

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Educação às moscas

Cenário para uma *Educação de Situações* em Jean-Paul Sartre

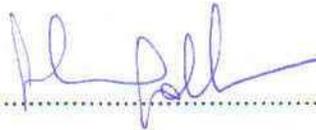
Autor: Marcos Ribeiro de Santana

Orientador: Prof. Dr. Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida por Marcos Ribeiro de Santana à Comissão Julgadora.

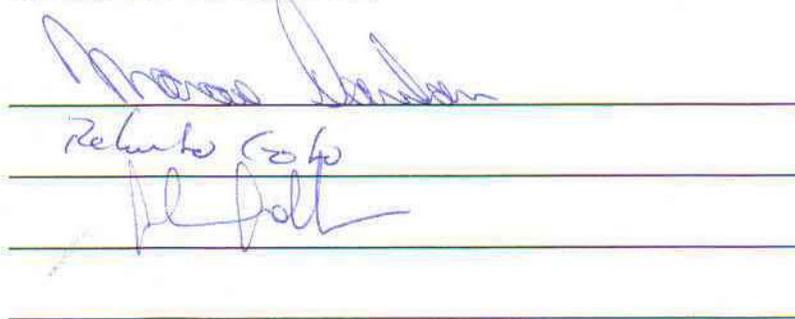
Data: 19/08/2010

Assinatura:.....



Orientador

COMISSÃO JULGADORA:



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

Bibliotecário: Rosemary Passos – CRB-8ª/5751

Santana, Marcos Ribeiro de.
Sa59e Educação às moscas – Cenário para uma educação de situações em Jean
Paul-Sartre / Marcos Ribeiro de Santana. -- Campinas, SP: [s.n.], 2010.

Orientador: Silvio Donizetti de Oliveira Gallo.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade
de Educação.

1. Educação. 2. Liberdade. 3. Situação da educação. I. Gallo, Silvio Donizetti
de Oliveira Gallo. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de
Educação. III. Título.

10-219/BFE

Título em inglês: Education the flies – Scenery for education of situations in Jean-Paul Sartre

Keywords: Education; Freedom; Situation of education

Área de concentração: Filosofia e História da Educação

Titulação: Mestre em Educação

Banca examinadora: Prof. Dr. Silvio Donizetti de Oliveira Gallo (Orientador)

Prof. Dr. Márcio Danelon

Prof. Dr. Roberto Akira Goto

Prof. Dr. Cassio Donizete Marques

Data da defesa: 19/08/2010

Programa de pós-graduação : Educação

e-mail : mrsantana01@hotmail.com

*A Andresa Rizzo:
um amor necessário
sem contingentes*

AGRADECIMENTOS

- Aos meus pais, Milton Ribeiro de Santana e Leonilda Ignácio de Santana, que sempre apoiaram as minhas escolhas, da mesma forma à minha irmã Cássia Ribeiro e seu esposo Valtencir do Amaral, e ao meu sobrinho Gustavo.
- A família Takaki, Rosário (*in memoriam*) e Margareth, seus filhos: Everson e Jefferson, que me acolheram e “adotaram como filho” em Piracicaba, durante o período da graduação em filosofia.
- Ao grande amigo e professor Sílvio Gallo, que abriu as portas da pesquisa e da investigação filosófica na graduação, orientando trabalhos, artigos, circunstâncias da existência e agora o mestrado.
- Ao grande amigo e professor Márcio Danelon, companheiro e orientador de projetos sobre Sartre, que aceitou participar da banca de defesa da dissertação.
- Ao professor Roberto Akira Goto, por aceitar compor a banca da defesa e pelos apontamentos sugeridos na qualificação; e a Cássio Donizete Marques que também aceitou ser membro da banca.
- Aos professores da Unimep, pelo convívio e aprendizado que contribuíram para o resultado deste trabalho.
- Aos professores da Unicamp, em especial os do programa de pós-graduação em Educação, que me apresentaram o cenário das discussões e os desafios sobre educação.
- À Davina Marques que se dispôs a fazer a revisão do texto.
- A Alcides Rizzo e Araci Rizzo pela convivência familiar.

