando nos moldes neoliberais como educação-show, ou a educação-informação consensuais favorecidas pelas mídias, mas justamente a educação-revolta ou a cultura-revolta. E quando essas se produzem, acontece que mostram formas tão insólitas e brutais que seu sentido parece perdido para aqueles que estão inseridos no processo educativo. Com isto, cabe a nós sermos os doadores de sentido, os intérpretes. Assim sendo, compreendemos a *revolta* como transgressão da proibição, como repetição, perlaboração e elaboração da experiência educativa e como deslocamento, combinações e jogos dos diversos sentidos que construímos através da atividade educativa e pedagógica.

Em relação a Jean-Paul Sartre, uma das marcas do tema da revolta, está na sua constante perspectiva interpretadora, e entendemos a interpretação como um ato de revolta, de reconstruir significativamente uma experiência. Assim, podemos dizer que uma das características da revolta, para Sartre, é revelar a singularidade da experiência através da interpretação filosófica e literária, mostrando que a liberdade só existe ao preço de uma revolta. Que a práxis individual (na nossa perspectiva, quando atravessada pela atividade

educativa) enseja a dinâmica da inteligibilidade da história, assim como a busca da liberdade.

Creemos que uma maneira de compreender o tema da revolta, em Sartre, é através de sua noção de liberdade situada, o que passamos a mostrar a seguir, apresentando uma perspectiva do transcurso dessa temática na obra do filósofo. Certamente, a experiência pessoal de Sartre se revela como uma situação, como uma luta por situar-se dentro da situação com o fim de superá-la. Esta experiência, contudo, não é tão pessoal, tão alheia ao comum dos mortais. Sartre viveu em sua experiência a intersubjetividade e o projeto fundamental que a define; auto-afirmação frente ao ser acabado, vontade de chegar a ser; compromisso com os empreendimentos concretos em nome do absoluto do projeto fundamental de determinar a existência a partir do futuro, em função de uma comum exigência de sentido e de considerar o passado apenas como o conjunto de condições sobre as quais devemos tomar apoio para intentar-nos a nós mesmos.

Em Sartre esta referência ao absoluto de nosso projeto fundamental se resume como a aposta de Pascal: existe ou não Deus? Pascal apostou em sua existência, pois no caso de existir, ganhava tudo e, no caso de não existir, nada perderia. Sartre, por sua vez, investiu a favor de seu absoluto, do absoluto do homem, à possibilidade da autodeterminação a partir do futuro: ou a vida não é nada ou é tudo! Assim, segundo Sartre, consiste concretamente em decidirmos perder a vida antes de submetê-la ao absurdo. Esta aposta, contudo, apenas pode justificar-se mediante uma referência absoluta como ponto de apoio para ensejar-lhe sentido em cada uma das situações cotidianas. O incondicionamento de nossas tomadas de posição radica, segundo Sartre, em nos experimentarmos responsáveis por nossa superação em função de um futuro homem que devemos inventar: o que importa é a libertação do homem, e, em função desta libertação, sempre haverá algo que fazer.

O pensamento sartriano põe em jogo, desta maneira, uma dialética entre o otimismo da liberdade e o pessimismo de nossa contingência, entre a humildade que deve acompanhar o reconhecimento de nosso ser situado e o orgulho de nos reconhecermos agentes da história, entre a desesperança à qual nos convida nossa situação e a esperança que brota da situação, entre o impossível de nossas vãs ilusões e o possível de nossas pequenas ações. Desta maneira seu pensamento se revela como uma ética da práxis histórica que em seu dinamismo se orienta, não a um inerte universal já realizado, senão à universalização o ser humano situado.

A intencionalidade ética de Sartre se comprova no fato de que a primeira obra que ele anunciou inicialmente, mas que nunca publicou, foi um tratado de moral. Apenas em 1975 se deram a conhecer alguns fragmentos desta obra. É possível que sua não publicação se deva à necessidade que tinha Sartre de esclarecer previamente a correlação *liberdade-situação* implicada em sua visão do homem. O problema da práxis só podia ser enfrentado depois deste esclarecimento.

Liberdade, situação e práxis constituem, de acordo com o que foi dito antes, as categorias que expressam o problema sartriano. Elas estão em todas as suas obras, mesmo que não seja com o mesmo peso. Assim, até *L'Être et le Néant* (1943) o interesse de Sartre recai principalmente sobre o tema do homem como *liberdade*. A partir de então, até a *Critique de la raison dialectique* (1960), seu interesse se orienta até o tema da *situação*. Nos últimos anos, como síntese de sua trajetória, o tema da *práxis* ocupa o primeiro lugar.

A reflexão sobre o homem como liberdade se desenvolve em dois momentos. O primeiro é de ordem psicológica e esteve orientado a libertar o homem de todo EU e de toda subjetividade de caráter ontológico: a partir de uma análise da consciência, Sartre radicaliza sua concepção de ser. O tema da situação está presente nestes primeiros momentos, mas em termos abstratos, a

saber, enquanto estrutura de todo homem enquanto homem. O ser-corpo, o ser-para-outro, o espaço e o tempo, etc., como características de toda liberdade em situação, são aspectos do ser do homem que Sartre não descuidada. O tema central, contudo, é a liberdade como essência do homem: este não é o que é, e é o que não é.

A reflexão direta sobre a situação permite a Sartre realizar análises concretas do homem enquanto comprometido dentro de uma determinada situação. O mundo aparece como suporte da liberdade, não o mundo como soma de coisas, mas o mundo como confluência de 'situações concretas', isto é, o mundo transformado historicamente.

Finalmente, a práxis é abordada desde uma crítica da razão dialética, crítica elaborada a partir de uma determinada concepção do marxismo que pretende recuperar a práxis individual como o ponto de partida real do pensamento de Marx. Contra o 'marxismo dogmático', que tem absorvido o homem na idéia, Sartre pensa em um 'marxismo existencialista' que busca o homem onde quer que se encontre, em seu trabalho, em sua casa, na rua. Isto lhe permite entregar-se a uma análise das condições reais de todo empreendimento humano, em termo de uma ética da história, para oferecer ao homem concreto, como agente da história, elementos para controlar a práxis em função de uma superação afetiva da contingência humana revelada em sua ontologia.

Como abordar o homem como liberdade situada? Sartre encontra elementos em Husserl e em Heidegger.

O que Sartre busca na fenomenologia? Sartre se refere a duas contribuições que dizem relação direta com o sentido último de seu pensamento. Por uma parte a *intencionalidade*, graças a qual lhe foi dado esvaziar a consciência de suas escórias, de seus estados, de descobrir o nada (a consciência) acossado incessantemente pelo ser, escapando sempre. Por

outra parte, a ferramenta indispensável: descobrimos que nos encontramos situados.

Sartre reconhece sua dívida frente a Husserl das *Idéias* com sua ontologia da consciência pura e para com Heidegger de *Ser e Tempo*, com sua analítica existencial da realidade humana. Em *Esboço de uma teoria das emoções*, nosso filósofo já havia escrito:

“Existir para a realidade humana é, segundo Heidegger, eleger seu próprio ser em um modo existencial de compreensão: existir para a consciência é, segundo Husserl, aparecer-se. Porque mostrar-se aqui é absoluto, mostrar-se que é necessário descobrir e interrogar. Desde este ponto de vista, em cada atitude humana – por exemplo, na emoção, já que é nosso tema –, Heidegger pensa que encontramos o todo da realidade humana, posto que a emoção é a realidade humana que elege e se dirige emocionada até o mundo.

Husserl por seu lado pensa que uma descrição fenomenológica da emoção trará a luz às estruturas essenciais da consciência, posto que uma emoção é uma consciência. E, reciprocamente, um problema se coloca, problema que o psicólogo não pode suspeitar: cabe conceber-se uma consciência que não restrinja a emoção entre suas possibilidades, ou melhor, pode nela verse uma estrutura indispensável da consciência? Assim o fenomenólogo interrogará sobre a consciência e sobre o homem e perguntará não apenas o que este seja senão se pode apreender um ser entre cujos caracteres haja um que seja precisamente a capacidade de emocionarse. E, inversamente, interrogará a consciência, a realidade humana, com respeito a emoção: como deve ser a consciência para que a emoção seja possível e inclusive para que seja necessária?” (Sartre, 1995: 77-78).

Este texto citado sintetiza o que Sartre considerou de essencial em um e outro filósofo e a diferença entre os dois. Seu pensamento já tinha se formado definitivamente como para receber a influência posterior de Husserl do mundo da vida ou do Heidegger de *Holzwege* (caminho do bosque).

Interessado em uma ontologia da consciência em situação, Sartre radicalizou as oposições entre Husserl e Heidegger com o propósito de alcançar uma complementação na oposição. Desde este ponto de vista também seguiu um caminho diferente ao de Merleau-Ponty. Este se interessou a

harmonizar os dois filósofos em pró de uma síntese. Poderia se dizer que Sartre toma de Husserl o método de investigação e de Heidegger a realidade humana como objeto desta investigação. Mas o faz de forma crítica. Assim, Sartre considera que Husserl se limitou a descobrir o cogito em seu aspecto funcional, descartando o problema existencial para não cair no erro substancialista de Descartes. Ao não transcender a pura descrição da aparência enquanto tal, ficou preso ao cogito. Portanto, nas *Idéias* só podemos encontrar uma ontologia artificial da consciência pura desligada do mundo, por conseguinte de uma consciência que não existe. Heidegger, por sua vez, ao querer evitar o fenomenalismo de Husserl realizou, de forma direta, a análise da existência sem passar pelo cogito, privando assim, a realidade humana de sua dimensão de consciência ou concedendo-lhe uma simples 'compreensão'. Assim fazendo, Heidegger formula uma ontologia naturalista da existência pré-reflexiva. De acordo com esta crítica, Sartre assume de Husserl o método para descobrir a realidade humana enquanto consciência, enquanto centro de intenções e poder de iniciativa, mas na medida em que o é dentro de sua mesma situação, pois do contrário, se alcançaria uma consciência que, ao apreender-se a si mesma em oposição ao mundo, seria o que não é (coisa). De Heidegger nosso filósofo assume a visão da realidade humana situada no mundo, mas não como consciência que se quer apreender no mundo por fora de toda reflexão, pois do contrário, à consciência só seria dado descobrir a impossibilidade de ser o que ela é (consciência).

Sendo assim, Sartre se esforçou por realizar uma complementação na oposição entre Husserl e Heidegger; uma ontologia que pensará a presença da consciência a si mesma como inseparável de uma autêntica presença do mundo; uma ontologia respeitará a correlação da consciência e da existência, da intencionalidade e de suas motivações, da liberdade que se afirma quando a intencionalidade lhe confere sentido às motivações, mas que se nega quando as motivações se convertem em simples causas da intencionalidade.

Resumindo, o método sartriano para a análise do *homem em situação* pretende ser um método fenomenológico que simultaneamente permite opor, à tendência husserliana, a consideração da existência das essências, e à tendência heideggeriana, a consideração da essência da existência.

A aplicação deste método conduzirá Sartre a uma ambígua dualidade das essências: o ser em si da consciência e o ser em si das coisas, dualidade de termos que simultaneamente deixam em descoberto sua insuficiência: o 'ser em si' em sua contingência se é suficiente a si mesmo, mas não pode justificar sua presença, sua possibilidade de 'aparecer a' a consciência; o 'ser para si', por sua vez, se é suficiente enquanto consciência para si teórica, mas não pode justificar sua própria existência.

4. 3 Consciência e liberdade

A reflexão de Sartre sobre o homem como liberdade se desenvolve em dois registros, como já vimos: o primeiro, registro psicológico, orientado a libertar o homem de todo 'eu' e de toda subjetividade de tendência substancialista. O segundo registro, ontológico, orientado a esclarecer o sentido do ser, tanto do ser da consciência como do ser do mundo e a esclarecer a relação entre um e outro: "a primeira tarefa de uma filosofia deve ser... expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação desta com o mundo, a saber, a de que a consciência é consciência posicional do mundo" (EN, 18).

Os escritos sartrianos anteriores a *L'Être et le Néant* são dedicados à tarefa de expulsar todos os objetos da consciência e afirmar a falta de uma interioridade no homem: não haveremos de nos descobrir em algum retiro, senão no caminho, na cidade, em meio da multidão, entre as coisas, entre os homens. Desta época interessam-nos as seguintes obras: *La Transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) e *L'Imaginaire* (1940).

Sartre parte da idéia husserliana da intencionalidade: a consciência é, sempre, consciência de algo, ou seja, ela não existe mais que no mundo. Se isto é assim, é possível chegar à essência do homem a partir da análise fenomenológica de consciências ou condutas concretas. Toda conduta humana é conduta do homem no mundo. Por conseguinte, ela pode entregar por sua vez, o homem, ao mundo e à relação que os une, a condição de que consideremos estas condutas como realidades objetivamente apreensíveis e não como afetações subjetivas que se descobririam apenas ante o olhar da reflexão. Sartre escolhe inicialmente duas condutas – emoção e imaginação –, para esclarecer esta característica humana.

Nas *Idéias*, Husserl tinha ido mais além do sujeito empírico até um sujeito transcendental, com o fim de explicar a unificação e a individuação da consciência. Sartre, em *La Transcendance de l'ego*, sustenta a inutilidade deste recurso, pois para ele, a unidade da consciência, mediante a qual se capta um objeto, pode ser explicada a partir da mesma intencionalidade. A consciência unifica a si mesma, e concretamente por um jogo de intencionalidades 'transversais' que são retenções concretas e reais de consciências passadas. Em outros termos, é a consciência que é princípio de unidade para si, operando-se essa unificação no objetivo que a define, isto é, a intencionalidade aplicada a um objeto transcendente ou a uma vivência passada que por natureza a consciência capta como própria.

Na consciência não se encontra, por conseguinte, nenhum sujeito: nem o psicológico que, de acordo com a redução, é um objeto transcendente para a consciência; nem o transcendental, que apenas é uma ficção operada a partir do sujeito psíquico. A consciência se define a partir de si mesma e não a partir de uma realidade ou uma substância: ela é existência pura; em si mesma, não é nada. Daí que ela não ofereça um âmbito interior que possa ser circunscrito mediante a inspeção e que dê lugar a algo que a defina como uma realidade distinta do mundo. A causa disto: o conhecimento não pode ser concebido como um processo de assimilação da exterioridade por uma interioridade: o mundo não entra na consciência. Pelo contrário, a consciência se define por sua presença ao mundo e por sua fuga de uma falsa interioridade consigo mesma: a consciência não tem um 'dentro', não é senão o fora de si mesma, e essa fuga absoluta, essa negativa a ser substância, é o que lhe constitui como consciência.

Que significa, então, existir para uma consciência que em si mesma é nada? "Existir" para a consciência não tem o sentido corrente do termo, ou seja, pertencer à ordem da realidade em oposição à ordem das possibilidades puras. A consciência não é uma parte do mundo, é intenção até o mundo. O

'existir' aponta aqui à espontaneidade, a partir da qual se constitui o mundo como objeto de todas as intenções e significações.

Enquanto espontaneidade, a consciência "determina a existência a cada instante, sem que possa conceber-se nada previamente a ela. Assim cada instante de nossa vida consciente nos revela uma criação *ex nihilo*. Não um ordenamento novo, mas uma existência nova" (Sartre, 1978a, 74). Esta espontaneidade equivale à liberdade pura, isto é, poder de auto determinação. A liberdade, por conseguinte, não é uma qualidade da consciência senão que é a existência anterior a toda determinação.

Esta liberdade, contudo, não se exerce fora do mundo, posto que o mundo é aquilo com respeito ao qual a consciência é criada. Sem ele não haveria consciência. A liberdade é, portanto, uma liberdade essencialmente situada. Mas por sua liberdade, a consciência foca no mundo possibilidades e sentidos que este não possui por si mesmo: a escolha livre da consciência sobre si mesma é, ao mesmo tempo, uma escolha sobre o mundo: "o possível, portanto, não pode vir ao mundo senão por um ser que é sua própria possibilidade" (EN, 144).

Para explicar essa consciência livre, livre ante toda subjetividade e interioridade, Sartre descreve fenomenologicamente a emoção e o imaginar, transcendendo-os como simples fatos psíquicos, para que se manifestem como duas maneiras de existir, isto é, como duas possibilidades de eleger-se e compreender a consciência e, portanto, como duas formas de eleger e compreender o mundo.

A emoção, por exemplo, não é um acidente, mas um modo de existência da consciência, uma de suas maneiras de compreender seu ser no mundo. Apenas quando se estabeleça esta significação, haverá lugar para as análises empíricas do psicólogo. Mediante a emoção, a consciência transforma irreflexivamente um objeto ao não poder adaptar-se a ele: o mundo real é

substituído por um mundo fictício, mágico, no qual desaparecem essas dificuldades. Desta maneira a emoção é um jogo, mas um jogo no qual nós criamos. O desvanecimento, por exemplo, que um homem sofre ante um animal feroz é um 'refúgio', uma evasão ante uma situação real, evasão que não consiste simplesmente em uma desordem fisiológica, mas em uma conduta que tem toda sua significação em uma intenção 'negadora' da consciência: ante a impossibilidade de evitar o perigo pelas vias normais e os encadeamentos deterministas, nego esse perigo. Quero aniquilá-lo. A urgência do perigo tem servido de motivo para uma intenção aniquiladora determinante de uma conduta mágica. Duas são as conclusões fundamentais às quais chega Sartre em sua análise da emoção. Em primeiro lugar, o mundo real ainda que possua uma consistência, pode ser negado: a consciência pode assumir frente a ele uma distância que lhe permite viver no mundo elegido por ela mesma; mundo fictício, sem dúvida, mas que revela como a consciência é poder de negação do real. Em segundo lugar, as condutas da consciência são conscientes ainda que sejam reflexivas

A análise da imaginação confirma esta liberdade que define a consciência: a imaginação é a consciência toda inteira enquanto que ela realiza sua liberdade. Os objetos imaginados nunca têm a consistência dos objetos reais. A consciência da cadeira em imagem, me ensina que a consciência não é uma interioridade, onde se guardam, como simulacros, as imagens das coisas. Ela é um modo de ser da mesma cadeira que se dá na minha percepção. Se a consciência é intencional, imaginar não é possuir na consciência algumas imagens, mas uma maneira de espreitar o objeto, ou seja, sob a modalidade da ausência, modo essencialmente diferente ao da percepção para a qual o objeto se dá segundo a modalidade da presença. Imaginar Pedro em Campinas, não é forjar uma realidade fantástica que substitua a presença de Pedro, mas ter consciência da ausência de Pedro: enquanto me aparece em imagem este Pedro presente em Campinas me aparece como ausente.