RESUMO

A presente dissertação é uma investigação bibliográfica, tendo como objetos de estudos as obras de Sartre, *O Ser e o Nada*, um texto filosófico, e *As Moscas*, uma peça teatral. Delimita-se o foco em apresentar a *relação* entre *Filosofia* e *Teatro* dentro do cenário da *educação* no que tange ao projeto sartreano de pensar a *condição humana* na sua *existência* radical, *contingente* e *engajada* no mundo. A atenção recai sobre o problema da subjetividade, caracterizada não como algo fechado em si mesmo, marcando de maneira substancial o sujeito, influenciando de maneira considerável a construção conceitual da educação. Outrossim, volta-se para uma subjetividade destituída de ser, numa abertura para a própria situação existencial, fazendo de Sartre um herdeiro subversivo, tanto da filosofia moderna como das bases fundamentais da educação herdadas dessa modernidade e que são apontadas como fator primordial da crise educacional atual. O fio condutor dessa investigação está amarrado ao conceito de *liberdade* elaborado por Sartre na descrição teórica d'*O Ser e o Nada*, definida como *autonomia da escolha* e na concretude prática apresentada na dramaturgia d'*As Moscas*, que encena a concepção da *tragédia da liberdade*, compreendendo, assim, a liberdade que não se caracteriza de forma abstrata, mas que se concretiza na ação dentro de situação existencial e histórica. O objetivo dessa dissertação é descrever a possibilidade de se pensar uma educação a partir do pensamento sartreano, na compreensão sobre a condição humana entendida como liberdade de ação, na criação de sentidos numa relação com o mundo, na perspectiva de apontar para o cenário de uma *educação de situações*. Uma educação criada no improviso de uma atuação livre e engajada com a própria situação do ser no mundo pela qual se compromete e se torna responsável. Uma *educação de situações* que atue na existência sem se perder na fala de um monólogo solipsista muito menos se dissipar no enredo de um altruísmo alienante. Uma *educação de situações* – entendida como a liberdade de criar-se a si mesmo, de maneira autêntica, enquanto ser no mundo engajado com a própria situação existencial e histórica.

ABSTRACT

This is a research based on literature, and its objects of study are two works by Sartre, *Being and Nothingness*, a philosophical text, and *The Flies*, a play. Our main objective is to present the relationship between Philosophy and Theatre in the field of education in respect to the Sartrean project of thinking the human condition as radically *contingent* and *engaged* existences in the world. There is attention to the problem of subjectivity, characterized not as something closed in itself, affecting the subject in a substantial way, influencing the conceptual construction of education considerably. Also, we turn to the subjectivity devoid of being, in an opening for each existential situation, and this makes Sartre a subversive heir of much of modern philosophy and of the foundational bases of the modern education legacy, which have been identified as one of the major causes of the current educational crisis. The base line of this research is tied to the concept of freedom, which was drawn up by Sartre in the theoretical description of his *Being and Nothingness*, defined as *freedom of choice*, and in the reality presented in the play *The Flies*, which stages the concept of the *tragedy of freedom*, the freedom that is not characterized in the abstract, but which is actualized in action within the historical and existential situation. The objective of this dissertation is to describe the possibility of considering an education from the Sartrean thought, from the perspective of the human condition understood as freedom of action, in creating meanings in relationship with the world, pointing to a potential *education of situations*. An education established in the event of free performance, and engaged with the actual situation of being in the world, when one becomes committed and responsible. An *education of situations* that affects existences without getting lost in a solipsistic monologue and especially in a plot of alienating altruism. An *education of situations* – understood as the freedom of authentically creating oneself, as a being *engaged* in the world within his or her own historical and existential situation.