O ato de imaginar revela que a consciência é ao mesmo tempo poder negador do mundo e consciência do mundo. Ela pode conceber outro mundo que é a negação do mundo real. Ao fazê-lo, põe de manifesto seu caráter livre: para que uma consciência possa imaginar, é necessário que ela escape do mundo por sua mesma natureza, é necessário que ela possa tomar distância em relação com mundo. Em uma palavra, é necessário que ela seja livre. Mas nos encontramos ante uma liberdade situada: eu só posso imaginar a partir da motivação concreta e precisa de uma situação que exclui o objeto mencionado de tudo que realmente me é acessível: porque Pedro não pode estar atualmente presente, eu o posso dar como ausente.

Uma imagem, dirá Sartre, não é o mundo-negado, pura e simplesmente, ela sempre é o mundo negado desde um determinado ponto de vista.

Ao término das análises de sua psicologia fenomenológica, Sartre crê haver expulsado da consciência todo eu, toda interioridade, todo objeto. A consciência livre não é nada e, como nada, é liberdade. Desde um ponto de vista negativo, o poder da consciência livre se manifesta como poder de negação do mundo, da situação real dentro da qual se encontra o homem. Desde um ponto de vista positivo, a consciência pode regressar livre e criadoramente ao mundo, à situação para valorizá-la e dar-lhe sentido. Todo o anterior significa que ser livre, e ser em situação são a mesma coisa: a situação de um ser, é sua existência superada e feita significativa por sua liberdade; correlativamente, a liberdade de um não pode, por conseguinte, consistir em escapar a toda situação, senão na superação de sua existência bruta até uma situação.

Em *L'Être et le Néant*, Sartre sistematiza, e esclarece os temas alcançados através da psicologia fenomenológica. A psicologia de tradição clássica quis explicar a realidade humana como uma coleção de dados

observados, como um conjunto de qualidades hereditárias ou como uma substância sujeito de acidentes chamados fatos psíquicos. Sartre com sua psicologia fenomenológica buscou uma compreensão eidética da realidade humana, a partir da análise de condutas particulares enquanto fenômenos significantes da realidade humana em sua totalidade.

O aporte fundamental de *L'Être et le Néant* foi pôr de manifesto o ser da consciência, que a este ser corresponde um 'dever ser': a consciência como existência livre corresponde a formulação de um projeto que lhe permite transcender o real, sem "aliená-lo", até um sentido e transcender o ato puro de negação, que a caracteriza, até o valor e a consistência deste ato".

Toda consciência é consciência de algo: "isto significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência" (EN, 28). Portanto, se quisermos descobrir a estrutura da consciência, temos que fazer referência às atitudes fundamentais do sujeito motivadas pelo mundo.

De acordo com isto, uma ontologia fenomenológica teria como objetivo esclarecer a ambigüidade do ser: do *é* de uma presença (a consciência) que não é um *'em si'* e do *é* de um *'em si'* (mundo) que só é definível a partir da consciência. Ela será a ontologia de uma consciência que, ao querer-se apreender como oposta ao mundo, deve fazer-se o que ela não é e que, na medida que se apreende sobre o mundo, mais além de toda reflexão, descobre a impossibilidade de ser o que ela é.

A necessidade desta ontologia se impõe, se temos em conta que o mundo, como correlato da consciência, o *é* de tal forma, que a consciência facilmente se esquece de si mesma em benefício de um mundo objetivado e converte suas valorizações em simples constatações e sua presença, em um simples olhar os objetos como determinados em si mesmos e possuidores por si mesmos de um sentido que só lhes pode ser outorgado pela consciência.

O ser em si. A consciência é consciência de algo que lhe é transcendente. Por conseguinte, não tem sentido a pergunta sobre como o ser do objeto se distingue do ser da consciência: “ser consciência de algo é estar ante uma presença concreta e plena que não é a consciência” (EN, 27).

Contudo, o ser não se entrega inteiramente em cada uma de suas manifestações: ele se anuncia no fenômeno em forma transfenomenal como um mais além do fenômeno. Daí que todo fenômeno, que por definição é um ‘ser para a consciência’, seja ao mesmo tempo um ‘ser em si’. Ele é para a consciência só enquanto não é consciência, enquanto é aquilo que a consciência não é. Por conseguinte, quando se fala do ‘ser em si’, se quer afirmar que o ser que se dá à consciência como fenômeno, se dá como possuindo em si mesmo seu sentido de ser e seu fundamento. O ser se cria então a si mesmo? Não podemos afirmar, pois isto implicaria a utilização de categorias que só se aplicam ao homem, isto é, as categorias de atividade e passividade. Do ser só se pode dizer que ‘é em si’, ou seja, que é idêntico a si mesmo e pleno de si como o ser de Parmênides: ele é simplesmente, sem necessidade de nenhuma razão: “Isto é o que a consciência expressará – em termos antropológicos – dizendo que o ser está de mais, ou seja que ela não pode de modo algum derivá-lo de nada nem de outro ser, nem de um possível, nem de uma lei necessária. Não criado, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ‘em si’ está eternamente de mais” (EN, 34).

Para Sartre, a consciência não pode explicar este ser ‘em si’. Na esteira heideggeriana, considera que a consciência compreende de forma imediata sua situação sem necessidade de uma explicação: o fenômeno de ser, como todo fenômeno primeiro, se desvela imediatamente à consciência, através de meios “de acesso imediato (como) o tédio, a náusea, etc.” (EN, 14). Recordemos Roquetin em *La Nausée* quando descobre o sentido concreto da palavra ‘existência’: “de um só golpe a existência se faz presente a ele, não a existência de um determinado objeto que eu posso nomear, utilizar ou definir,

mas a existência de algo absoluto, a contingência [...] Existir é está aí simplesmente; os existentes aparecem, se deixam encontrar, mas nunca é possível deduzi-los. Tudo o que existe nasce sem razão, se prolonga por debilidade e morre por causalidade”.

O ser para si. O ‘ser em si’, de acordo com o que foi colocado até aqui, não dá margem a nenhuma pergunta. Se alguma pergunta tem surgido, é porque uma alteridade, que é um não ser, se introduz no coração do ser. Trata-se da consciência. Se a consciência é algo distinto do objeto do que ela é consciência, ela não é nada mais que consciência desse objeto, até o ponto de que a existência do objeto significaria a não existência da consciência. Algo mais: se a consciência é consciência de algo, - deste monitor, por exemplo -, este algo é arrancado da massa de ser e constituído como não sendo nada mais do que o que é.

Assim sendo, se segue que esse algo é um ser com respeito a esse algo. Desta maneira a consciência é triplamente fonte de não ser: com respeito a si mesma, enquanto ela não é nada do objeto e enquanto ela não é nada sem ele; com respeito ao objeto, enquanto a causa dela, este não é nada mais que o que é, tal como o expressamos nos juízos de negação; e, com respeito ao mundo enquanto este, como totalidade estruturalmente diferenciada, só se dá pelo nada.

Se quisermos saber como o ser pode estar afetado pelo nada, teremos que buscar uma explicação pelo lado de uma dimensão do ser que seja portadora de sua própria negação, já que o ‘ser em si’ não dá lugar a nenhuma diferenciação ao ser idêntico a si mesmo. Este ser, que só é graças a ‘ser o que não é, é a consciência livre e espontânea. Enquanto tal, Sartre a denomina ‘o ser para si’. Porque é livre e, por conseguinte, porque propõe ‘a ser’, ela não apenas ‘é o que não é’ com respeito ao ‘ser em si’, como também com respeito a si mesma.

A unidade do em si e do para si. Como poderíamos pensar unilateralmente estas duas regiões do ser? “Se o ‘em si’ e o ‘para si’ são modalidades do ser não haveria um hiato no senso mesmo da idéia do ser, e não estaria cindida sua compreensão em duas partes incomunicáveis” (EN, 715). A possibilidade de um pensar unitário apenas se pode dar desde um ponto de vista do ‘para si’, posto que, como foi dito, o ‘em si’ não é suscetível de nenhum ponto de vista.

No olhar do fenomenólogo o ‘em si’ e o ‘para si’ aparecem, de fato como correlativos: não temos intuição de um ‘para si’ separado e que por isso mesmo seja um puro nada, nem de um ‘ser em si’ puro. Quem se expresse nesses termos, estará se expressando em termos abstratos.

Quando a consciência estabelece ‘o em si’, o faz como anterior ao ‘para si’ e anterior às perguntas que ela possa colocar-se, perguntas que, por certo, não a afetam no ‘em si’, não dão margem à busca de uma origem do ser: “o ser é sem razão, sem causa, sem necessidade” e “todos os ‘por quês’... são posteriores ao ser e os supõe” (EN, 713).

A consciência pode, contudo, interrogar-se sobre a origem de seu próprio ser: “o ser pelo qual o porquê chega ao ser tem o direito de colocar seu próprio porquê, posto que ele próprio é uma interrogação, um porquê. A esta questão a ontologia não poderia responder, pois se trata aqui de explicar um acontecimento e não de descrever as estruturas de um ser” (EN, 714). Deve-se alertar, contudo, que a resposta que se dê, constitui uma hipótese metafísica que afirma a aparição acidental, absurda contingente da consciência como um nada que só através de suas escolhas conquista uma essência, essência que surge dessas escolhas livres enquanto ultrapassadas pela consciência: a essência da consciência é sua existência petrificada. Deve-se sublinhar, portanto, que a consciência, ao não obedecer a nenhum condicionamento

externo, pode refazer continuamente sua essência. Neste sentido, a existência precede a essência.

A consciência, enquanto pergunta, é levada a inquietar-se sobre a possibilidade de um 'ser total', isto é, de uma síntese unitária do 'em si' e do 'para si'. É possível esta síntese? Não, posto que se trata de termos que se excluem: o 'ser em si' não pode converter-se em consciência nem a consciência em um 'ser em si', pois deixariam de ser o que são. Na medida que o homem aceite este projeto impossível, ele é uma 'paixão inútil', um esforço falido de antemão.

A liberdade. "Que deve ser o homem em seu ser para que, através dele, o nada chegue a ser?" (EN, 60). A interrogação sobre uma essência do homem parece contradizer a afirmação de que a consciência é apenas existência. A contradição é aparente se tivermos em conta o que se deve entender por essência.

A liberdade não é uma propriedade qualquer de meu ser: ela é "a textura de meu ser" (EN, 514). "O que chamamos liberdade não ... se distingue 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'" (EN, 61). A liberdade é o poder da consciência de negar o ser e negar-se a si mesma e, ao fazê-lo, de afirma-se a si mesma, de determinar-se, de eleger-se, de criar-se perpetuamente. Do homem livre só se pode captar o que tem sido, não o que é e o que será: "a liberdade é o ser humano colocando seu passado fora de jogo e segregando seu próprio nada" (EN, 65). Este 'por fora de jogo' meu passado, radica a possibilidade de contemplar meu ser passado como se já não fosse meu ser e, portanto, a possibilidade de introduzir a descontinuidade. Desta forma o homem não é pura existência, o que significaria ser um existente imaterial. Ele é uma essência problemática, porque está sempre por fazer-se a partir de sua liberdade: "a liberdade humana precede a essência do homem e a

torna possível; a essência do ser humano se faz em suspenso em sua liberdade” (EN, 61). Aparece, precisamente, a angústia, esse sentido que acompanha o homem atuando sobre a situação, escolhendo-se e escolhendo livremente seu mundo, sem leis nem critérios absolutos que possa constrangê-lo em um sentido ou em outro e que, por outra parte, lhe assegura o êxito de seu projeto. A única lei que lhe orienta é sua liberdade: “estou condenado a ser livre. Isto significa que não se pode encontrar mais limites para minha liberdade que esta mesma, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres” (EN, 515).

A angústia se revela, assim, como a apreensão do caráter inelutável da liberdade que deve decidir por si mesma o dever ser do homem:

Estou 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” (EN, 77).

4.4 A liberdade em situação

Em *L'Être et le Néant*, Sartre realiza, como se tem dito, a 'situação dentro da qual o homem como liberdade deve inventar sua própria essência, seu próprio ser. A análise é realizada em termos abstratos, isto é, enquanto o homem. O significado desta estrutura é tal que Sartre não duvida em afirmar que "muito mais do que parece 'fazer-se' o homem parece estar feito' pelo clima e pelo solo, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade da qual faz parte, a herança, as circunstâncias, os grandes e pequenos acontecimentos da vida" (EN, 561). Para Sartre, contudo, mesmo que todo o anterior signifique um limite à liberdade, não se trata de limites absolutos, pois estes só podem ser experimentados como limites na medida em que eu os retomo e lhes dou um sentido à luz dos fins que livremente elejo.

Assim, 'condenado a ser livre', necessariamente tenho que atuar. Mas "atuar é modificar a figura do mundo, é dispor os meios a um fim" (EN, 508), isto é, transformar a situação a partir do projeto de ser. Portanto, a ação é, por princípio, intencional, ela brota de uma liberdade que se enfrenta em uma situação objetiva dentro da qual quer situar-se. Nunca a situação será causa de meu ato. Ela somente pode motivar-me, ao mesmo tempo em que sou movido pelo projeto que me dou a mim mesmo. Desta maneira o ato é a expressão da liberdade, mas de uma liberdade que só é liberdade quando se sabe comprometida com uma situação dentro da qual deve atuar para fazer-ser realidade.

Sartre analisa os elementos da 'situação' na terceira parte do *L'Être et le Néant*. Podemos fazer alguns destaques.

Em primeiro lugar a inserção, pelo nascimento, em um espaço e em um tempo determinado: nascer é, entre outras características, tomar seu lugar

ou melhor dito, recebê-lo; é descobrir-se em uma situação física e histórica. Esta situação pode, contudo, receber um sentido, positivo ou negativo, a partir do projeto que a consciência se dê livremente a si mesma: “estar em um lugar é antes de tudo estar longe de, isto é, que o lugar está dotado de um sentido em relação com um determinado ser todavia não existente que se quer alcançar” (EN, 573).

O homem que contar com seu passado. Este constitui uma característica fundamental da facticidade humana: posso não existir; mas se existo, não posso carecer de um passado, de um passado convertido em um ‘em si’ para o futuro. E se é certo que ele não pode determinar nossas ações, pelo menos não podemos tomar decisão nova senão a partir dele. O homem tem que contar com a coexistência, pois, em sua experiência, o homem se descobre dentro de um mundo que aparece para ele como algo já visto, explorado, trabalhado em todos os sentidos. Um mundo que já é significativo e que me reflete significações que eu não tenho posto. A liberdade, portanto, não se pode realizar na margem de nosso ser social: “o para-si não poderia ser pessoa, isto é, escolher os fins que é, sem ser homem, membro de uma coletividade nacional, de uma classe, de uma família, etc.” (EN, 606), de uma cultura, de uma época. Apesar disto, ao homem lhe é dado o poder de ultrapassar esta situação.

O ser no mundo com outros leva Sartre a analisar a linguagem como um elemento a mais da condição humana: a linguagem não é um fenômeno superposto ao ser-para-outro: “é originalmente o ser-para-outro, isto é, o fato de que uma subjetividade se experimenta como objeto para outro” (EN, 440). O que sou para o outro, o outro o expressa através da linguagem. Some-se a isso que a linguagem, como fenômeno social, limita minha liberdade: em sua aprendizagem impõe-se a mim, simultaneamente, uma visão do universo: ela é uma ‘lente social’; por meio do qual todas as criações culturais dão origem a uma determinada compreensão pré-ontológica ao homem, contudo, é dado ao

homem criar livremente a partir a linguagem aprendida: “se a língua é a realidade da linguagem, se o dialeto ou o jargão são a realidade da língua, a realidade do dialeto é o ato livre de designação pelo qual me escolho como designante. E este ato livre não poderia ser apenas um agregado de palavras.” (EN, 598).

Mencionamos finalmente a morte, como algo que é dado ao homem e que, por conseguinte, exige ao homem situar-se frente a ela. Morte e nascimento são a expressão de nossa facticidade e do caráter finito de todos os nossos projetos. Enquanto dada, a morte não faz parte de minhas possibilidades: não sou ‘livre para morrer’, mas sou um livre mortal. Daí que a vida não pode ser uma espera da morte, mas uma espera da realização de nossos fins, espera, sobretudo, de nós mesmos

As análises sobre ‘liberdade em situação’ de *L’Être et le Néant* encontram apoio na obra literária de Sartre. Este denomina parte de sua obra de ‘teatro de situações’, cuja definição Sartre deu em 1947: é certo que o homem é livre em uma situação dada e que se escolhe a si mesmo em e por esta situação; então, temos que mostrar no teatro situações simples, humanas, assim como liberdades que se escolhem nestas ditas situações. O personagem vem depois, quando cai o pano. Não é mais que o endurecimento da escolha, sua esclerose é o que Kierkegaard chama de *repetição*. O que o teatro pode mostrar de mais comovedor é um personagem que se está fazendo, o momento da escolha, da livre decisão que compromete toda uma moral e toda uma vida.