Sumário

APRESENTAÇÃO: Em cena Sartre – um mestre sem escola	01
PREFÁCIO: Sartre – a existência de um escritor em face à liberdade	07
I. O Ser e O Nada: Ser-para-situação	19
Capítulo 1. Ser : ensaios fenomenológicos.....	21
Capítulo 2. Para-si : (O) nada da consciência ao ato espontâneo da invenção.....	27
Capítulo 3. Situação : o comprometimento do ser-no-mundo.....	45
II. As Moscas: Teatro de situações	67
Ato 1: Escritura e engajamento : pensamento filosófico e ficção literária.....	69
Ato 2: Mise-en-scène : o teatro de situação.....	79
Ato 3: Existência e resistência : a dramaticidade situada da condição humana.....	83
Cena 1. O enredo: a Trajetória de Orestes.....	83
Cena 2. A resistência: no front - a liberdade.....	89
Cena 3: A tragédia da liberdade: em cena a ação humana.....	93
III. A Criação de Sentidos: Educação de Situações	101
Situação I. Cogitações da consciência : conhecimento e experiência existencial na educação.....	103
Situação II. Condenado à escolha : o projeto de inventar a si mesmo na educação.....	109
Situação III. Enganamento e engajamento : má-fé e autenticidade na educação.....	113
Situação IV. Educação e conflito : sob a luz das relações infernais.....	119
Situação V. Educação dramática : a tragédia da liberdade na construção humana.....	123
Situação VI. Educação engajada : inserção criativa na existência e na história.....	127
POSFÁCIO: Educação Existencial	133
Referências Bibliográficas	139
1. <i>Obras de Sartre</i>	139
2. <i>Obras sobre Sartre</i>	140
3. <i>Obras de filosofia e teatro</i>	143
4. <i>Obras de Educação</i>	144
5. <i>Obras sobre Sartre e a Educação</i>	145

Apresentação: Em cena Sartre – um mestre sem escola

Jean-Paul Sartre, filósofo francês, uma existência marcante do século XX, que transitou pelos diversos gêneros da escrita: textos filosóficos, peças de teatro, obras literárias, biografias, autobiografia, ensaios, correspondências, artigos jornalísticos, roteiros de filmes, tudo o que sua liberdade de escritor lhe permitia fazer. Um Sartre que inventou Sartre: filósofo, dramaturgo, escritor, ensaísta, jornalista, político, roteirista. Uma existência criadora, resistente, engajada, subversiva, contestadora, provocadora, polêmica, caracterizada por um homem livre, comprometido, responsável, que mergulhou intensivamente nos grandes debates que marcaram o seu tempo. Construiu um pensamento que percorre os contornos ontológicos, antropológicos, éticos, políticos e estéticos. Amado e odiado, Sartre influenciou uma geração de jovens intelectuais de sua época; fez amigos e inimigos e, na contramão da história, quando a maioria dos filósofos, escritores, pintores têm o sucesso na pós-morte, sua fama apareceu em vida, enquanto existente. Hoje a amplitude de sua fama não é mais a mesma, quase esquecido no meio acadêmico, tornou-se um filósofo pouco estudado, pouco lembrado. O que resulta na pergunta: será que Sartre, filósofo que enfrentou os grandes problemas de seu tempo, tem algo a dizer, frente aos desafios contemporâneos? Seu pensamento tem intensidade para o enfrentamento de problemas atuais?

Pensando em uma resposta para essas questões, o presente trabalho se ocupa da elaboração de uma investigação sobre o pensamento de Sartre, na tentativa de, a partir dele, descrever a possibilidade de construir uma filosofia da Educação: um encontro do pensamento sartreano com os problemas educacionais. Mas Sartre não escreveu nenhum texto específico sobre educação, não era um filósofo da educação. Como encontrar bases para essa pretensa construção? A inspiração parte de outro filósofo francês, Gilles Deleuze, que escreveu um pequeno texto intitulado “*Ele foi o meu mestre*”¹, referência atribuída a Sartre após ter recusado o prêmio Nobel de literatura, em 1964². No texto, Deleuze descreve a *tristeza de gerações sem mestre*, pois para ele mestres não são apenas os professores públicos, “mestres são aqueles que nos inquietam com uma novidade radical, aqueles que sabem inventar uma técnica artística ou literária e encontrar as maneiras de pensar correspondentes à nossa modernidade, isto é, às nossas dificuldades e aos nossos entusiasmos difusos” (DELEUZE, 2006, p. 107). De certa maneira, o texto faz uma crítica à falta de criatividade dos professores públicos, opondo-lhes aos pensadores privados, que sempre trazem o ar fresco do novo. Entre esses pensadores, Deleuze