Pode-se afirmar que neste teatro de situações Sartre confere progressivamente um papel maior à situação sobre a liberdade. Por outra parte, a liberdade individual aparece exigindo, cada vez mais, a liberdade dos ‘outros’. Em *Les Mouches*, obra teatral contemporânea de *L’Être et le Néant*, Sartre através de seus personagens sustenta que a situação não pode condicionar de nenhuma maneira as escolhas livres. Orestes é, ali, o símbolo da gratuidade da

ação. Em *Le Diable et le bon Dieu* (1951), obra contemporânea com o início da redação da *Critique de la Raison Dialectique*, a posição de Sartre apresenta uma mudança fundamental. Se o Orestes de *Les Mouches*, depois de responder à violência com a violência, engaja-se com seu povo porque considera que ele tem realizado sua libertação individual e porque pensa que os habitantes de Argos também são livres para escolher seu próprio destino; Goetz em *Le Diable et le bon Dieu*, reconhece depois de um processo semelhante ao de Orestes, que sua liberdade individual está ligada aos fenômenos sociais que definem sua situação e decide compartilhar a sorte de sua gente lutando ao seu lado. Buscando a liberdade dos outros, Goetz realiza sua própria liberdade. A práxis moral de Goetz se inscreve, desta forma, em um contexto social, conservando sua própria intencionalidade individual. É desta maneira como Sartre apresenta o essencial de sua última trajetória: a liberdade como projeto dentro de uma situação dada, se inscreve dentro da rede de manifestações sociais desta situação e, por conseguinte, implica a libertação dos outros. Assim sendo, entendemos que essa concepção de liberdade condiz com as noções de práxis e de totalização que aparecem na *Crítica*, assim como conflui para a perspectiva da educação-revolta que elaboramos, uma vez que a busca de educar a si mesmo, como educar os outros, põe em evidência o processo educativo como atividade entendida como revolta, no sentido de movimento circular, desvio, retorno e superação das condições imediatas nas quais os indivíduos estão inseridos e estes não assumem apenas uma postura crítica diante da inteligibilidade de sua situação histórica, mas a premência de modificá-la.

Se a liberdade como projeto implica a libertação dos outros e se esta libertação tem que contar necessariamente com o contexto social que define a situação, como abordar a análise deste contexto?

Definida a consciência como projeto, a liberdade não pode ser considerada como um atributo que se reconheça à consciência antes de toda

ação, mas como existente em e pela ação. A liberdade só existe como libertação efetiva dos determinismos próprios da situação. Ela apenas é possível, por outra parte, se o presente se faz depender do futuro e não do passado como o pretende todo determinismo.

Assim sendo, Sartre vai insistir no caráter prático da filosofia: “Toda filosofia é prática, inclusive aquela que à primeira vista parece ser a mais contemplativa” (CRD 1, 16). O reconhecimento deste caráter prático da filosofia aproxima Sartre ao pensamento de Marx.

Conceber a consciência como um elemento da natureza, ou tomar literalmente que ‘o ser determina a consciência’, é não apenas negar a liberdade da consciência, como também cair no idealismo que se quer rechaçar, pois é apontar à natureza uma teleologia: “é certo que o ser determina a consciência, mas se tinha, em certa maneira, ‘o projeto’ de determiná-la, então voltaríamos à idéia hegeliana”. O que faz do pensamento de Marx “a filosofia de nosso tempo” não é esse parco materialismo, mas o “ser a tentativa mais radical de esclarecimento do processo histórico na sua totalidade” (CRD 1, 29) respeitando simultaneamente, a especificidade da existência humana e o caráter concreto do homem em sua realidade objetiva.

Podendo por tudo isso assim, em que o existencialismo poderia influir no marxismo? Para Sartre o marxismo se tem detido ao fazer de seus princípios dogmas, convertendo-se em um idealismo voluntarista. O existencialismo pode acrescentar ao marxismo uma base para pô-lo em marcha, a saber, sua concepção de práxis individual, graças à qual a vida não é um fenômeno estático mas dinâmico.

Para compreender o homem nós temos que situá-lo, prontamente, no seio da totalidade, mas também temos que pô-lo em relação com o devir concreto: “para mim, escreve Sartre, a verdade devem, é e será no devir. É uma totalidade que se totaliza sem cessar; os fatos particulares não são nem

verdadeiros nem falsos, embora não são relacionados pela mediação das diferentes totalidades parciais com a totalização em curso” (CRD 1, 30).

Para abordar a história, como verdade que está em devir, temos que utilizar a razão dialética. Utilizar a razão analítica – válida no conhecimento do mundo natural - seria aceitar de antemão um determinismo que anularia a consciência como projeto e liberdade.

Sartre se opõe, contudo, à interpretação da dialética por parte do marxismo francês e soviético porque, precisamente, esta interpretação assume que o devir histórico e o devir do universo poderia ser explicado a partir de leis universais, expressões de uma dialética existente na natureza. Para Sartre não é a natureza a que procede dialeticamente como negação, negação da negação e subsunção desta numa negação mais rica. Apenas a consciência pode introduzir, através da práxis intencional, a negação no universo do ser-em-si.

Quais são os limites da razão analítica. A formulação das leis de tudo o que é e chega a ser no mundo natural, mediante a observação, a experimentação, a redução do complexo a seus elementos simples, a dedução e a síntese. Este conhecimento permite ao pesquisador esclarecer os fatos novos reduzindo-os ao passado. O pesquisador pode, por conseguinte, sentir-se orgulhoso de sua capacidade de predição. Mas a razão analítica nada pode dizer-nos acerca dos fenômenos sociais que são produtos de uma práxis que, a cada instante, cria o novo que rechaça toda instauração de cadeias causais para sua explicação.

A razão dialética pode encontrar “a partir das estruturas sincrônicas e de suas contradições, a inteligibilidade dinâmica das transformações históricas, a ordem de seus condicionamentos. A razão inteligível da irreversibilidade da história, isto é, sua orientação” (CRD 1, 156). As mudanças históricas, enquanto provenientes de uma consciência livre, são imprevisíveis. Se elas são

compreensíveis, o são porque são intencionais e porque podem ser integradas no fenômeno humano em seu conjunto: a práxis humana remete à totalidade da humanidade.

Neste sentido Sartre não desenvolve o método dialético. Sua dialética é mais uma teoria do conhecimento, uma lógica que pretende explicar de maneira não contraditória os momentos da totalização, lógica da ação criadora, lógica da liberdade. Para Sartre, o homem mediante a práxis deve satisfazer suas necessidades num mundo de 'escassez'. Daí que esta implica privar o outro necessariamente de algo, originando assim um antagonismo violento. Apesar disto, o homem pode interiorizar as situações e reexternalizá-las através de uma práxis orientada ao reconhecimento e libertação do Outro. É este caráter teleológico da práxis o que, finalmente distingue o homem do animal, tornando o homem histórico e ético.

A *Crítica da Razão Dialética* também se coloca como problema estabelecer ou "deduzir" as *condições de possibilidade da história*. Sartre diz que a realidade da história, em sua generalidade, já está assegurada pelo próprio estatuto da práxis, a qual, desde a emergência orgânica, constitui-se como capacidade de superação e de totalização. Portanto, o que deve ser fundado é *nossa* história, caracterizada pela exploração e pela violência. O materialismo sartriano é rigoroso: é preciso que a possibilidade do devir dramático da humanidade se instaure na relação prática primordial. Portanto, ele admite como um dado o fato da escassez. Fornecendo previamente um conteúdo "econômico" à "guerra de todos contra todos", designada por Hobbes como estado natural, Sartre irá compreender doravante toda história como algo que se explica sobre o pano de fundo dessa carência radical. É nesse sentido que é interpretada a fórmula marxista segundo a qual os homens viveram até aqui sua pré-história, pois a história só terá início quando eles tiverem vencido a adversidade natural.

É a partir da perspectiva abordada acima que entendemos a práxis educativa como a realização de uma educação-revolta e efetivação de uma abordagem antropológica que põe em evidência a busca da liberdade e a constituição da inteligibilidade da história.

Assim, insistir em uma abordagem que enfatize a dimensão antropológica da atividade educativa possibilita descobrir que a práxis individual, no seu esforço incessante para se objetivar, para cumprir o projeto de ser, se apreende como inteligível e histórica em si mesma. Subjacente a esta práxis individual de ser há sempre uma escolha que a define precisamente pelo seu fim, sem prejuízo de assumir um passado que traça a situação que a envolve e a constrange no limiar da historicidade, uma vez que o sujeito descobre que não está sozinho. O projeto¹⁷ e a decisão que o sustém identificam a liberdade do homem enquanto exprimem a sua atitude (revolta), a sua perspectiva, diante de uma situação que inevitavelmente o ultrapassa.

Como podemos depreender, aparece aqui a problemática da liberdade humana na sua dimensão subjetiva e na sua relação com a necessidade objetiva das determinações históricas. Eis que ambas as situações se resolvem não tanto pela imposição de um ou outro dos pólos da questão em jogo, mas precisamente pela afirmação da atividade educativa do homem, a ser exercida na prática mas sempre assente no conhecimento da verdade em toda a sua objetividade. É, aliás, assim que o homem é levado a olhar o futuro e a querer acelerar a sua ocorrência pela representação que dele pode fazer por antecipação. A educação tem, dessa maneira, por significação e por tarefa participar na realização dos fins da história e abrir a via às mudanças que devem necessariamente intervir na compreensão dos homens, de maneira a fazê-las realizar.

¹⁷ Projeto entendido também como atividade educativa e pedagógica e, portanto, como projeto antropológico.