¹ Artigo publicado em DELEUZE, G. *A Ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras. 2006.

² “A recusa do prêmio Nobel é uma boa notícia. Finalmente, alguém que não tenta explicar que é um delicioso paradoxo para um escritor, para um pensador privado, aceitar honras e representações públicas” (DELEUZE, 2006, p.107).

destaca Nietzsche ao seu modo e tempo e, em um outro contexto e saída, Sartre. Ambos deixaram a função de professores para se tornarem pensadores privados. Estes pensadores privados têm características próprias: mantêm uma espécie de solidão própria, em quaisquer circunstâncias, e permanecem em agitação em um mundo que porta certa desordem, condição que faz com que eles surjam e falem. Sartre, ao se constituir como um pensador privado, homem só, sem desculpas, na solidão de sua ação livre e comprometida com a coletividade, necessita de um mundo, mesmo que ele se apresente no mais extremo das situações-limite, nos obstáculos, circunstâncias diversas, para nele tornar-se um foco de resistência: “um grão de revolução permanente” (DELEUZE, 2006, p.110), com a disposição de sempre criar o novo. Sartre se apresenta como mestre porque fala livremente em seu próprio nome, não representa nada: instituição, partido político, movimento social, confissão religiosa; lança-se ao mundo, à existência, para construir uma filosofia que contesta todo o tipo de pensamento representativo, de definição *a priori*, de julgamentos predefinidos, de desvelamento do identificável, para mergulhar na dimensão do pré-reflexivo, do pré-representativo, do pré-judicativo, do não substancial, e instaurando uma ação criativa para um novo sentido para a existência e o mundo.

Apropriando-nos novamente das palavras de Deleuze:

Sartre era nosso Fora, era realmente a corrente de ar fresco (...). Dentre todas as probabilidades da Sorbonne, ele era a única combinação que nos dava força para suportar a nova reposição em ordem. E Sartre nunca deixou de ser isso, não um modelo, um método ou um exemplo, mas um pouco de ar puro, uma corrente de ar até mesmo quando vinha do Café Flore; um intelectual que mudava singularmente a situação do intelectual. É bobagem se perguntar se Sartre é o fim ou o começo de alguma coisa. Como todas as coisas e pessoas criadoras, ele está no meio, ele brota pelo meio. (DELEUZE, 1998, p.20)

Esse ar puro que Deleuze afirma vir de Sartre compõe uma atmosfera com novos temas, um novo estilo de fazer filosofia, uma maneira polêmica e agressiva de tocar os problemas. Pois tudo isso, segundo Deleuze, soprava de Sartre, não por ser filósofo que possuía um gênio da totalização (pois pensava o ser humano como um todo sem dualismos, tanto na maneira de *ser* – filósofo, dramaturgo, literário, ensaísta, como na maneira de *pensar* – ontologia, antropologia, ética, política, estética, psicanálise), mas porque sabia inventar o novo, na constituição de ser e pensar, que incorpora o agir. Lembramos que a noção de totalidade em Sartre se caracteriza como uma totalização destotalizada, uma totalização em curso, inacabada, sempre incompleta, sempre a fazer. Assim, ao inventar o novo, enquanto filósofo, Sartre cria conceitos: ato que consiste na função própria da filosofia e