Portanto, a educação detém um papel decisivo no desenvolvimento conjunto da civilização e da existência humana enquanto o projeto social de ambas ultrapassa necessária e concorrentemente o presente, desafiando-o, ou seja, inculcando nele a sua presença superadora. Tal presença será tanto mais ativa quanto mais conscientes, isto é, quanto mais despertos – pela práxis educativa – estiverem os indivíduos para essa realidade evolutiva que, de uma só vez, os ultrapassa, os atinge e os solicita, apelando à sua participação num projeto que, sendo coletivo (muito embora possa ser concentrado no sujeito singular), implica a adesão pessoal. Favorece ao mesmo tempo e desta forma a realização histórica das sociedades e de cada homem tomado como um indivíduo nelas integrado. E é dessa maneira que entendemos a noção de educação-revolta: uma prática educativa e pedagógica que leva o indivíduo a ultrapassar, negar ou modificar os limites da sua própria condição, a saber: a necessidade de estar no mundo, de aí estar com os outros e de ser mortal. Estes limites, se são objetivos porque condicionam todos os indivíduos, são igualmente subjetivos porque são vividos por cada um e nada são se o homem os não viver. Nestas circunstâncias, todo o projeto existencial e educacional, sem prejuízo de ser individual, desfruta de um valor universal.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O futuro da filosofia depende de sua capacidade de auto-reconstrução teórica e, ao mesmo tempo, da efetivação da atividade filosófica como o trabalho crítico do conceito que busca a elaboração de teorias com intenções práticas, construindo hipóteses plausíveis orientadoras do sujeito autônomo - de vontade livre, capaz do exercício constante da auto-reflexão. É essa capacidade de auto-reconstrução o que torna a filosofia eficaz, dando-lhe condições de permanecer fiel à práxis que a engendrou.

Como a filosofia não é mais preocupação só da elite cultural não submetida ao trabalho produtivo, a atividade filosófica se faz a partir da capacidade de construir um *corpus* teórico crítico que proporcione a elaboração de conhecimentos com intenções práticas, que possam ser continuados na formação de um discurso dialético-dialógico proporcionador da reflexão

orientada para a ação, ação esta que transcenda o âmbito do sujeito singular e mergulhe na vida cotidiana dos diversos agentes históricos, contribuindo para a emancipação dos homens.

O pensamento filosófico pode ser considerado, hoje, como uma atividade crítica que busca interpretar e transformar a herança da tradição filosófica ocidental, convivendo com a pluralidade de interpretações. Assim sendo, a filosofia tornou-se crítica da própria filosofia das origens, da definição tradicional entre teoria e prática, mostrando o caráter elitista dessa tradição. Por outro lado, como existe um *corpus phylosophicum* constituído no transcurso da história do pensamento, cabe também à atividade filosófica honrar o pensador, discutindo sua obra e sua época, mantendo-o vivo, demonstrando até que ponto sua obra desafia o tempo e se mantém relevante.

Um filósofo inclassificável, é o que podemos dizer de Jean-Paul Sartre. Nem marxista, nem anti-marxista, no sentido dogmático, é antes de tudo um filósofo da liberdade, para quem a própria liberdade é muito mais importante do que todas as ideologias que pretendem defendê-la. Sabemos também que os textos e a práxis sartrianos perturbaram, e ainda perturbam, tanto a esquerda como a direita e também aqueles que ainda pensam que o mundo vai bem tal como está.

No entanto, não é nossa intenção defender incondicionalmente a *Crítica da Razão Dialética*. Contudo, seria muito simples acolher esse texto apenas como o efeito dos temas de *O Ser e o Nada* e preocupações do homem comprometido, empenhado nos problemas da contemporaneidade. Do nosso ponto de vista, esse livro grandioso (quarenta e dois anos após sua publicação), tem muito a nos dizer: é um trabalho de humanização do mundo. Sartre afirma que é preciso arrancar os homens de sua inércia natural, ajudando-os a totalizar eles próprios suas respectivas *práxis* em vez de sofrerem a totalização reificada, alienada das espécies inumanas do que ele chama de “prático-inerte”.

Refletir, desmistificar e reunir, totalizar em plano superior, reencontrar o *Mit- Sein* no plano de práticas sociais equivalentes a um questionamento permanente. Isso é possível porque, para Sartre, o homem não é mera coleção de condutas, de tendências, de inclinações, de processos bio-psíquicos, que as ciências sócio-psicológicas tentam inventariar mais ou menos minuciosamente, mais ou menos corretamente; o homem é uma totalidade em ato, um projeto encarnado na finitude de sua existência e, como se escreve em *O Ser e o Nada*, não há um gosto, um tique, um ato humano que não seja revelador – isto é, que não testemunhe de uma intenção, de um projeto, que não se lance (no caso da *Crítica*) no curso da história num constante processo de totalização.

A importância de pensar a prática educativa atualmente implica um resgate da “*Crítica da Razão Dialética*”, uma vez que esse texto aponta para um sujeito coletivo que busca a construção de uma sociedade transparente. Essa obra de Sartre pode ser de grande importância para as ciências sociais e para a pedagogia, pois marca o contributo da filosofia social à investigação dos sujeitos coletivos e da práxis individual. Sartre se insere na herança do marxismo crítico, da hermenêutica, e elabora uma obra onde realiza a análise crítica da situação do sujeito singular que imerge no grupo como forma de realizar a emancipação das relações alienadas.

Enquanto membro de uma organização coletiva, o sujeito constrói uma comunidade historicamente real, onde as relações intersubjetivas são radicalizadas com o objetivo de sair do reino da escassez por caminhos que necessitam da crítica advinda da razão dialética, crítica essa que abre, através da linguagem e da interação entre os sujeitos, a possibilidade da constituição de grupos autocríticos e de uma sociedade onde o exercício da liberdade é pressuposto para a transparência da própria sociedade.

Não será ousado nos aventurarmos a dizer que toda a empresa filosófica sartriana se define por esta intuição a priori de que há uma verdade do

homem pelo homem, cuja compreensão se constitui e se dá no próprio curso da historicidade humana, e pela busca da construção dessa verdade, quer dizer, pela tentativa de elaboração de uma antropologia filosófica que sirva de rede aos setores regionais de conhecimento da realidade humana. Decerto que tal procura tem uma história interna própria e há no trajeto sartriano mais do que o desenvolvimento circular de um ponto de partida imutável; entre a proposta da ontologia fenomenológica, brevemente sugerida em *O Ser e o Nada*, e o marxismo heurístico da *Crítica da Razão Dialética* desenrola-se toda uma evolução, no decurso da qual a ontologia tende a historicizar-se, a condição humana a assumir espessura social, a liberdade a comprometer-se na práxis, a consciência a encarnar numa materialidade originária.

Contudo, se semelhante antropologia for viável, há de sê-lo não como apreensão de uma essência humana eterna por um saber conceitual exterior ao objeto apreendido, mas como compreensão, isto é, reconstituição vivida, interiorizada, do movimento dialético que estrutura o projeto existencial de outrem. Existir, na acepção heideggeriana que Sartre acolhe, é assumir o próprio ser em um modo existencial de compreensão. Este é o privilégio para nós, homens, da indagação sobre o homem: o existente que interrogamos é o existente que somos. E, por que não dizer: o existente que educamos é o existente que somos e somos porque estamos sendo educados, estamos em devir.

Nesta perspectiva, educar é elaborar uma hermenêutica da práxis, compreender a práxis para comprometer-se por uma realidade que se quer mudar. Pois, a compreensão não é uma qualidade que à “realidade humana” se acrescenta do exterior mas a sua maneira própria de existir. Neste caso o inquiridor é justamente o inquirido (assim como o educador é também um educando) e o conhecimento revela-se, por força, prático; quer dizer, altera o que é conhecido, na mesma acepção em que se diz que a experiência transforma o seu objeto. A força da razão dialética está em manter o fluxo

dessa práxis no âmbito da inteligibilidade da história, onde atividade educativa e atividade pedagógica conjugam-se numa mediação que possibilita a produção de saberes mantendo a educação como instância aberta ao novo. E a racionalidade (na perspectiva dialética) deve ser capaz de dirigir com sucesso atos orientados à obtenção de fins determinados ou a busca de entendimento e, aí, evidencia-se a autonomia e cobra-se a responsabilidade do sujeito de linguagem e de ação. No primeiro caso, são responsáveis aqueles que possam eleger entre alternativas e controlar (algumas) condições da produção de saberes; no segundo caso, a responsabilidade se mede pela capacidade de orientar sua ação por pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas. A autonomia será um conceito relativo ao tipo de responsabilidade assumida.

Neste caso, uma das afinidades entre filosofia e educação é mostrar a correlação entre experiência e conceito, reintroduzindo na universalidade dos conceitos a insuperável singularidade da aventura humana, mediante a reconstituição compreensiva das mediações em que se concretiza a práxis individual e coletiva, tal é a necessidade histórica a que responde a educação.

Como a práxis individual enseja a inteligibilidade do curso da história, a noção de revolta como instância que põe em crise as autoridades estabelecidas, ajuda-nos a pensar o homem como um ser que se interroga e a considerar a realidade humana como necessariamente significativa. O homem está rodeado de sinais e os sinais dão o que pensar: os sinais, interpretados, provocam a ação. A práxis educativa é o vetor que nos direciona à inteligibilidade da história, mantendo o perfil antropológico da educabilidade humana e onde a ação educativa passa pela mediação pedagógica. Portanto, um projeto de ação sobre o homem só será plenamente educativo se for pedagógico, garantindo-se assim, no cerne do seu recorte antropológico, a sua inspiração e direcionamento para a relação dialética entre educação e cultura. Dialética que passará pela desindexação da pedagogia relativamente ao sincretismo cultural das instituições da sociedade global e pela sua implicação cultural nos projetos educativos. Do contrário, haverá apenas a hegemonia dos

processos sócio-culturais sobre os processos educativos. Diminuindo, dessa forma, as potencialidades da práxis individual. O que interessa, aqui, é mostrar que o processo de educação não se completa na etapa de compreensão de uma realidade, mas com a prática da transformação dessa realidade. Estas duas práticas – conhecimento e transformação - formam uma unidade dialética.

Toda nossa pesquisa teve como intuito mostrar que as investigações de Sartre, na *Crítica da Razão Dialética*, contribuem para pensar a educação como interpretação da práxis e que um dos desafios que se coloca à educação contemporânea é preencher os vazios antropológicos deixados pela ortodoxia epistemológica que tende a constituir um *saber fechado*: “ciência da educação” (pedagogia), prendendo esta numa rede de fundamentos de cunho metafísico, entendendo metafísica, aqui, como uma atitude que concebe a realidade como oriunda de um único princípio.

Portanto, compreendemos a educação como totalização que se traduz em projeto pedagógico que visa educar para a liberdade pela liberdade, desde que esta seja uma finalidade que se realiza nas condições sócio-históricas e existenciais da práxis individual e coletiva. Assim sendo, a educação contém, como tessitura, a *revolta*, isto é, o poder (através do educador, do educando e das instituições) de protagonizar, sem quaisquer tipos de retraimentos e coerções, valores dos projetos pedagógicos e, entre estes, a efetivação da liberdade, pois educar para a liberdade e para a revolta nos ensina que, mesmo no fracasso, jamais devemos deixar de ousar.

VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE JEAN-PAUL SARTRE CONSULTADAS

SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la raison dialectique: Théorie des ensembles pratiques. Tome I** (précédé de *Questions de méthode*). Paris: Gallimard, 1960. (reeditada em 1985)

SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la raison dialectique: L'intelligibilité de l'Histoire. Tome II**. Paris: Gallimard, 1985. (Établissement du texte, notes et glossaire par Arlette Elkaïm-Sartre).

_____ **Crítica da Razão Dialética** : precedido por *Questão de Método*. Texto estabelecido e anotado por Arlete Elkaïm-Sartre. Tradução de Guilherme João Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____ **Huis Clos, suivi de Les Mouches**. Paris : Gallimard, 1947.

_____ **Le Diable et le bon Dieu**. Paris : Gallimard, 1951.

_____ **L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique.** Paris: Gallimard, 1957.

_____ **Baudelaire.** Lisboa: Europa-América, 1966.

_____ **El escritor y su lenguaje.** Situación nueve y otros textos. Tradução de Eduardo Gudiño Kieffer. Buenos Aires: Losada, 1973.

_____ **On a raison de se révolter.** Paris : Gallimard, 1974.

_____ **La Transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique.** Inrodução, notas e apêndices por Sylvie Le bon. Paris : Vrin, 1978a.

_____ **Reflexões sobre o racismo.** Tradução de J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Difel, 1978b.

_____ **Questão de Método.** Tradução de Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1978c.

_____ **O Existencialismo é um Humanismo.** São Paulo: Abril Cultural, 1978d. (Coleção 'Os Pensadores').

_____ **Situações III e IV.** Lisboa: Europa/América, 1982.

_____ **Cahiers pour une morale.** Paris: Gallimard, 1983.

_____ **Escritos Políticos: 1. Política Francesa.** Madrid: Alianza, 1986.

_____ **A Náusea.** Tradução. Rita Braga. 6ª ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

_____ **Verdade e Existência.** 2ª ed. Tradução Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____ **Situations Phiposophiques.** Paris: Gallimard, 1990.

_____ **A esperança agora: entrevista de 1980.** Tradução de Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

_____ **Marxismo e Revolução.** Lisboa: Europa/América, s/d.

_____ **Em defesa dos intelectuais.** São Paulo: Ática: 1994.

_____ **Esquisse d'une théorie des émotions.** Paris : Hermann, 1995.

OBRAS SOBRE SARTRE

ARCHARD, David. **Marxism and Existentialism: The political philosophy of Sartre and Merleau-Ponty**. Belfast: Blackstaff Press, 1980.

ADLOFF, Jean Gabriel. **Sartre: Index du Corpus Philosophique ; L'Être et le néant, Critique de la raison dialectique**. Paris : Klincksieck, 1981.

BEAUVOIR, Simone. **A cerimônia do Adeus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982

BENNY, Lévy & SARTRE, Jean-Paul. **A esperança agora**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

BORNHEIM, Gerd A. **Sartre: metafísica e existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

BURDZINSKI, Júlio César. **Má-fé e autenticidade**. Ijuí: UNIJUÍ, 1999.

BURSTOW, Bonnie. *A filosofia sartreana como fundamento da educação*. In: **Educação e Sociedade**. Campinas: Cedes, ano XXI, abril/2000, n 71.

CATALANO, Joseph S. **A Commentary of Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason : Theory of Practical Ensembles** (Hardcover - January 1987)

CONTAT Michel, RYBALKA, Michel. **Les écrits de Sartre**. Paris : Gallimard, 1970.

COTRONEO, Girolamo. **Sartre, rareté e storia**. Napoli: Guide, 1976.

DESANTI, Jean-Toussaint. *Sartre et Husserl ou l'ê trois culs-de-sac de la phénoménologie transcendentale*. « Témoins de Sartre », número especial de **Les Temps Modernes**, n 531-533. Paris, dezembro de 1990. p. 350-364.

DIEGUES, Manuel. *Penser à partir de Sartre*. « Témoins de Sartre », número especial de **Les Temps Modernes**, n 531-533. Paris, dezembro de 1990. p. 116-148.

DOBSON, Andrew. **Jean-Paul Sartre and the politics of reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

FLYNN, Thomas R. **Sartre, Foucault and Historical Reason: Toward an existentialist theory of history**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

GERASSI, Jonh. **Jean-Paul Sartre: consciências odiada de seu século.** Volume 1: protestante ou protestador? Tradução de Sergio Flaksman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

GONÇALVES, Camila Salles. **Desilusão e história na psicanálise de J-P Sartre.** São Paulo: Nova Alexandria, 1996.

GORZ, André. *Fragments sur authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre.* « Témoins de Sartre », número especial de **Les Temps Modernes**, n 531-533. Paris, dezembro de 1990. 504-550.

HODARD, Philippe. **Sartre entre Marx et Freud.** [s.l]: J. -P. Delarge, 1980.

HOWELLS, C. (Ed.) **The Cambridge companion to Sartre.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

JEANSON, Francis. **Sartre.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

JEANSON, Francis. **Le problème moral et la pensée de Sartre.** Paris: Seuil, 1965.

HENRI-LÉVY, Bernard **Le siècle de Sartre.** Paris: Grasset, 2000.

KAIL, Michel. *La critique sartrienne du matérialisme.* « Témoins de Sartre », número especial de **Les Temps Modernes**, n 531-533. Paris, dezembro de 1990. p. 309-349.

LAING & COOPER. **Razão e Violência: uma década da filosofia de Sartre.** Petrópolis: Vozes, 1986.

LERMEM, Gisela A. **O Papel da Dimensão do Futuro no Pensamento de Ernst Bloch e Jean-Paul Sartre para a Construção de uma Sociedade Melhor.** Recife: UFPE, 1986. (Tese de Mestrado).

LIMA, Alexandre J. **O Cogito Existencial em 'O Ser e o Nada'.** Recife: UFPE, 1986. (Tese de Mestrado).

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

MACIEL, Luiz Carlos. **Sartre: vida e obra.** São Paulo: Paz e Terra, 1980.

MESZÁROS, István. **Sartre: busca da liberdade.** São Paulo: Ensaio, 1991.

MOUTINHO, Luiz Damon S. **Sartre: psicologia e fenomenologia.** São Paulo: Brasiliense, 1995.

- POSTER, Mark. **Sartre's Marxism**. London: Pluto Press, 1979.
- RENAUT, Alain. **Sartre, le dernier philosophe**. Paris : LGF, 2000
- RIZK, HADI. **La Constitution de L'Être Social**: Le estatut ontologique du collectif dans *La Critique de la raison dialectique*. Paris: Kimé, 1996.
- ROMANO, Luís Antônio Contador. **A passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960**. Campinas, SP: Mercado de Letras: São Paulo: Fapesp, 2002.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Sartre lectorut de Freud*. « Témoins de Sartre », número especial de **Les Temps Modernes**, n 531-533. Paris, dezembro de 1990. 589-613.
- SCHWARZ, Theodor. **Jean-Paul Sartre et le marxisme**. Lausanne: L'Age d'homme, 1976.
- SIMONT, Juliette. *La Critique de la raison dialectique: du besoin au besoin, circulairement*. Paris, **Les Temps Modernes**, n 472, novembro 1985.
- SOLAL, Anne Cohlen. **Sartre: vida e obra**. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- VARET, Gilbert. **L'ontologie de Sartre**. Paris: PUF, 1948.
- VÉDRINE, Helene. *Fondement et totalisation chez Sartre*. « Témoins de Sartre ». Número especial de **Les Temps Modernes**, n 531-533, Paris, dezembro de 1990.
- WAELEHENS, Alphonse De. *Sartre et la raison dialectique*. **Revue philosophique de Louvain**, n 60, 1962.
- WOLIN, Richard. *Sartre, Heidegger et l'intelligibilité de l'Histoire*. « Témoins de Sartre », Número especial de **Les Temps Modernes**, n 531-533. Paris, dezembro de 1990. p. 365-397.