respectivamente do filósofo³. Ao criar conceitos, Sartre traz sua marca, a *assinatura* do seu próprio pensamento, inventa um *estilo*, uma maneira singular de pensar e escrever. Como ele mesmo afirma, “uma austera filosofia da existência” (COHEN-SOLAL, 2005, p.32). Uma filosofia da ação concreta em meio à própria situação existencial em que se vive. Concreto, em Sartre, significa que não há a pretensão da construção de um arcabouço de abstrações conceituais dados *a priori* e sim a criação conceitual a partir da *relação* com as coisas pelas quais se vive. Trata-se da descrição de uma *experiência existencial sentida* como tal, em uma singularidade subjetiva, tanto para ele (Sartre) que escreve, como para quem lê⁴. Deleuze lembra a obra de Sartre, *O que é literatura?*, em que há afirmação de que o escritor retoma o mundo como tal e qual, todo nu, suado, todo fedido, todo cotidiano, para apresentá-lo às liberdades fundamentado sobre uma liberdade (SARTRE, 1989, p.21). Complementa Deleuze, não basta conceder ao escritor a liberdade de dizer tudo, mas basta que ele escreva a um público que tenha a liberdade de mudar tudo. E, no contexto existencial da época, isso significava, além da supressão das classes, a abolição de toda ditadura, a renovação perpétua dos cargos, a derrubada contínua da ordem, sempre quando ameaçasse se fixar (DELEUZE, 2006, p.110).

Embora a filosofia sartreana exija certa abstração, ela só tem sentido se puder ser relacionada com o real, com a existência, ou seja, com o que e como se vive. Pois, a “obra de Sartre só pode ser abordada enquanto um organismo vivo, como um todo integrado” (COHEN-SOLAL, 2005, p.20). Isto faz com que o presente trabalho consista numa ação livre de escrever a partir de uma experiência singular (docente e pesquisador) com a obra sartreana, na especificidade da ontologia da liberdade descrita em *O Ser e o Nada*, definida como *autonomia da escolha*, que atua frente às *situações* gerais que compõem a condição humana, e na dimensão concreta dessa liberdade encenada na dramaturgia d’*As Moscas*, em que apresenta a concepção da *tragédia da liberdade*, diante da particularidade de uma *situação* histórica, estabelecendo um referencial para pensá-lo no cenário da educação. Trata-se de partir da concepção de um Sartre livre, pensador privado, singular, que, ao criar, possibilita outras criações, que circunscreve esse trabalho. Algo que brota no meio de um pensamento autêntico, não para fazer dele modelo ou método, mas como ato provocativo de livres possibilidades para novas criações. E, na atividade de pensar a filosofia como de arte de criar conceitos, por uma *intensa* expressão criativa, pensar a filosofia da educação como criação conceitual frente aos problemas educacionais (GALLO, 2003, pp.65ss). Precisamente esse trabalho consiste num ato de *roubar* alguns conceitos sartreanos para pensar os processos educativos, pois o próprio Deleuze (1998, p. 15) afirma que a

³ “A filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (DELEUZE & GATTARI, 1992, p.10).

⁴ “Novo em Sartre é a ideia de que a leitura seja um ato essencialmente livre, não mera resposta a algumas palavras, mas a constituição de um objeto – a obra – que não existe anteriormente à sua constituição e que não é idêntica às palavras, as quais não podem *causar* o ato da leitura” (DANTO, 1993, p. 34).

criação de conceitos se faz, também, por um ato de *roubar* conceitos de outros. Segundo ele, o roubo constitui sempre num ato criativo, pois sempre há transformação daquilo que se apropria. Nessa transformação aparece o novo.

O roubo aqui evidencia na apropriação do conceito *liberdade situada*. Em um primeiro momento, na obra *O Ser e o Nada*, o termo *situação* é descrito como condição geral da realidade humana, aparecendo como contrapeso da liberdade, fato que possibilitou inúmeras críticas a essa obra devido à dificuldade que oferecia “para passar do plano concreto e descrever a sociedade e a história” (SILVA, 2006, p.83). No entanto, em um segundo momento, paralelamente a essa descrição filosófica, Sartre escreveu a peça teatral *As moscas*, em que a concepção de *situação* é ampliada e a liberdade ganha a dimensão do engajamento, resultando na noção de *situação* enquanto particularidade histórica, inserida em uma determinada época. Este fato significa uma passagem da ontologia à história, ou seja, trata-se da constatação do ser existencialmente livre (*O Ser e o Nada*) e de sua luta para se manter historicamente livre (*As Moscas*). Duas maneiras congruentes de pensamento: filosofia e teatro, que se relacionam sem perder, cada uma, as suas características próprias. Mas ambas apontam para a grande paixão de Sartre: “compreender os homens” (JEANSON, 1987, p.v), enquanto seres livres, responsáveis, comprometidos e engajados com a sua situação existencial e histórica. É nessa passagem da ontologia à história que se constitui a possibilidade de construir uma educação a partir do referencial sartreano expresso na filosofia⁵ e na dramaturgia⁶. Uma educação elaborada com base em um pensamento traçado e delineado pela liberdade, que percorre os contornos antropológicos, éticos, políticos e estéticos, desde a dimensão ontológica da singularidade do ser humano, até a dimensão da ação concreta e particular realizada na história.

Assim, na perspectiva de compreender a condição humana livre (ontológica) e engajada (história) se manifesta a possibilidade de traçar uma investigação sobre educação, com o intuito de tornar possível a *criação* de uma *Educação de Situações*, uma maneira de situar o pensamento sartreano dentro dos problemas educacionais, criando uma filosofia da educação em que se descreve a partir de uma ontologia antropológica, contornada também por aspectos éticos, políticos e estéticos. Uma educação que estabelece ações concretas para a construção de um modo singular de ser e agir sem perder de vista o comprometimento e a responsabilidade com a humanidade toda. Ou seja, uma

⁵ A filosofia sartreana é interessante para a educação devido à possibilidade de entendê-la “como um símbolo da passagem da juventude à vida adulta, do estado de inocência e de calorosa intimidade com o mundo ao angustiante desamparo do homem responsável, comprometido com o mundo (...)” (JEANSON, 1987, p.12).

⁶ Fato que faz da peça *As moscas* ter a mesma dimensão pedagógica que o mito de Orestes (personagem central da peça) utilizado nos tempos de Homero: “como que simbolizando um rito de passagem do adolescente para as responsabilidades da vida adulta” (LUIDVIK, 2005, p.xxi).

filosofia da educação que lança o ser humano para uma ação concreta frente à vida cotidiana marcada pela situação existencial (singular) e pela história (coletiva), uma vez que, para Sartre, em cada época a condição humana aprende com os enigmas e desafios propostos pela liberdade, colocados por cada situação particular. As peças teatrais escritas por Sartre não têm objetivo de ser uma mera encenação da sua filosofia (embora seu pensamento filosófico esteja presente nelas), mas há uma afinidade extrema entre elas estabelecendo uma relação intrínseca e específica para expressar o pensamento existencialista; isto faz com que haja a pretensão de se estender essa mesma afinidade entre filosofia e teatro para a educação. Assim, a possibilidade da existência da *educação de situações* não consiste em ser uma mera exposição do pensamento sartreano, seja ele filosófico ou literário, mas um *ato*, um *apelo* que desperta a liberdade, pela qual a condição humana está condenada, para assim poder criar algo sempre novo.

Destaca-se que Sartre, na educação, seria esse *fora* (no sentido deleuziano), pois não escreveu nada sobre educação, no entanto, seu pensamento pode ser sentido como um ar fresco sobre os problemas educacionais, para assim criar uma maneira particular de pensar, ser e agir. O ensaísta que traz a condição ontológica do ser humano, que pela liberdade constrói a si mesmo – um ser singular e responsável. O dramaturgo que encena a concretude dessa singularidade diante do compromisso com a coletividade e a história. O escritor livre e engajado ocupado com a construção da humanidade livre e responsável. Perspectivas que fazem surgir a possibilidade de apropriação do seu pensamento para mergulhar nos problemas da educação; para a construção de ações educacionais sempre em meio à situação existencial e histórica. Uma filosofia da educação pautada na liberdade de criar a si mesmo, reinventando os valores frente às situações-limite, que permeiam a existência e a condição histórica de cada um.