OBRAS REFERENTES AO AUTOR E AO OBJETO DE INVESTIGAÇÃO

ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon & MOISÉS, José Álvaro. (orgs.) **Dilemas da Consolidação da Democracia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

ANDERSON, Perry. **A Crise da Crise do Marxismo**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Considerações Sobre o Marxismo Ocidental**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

AZEVEDO, José Clóvis; GENTILI, Pablo; KRUG, Andréa e SIMON, Kátia. (orgs) **Utopia e democracia na educação cidadã**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS/Secretaria Municipal de Educação, 2000.

BORNHEIM, Gerd A. **Dialética: Teoria e Praxis**. Porto Alegre: Globo, 1977.

_____. **O idiota e o espírito objetivo**. Porto Alegre: Globo, 1980.

_____. *Racionalidade e Acaso*. In: NOVAES, Adauto. (Org.) **Rede imaginária**. São Paulo: Companhia da Letras, 1991.

CHÂTELET, François & KOUCHNER-PISIER, Évelyne. **As Concepções Políticas do Século XX**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas**. São Paulo: Cortez, 1990.

CANEVACCI, Massimo. **Dialética do Indivíduo**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

DARTIGUES, Andre. **O que é Fenomenologia ?** Rio de Janeiro: Livraria Tijuca. s/d.

DELEUZE, Gilles. **O Mistério de Ariana: cinco textos e uma entrevista**. Tradução e prefácio de Edmund Cordeiro. Lisboa: Veja, 1996.

DOSSE, François. **História do estruturalismo**. v. I: o campo do signo, 1945-1966. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

DOSSE, François. **História do Estruturalismo**. v. II. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

ENGELS, Friedrich. **Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico**. 4ª Ed. Trad. Roberto Goldkorn. São Paulo: Global, 1981.

_____ **Dialética da Natureza**. Rio de Janeiro: Leitura, [s.d].

EVANGELISTA, João E. **Crise do Marxismo e Irracionalismo Pós-moderno**. São Paulo: Cortez, 1992.

FOULQUIÉ, Paul. **O Existencialismo**. São Paulo: DIFEL, 1955.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

GABRIEL, Leo. **Filosofia de la Existencia**. Madrid: Editorial Catolica, 1973.

GADAMER, Hans-Gerog. **Verdade e Método II**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Márcia Sá Cavalcante-Schubak. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GADAMER, H.G. **L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique**. Aubier Bibliothèque Philosophique. Paris : Aubier Montaigni. [s.d]

GADAMER, H. G. **Man and Language**. Phylosophia Hermeneutics. Califórnia: University of California Press.1977.

GALLO, Sílvio. KOHAN, Walter Omar. **Filosofia no Ensino Médio**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

GALLO, Sílvio. **Filosofia, educação e cidadania**. In: PEIXOTO, Adão José. *Filosofia, educação e Cidadania*. Campinas, SP: Alínea, 2001.

GALLO, Sílvio. **Filosofia e educação: pistas para um diálogo transversal**. In: KOHAN, Walter. *Ensino de Filosofia: perspectivas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

GARAUDY, Roger. **Perspectivas do homem**. Rio de Janeiro: Civi-lização Brasileira, 1966.

GHIRALDELLI Jr. Paulo. (org.) **O que é Filosofia da Educação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

GILLES, Thomas R. **História do Existencialismo e da Fenomenologia**. Vol. I e II. São Paulo: EDUSP, 1975.

GOERGEN, Pedro. **Pós-modernidade, Ética e Educação**. Campinas, SP: autores Associados, 2001. (Coleção Polêmicas de nosso tempo; 79).

- GOLDMAN, Lucien. **As Origens da Dialética**. São Paulo: Paz e Terra, 1982.
- HABERMAS, Jürgen. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. São Paulo Brasiliense, 1982.
- _____ **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- _____ **Teoría y Praxis: estudos de filosofia social**. Madrid: Tecnos, 1990.
- _____ **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____ **O Discurso Filosófico da Modernidade**. 2ª ed. Lisboa: Dom Quixote, 1998.
- HEGEL, Georg F. W. **Fenomenologia do Espírito**. Parte I. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. v. I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HELLER, Agnes. **Teoria de las necesidades en Marx**. Barcelona: Península, 1986.
- _____ **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- _____ **Para mudar a vida**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- HUSSERL, Edmund. **A Idéia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- HUSSERL, E. **Idées directrices pour une phenoméologie et une philosophie phénoménologique pures**. Livre I, Introduction générale à la phénoménologie pure. Trad. P. Ricouer. Paris : Galimard, 1950, Bibliothèque de philosophie.
- HUSSERL, E. **Méditations cartésiennes**. Intruduction à la phenoméologie. Trad. G. Peiffer et E. Levinas. Paris : Vrin, 1980
- JAMESON, Frederic. **Marxismo e Forma**. São Paulo: HUCITEC, 1985.
- KANT, Imanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção 'Os Pensadores').
- KONDER, Leandro. **O Futuro da Filosofia da Práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

KRISTEVA, Julia. **Sens et non-sens de la révolte**. Paris : Arthème Fayard, 1996.

KURZ, Robert. **O Colapso da Modernização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LUKÁCS, György. **Existencialismo ou Marxismo**. São Paulo: Livraria Ciências Humanas, 1979.

_____ **El Asalto de la Razon**. Buenos Aires: Losada, s/d.

_____ **História e Consciência de Classe**. Porto: Escorpião, 1974.

LUIJPEM, Willelms. **Introdução à Fenomenologia Existencial**. São Paulo: EDUSP, 1974.

LYOTARD, Jean-François. **A Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1983.

MARÍAS, Julian. **Antropologia Metafísica**. Rio de Janeiro: Duas Cidades, 1971.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos-filosóficos**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____ **Ideologia Alemã**. Lisboa: Presença - Martins Fontes, 1980.

MENDONÇA, Cristina Diniz. **O Ser e o Nada de Sartre: uma "descoberta" filosófica dos "Tempos Modernos"**. Revista **TRANS/FORMAÇÃO**, v. 17.

MERLAU-PONTY, Maurice. **As Aventuras da Dialética**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

MERQUIOR, José Guilherme. **O Marxismo Ocidental**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

NETTO, José Paulo. **Crise do Socialismo e ofensiva neoliberal**. São Paulo: Cortez, 1993.

NOGARE, Pedro Dela. **Humanismo e anti-humanismo**. Petrópolis: Vozes, 1973.

ONFRAY, Michel. **A política do Rebelde: tratado de resistência e insubmissão**. Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

PIRES, Cecília. **Ética e cidadania: olhares da filosofia latino-americana**. Porto Alegre: DaCasa:Palmarinca, 1999.

REZENDE, Antônio Paulo de M. **Movimentos Sociais e partidos políticos: questões sobre lógica e estratégia política.** In: *Movimentos Sociais: para além da dicotomia rural-urbano.* João Pessoa, 1985.

RÖD, Wulfgangs. **Filosofia Dialética Moderna.** Brasília: UNB, 1984.

SAVIANI, Dermeval. *A filosofia na formação do educador.* In: **Educação: do senso comum à consciência filosófica.** São Paulo: Cortez, p. 17-30, 1986.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Movimentos sociais: um ensaio de interpretação sociológica.** 3ª ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1989.

SEVERINO, Antônio Joaquim. "A contribuição da filosofia para a educação". **Em Aberto**, Brasília, n. 45, p. 19-45, jan./mai., 1990.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Educação, sujeito e história.** São Paulo: Olho d'água, 2001.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) **O Sujeito da Educação: estudos foucaultianos.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

SILVA, Luiz Heron da. (org.) **A Escola Cidadã no Contexto da Globalização.** 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

SOLER, Salvador & SOARES, José Arlindo. **Poder Local e Participação Popular.** Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed., 1992.

STEGMULLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea.** São Paulo: EPU/EDUSP, 1977.

STEIN, Ernildo e BONI, Luís A. de. (Org.). **Dialética e Liberdade.** Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993.

TOURAINÉ, Alain. **Palavra e Sangue: política e sociedade na América Latina.** São Paulo: Trajetória Cultural; Campinas: Ed. da UNICAMP, 1989.

_____ **Crítica da Modernidade.** Petrópolis: Vozes, 1994.

VATTIMO, Gianni. **A Sociedade Transparente.** Lisboa: Edições 70, 1991.

VÉDRINE, Hélène. **As Filosofias da História.** Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

VON ZUBEN, Newton A. "Filosofia da educação: Atitude filosófica e a questão da apropriação do filosofar". **Proposições**, Campinas, v. 3, n. 2, p. 7-28, 1992.