O caminho para a investigação da pretensa criação de uma *educação de situações*, em Sartre, percorre os aspectos da existência de um escritor em face à liberdade, apresentados no *Prefácio*, um pensamento que se entrelaça com a própria existência do autor. Posteriormente descreve a construção de seu pensamento filosófico existencialista, a partir de sua obra mais relevante, *O Ser e O Nada*, no tópico denominado *O Ser e O Nada: Ser-para-situação*; em que há a composição da visão ontológica e antropológica sartreana dentro do referencial fenomenológico, descrevendo a construção da condição humana, marcada pela consciência (subjetividade) vazia de conteúdo (nada de ser), dimensão que constitui a liberdade de se fazer em situação, sendo responsável e comprometido com os próprios atos. O segundo tópico, denominado: *As Moscas: Teatro de situações*, em um primeiro momento apresenta a relação entre pensamento filosófico e experiência literária, para em sequência descrever a concepção de

teatro construída pelo dramaturgo Sartre, especificamente uma investigação de sua primeira peça profissional, *As moscas*, que narra a trajetória de Orestes, herói trágico que assume a liberdade e a responsabilidade pelos seus atos; destacando, além da presença do pensamento existencialista na peça, uma dimensão política, estabelecendo uma analogia d'*As moscas* com a França ocupada pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial, um convite à resistência e ao exercício da liberdade. O terceiro tópico, intitulado *A Criação de sentidos: Educação de Situações*, trata de pensar a possibilidade do encontro do pensamento sartreano com os problemas da educação, para pensar a construção humana, como referencial educativo, a partir de uma subjetividade, destituída de uma substância interior, que cria livremente a si mesmo em meio a própria situação existencial e histórica, um projeto que cria ações (livres) educacionais totalmente engajadas e comprometidas com a construção da singularidade e também da coletividade. No *Posfácio Educação Existencial*, as perspectivas finais da possibilidade de pensar a *educação de situações*, enquanto ação que contorna aspectos antropológicos (inventar a si mesmo), éticos (criar valores), políticos (ações sociais) e estéticos (estilo de ser); uma educação que implica uma atuação livre e engajada, sem se perder em um solipsismo nem em um altruísmo alienante, mas compromissada com construção da própria situação existencial e histórica.

Assim, trata-se de uma investigação sobre o projeto existencialista sartreano de compreensão da condição humana na realidade em que se situa, em que em tudo e por tudo está envolvida a ação do ser humano; para dessa maneira constituir um projeto educacional livre e engajado. Pensar em Sartre mestre, não para ser discípulo e criar uma doutrina (escola), mas um mestre sem escola, pensador livre que exorta a busca pessoal: a disposição livre para construir uma maneira de ser singular e um agir comprometido e responsável.

Prefácio: Sartre – a existência de escritor em face à liberdade

Viver como existencialista, é aceitar que se pague por tal doutrina, e não impô-la só pelos livros.
(Jean-Paul Sartre)

Paris, vigésimo primeiro dia do sexto mês do quinto ano do século vinte, fim da primavera e início do verão, nasce Jean-Paul Charles Aymard Sartre, o homem condenado à liberdade, o escritor livre, que escreveria para homens livres, tendo como um único tema a liberdade. Filho de Jean-Baptiste Sartre, politécnico, oficial da Marinha e de Anne-Maria Schweitzer. No ano posterior ao seu nascimento, em Thiviers (Dordonha), o pai de Sartre falece (1906) na plenitude da juventude; seria um mal ou um bem para a existência do pequeno Sartre? Ele não sabe ao certo, descreve posteriormente de bom grado como um veredicto de um eminente psicanalista que não teve superego (SARTRE, 1964, p.15). Assim condenado à *liberdade*, Sartre não teve o *destino* preso ao complexo de Édipo⁷. Após a morte do pai, Sartre muda com a mãe para casa dos avôs maternos, Charles Schweitzer e Louise Guillemin, em Meudon. Passa a ser educado com muita disciplina pelo avô, professor acadêmico aposentado. É através do avô que o pequeno Sartre conhece o mundo da literatura e das letras, criando um amor intenso pelas palavras. Fato que o colocou na missão de se fazer escritor; e com oito anos experimenta com certa convicção que se tratava de um autoengendramento. Uma invenção de si que Sartre (literário) vai construindo em oposição ao idealismo literário de seu avô. Idealismo esse que gasta trinta anos para se desfazer, justamente quando chega, assim, à *idade da razão* (MACIEL, 1980, p.20).

Após os primeiros passos de sua educação, ensinados pelo avô, Sartre ingressa (1915) no Liceu Henrique IV, onde conhece Paul Nizan, amigo, intelectual e futuro escritor. Anos depois ingressam na École Normale Supérieure (1924) para o curso de filosofia. Na Escola Normal, Sartre cria a ideia de que a verdadeira filosofia está em outra parte, e por isso sente a necessidade de utilizar todos os modos de subversão possíveis para se abastecer de outras tradições. Questiona intensamente a instituição, pois para ele a universidade francesa submete a filosofia a uma coerção e uma dominação por estratégias universitárias e políticas, que somente uma atitude contra essa tradição poderá restituir a filosofia à autenticidade de pensamento. Esta atitude faz o jovem Sartre, desde estudante, construir as características de um comportamento de subversão contra toda autoridade e instituição, um combate

⁷ "Na verdade, a pronta retirada de meu pai me gratificara com um 'Édipo' muito incompleto: não tinha superego, sem dúvida, nem também qualquer agressividade. Minha mãe me pertencia, ninguém me contestava sua tranqüila posse: eu ignorava a violência e o ódio; pouparam-me esse duro aprendizado, o ciúme; por não me haver chocado contra as suas arestas, só conheci inicialmente a realidade através de sua ridente inconsistência. Contra quem, contra o que iria eu revoltar-me? O capricho de outrem nunca pretendia ser minha lei." (SARTRE, 1964 p. 19).

que se estenderá por toda a trajetória de sua existência. Período também que evidencia a paixão pelo humano, fazendo-o investigar os aspectos mais escuros e perigosos que contornam a existência humana, retratados nos escritos de sua juventude. Ao término do curso de Filosofia (1928), Sartre é reprovado no exame de conclusão, tendo que repeti-lo no ano seguinte, ficando como o primeiro classificado na prova e Simone de Beauvoir em segundo lugar. Foi nessa ocasião, ao estudarem para os concorridos exames para licenciatura⁸, que os dois se conheceram e começaram um relacionamento. E nas memórias de uma moça bem comportada, Castor⁹ descreve que Sartre disse que a partir daquele momento iria tomar conta dela; nascia ali um amor necessário entre os amores contingentes. Necessário por assumir viver toda a sua existência com um único amor, uma só mulher, Simone; e contingente por viver diversas paixões e aventuras com outras mulheres. Um relacionamento de compatibilidade de pensamentos e comunhão de letras tendo como base e construção, a liberdade. Assim, seriam sempre fiéis um ao outro – no amor – poderiam ter outros casos, outros relacionamentos, mas nunca eles deveriam alcançar a dimensão do amor. Uma relação baseada na confiança, pois relatavam tudo que lhes acontecia em suas vidas. A existência na liberdade radical não os impediu de terem uma relação pautada no *conflito*; um relacionamento não muito fácil e nem muito tranquilo. E na comunhão de letras Sartre e Beauvoir vão construindo, desde o início dessa união, a dimensão de escritores engajados.

No mesmo período (1929) em que conhece Simone, Sartre inicia o serviço militar no Forte Saint-Cyr, como soldado meteorologista. Período em que a escrita tornava-se ao mesmo tempo a sua respiração, a presença no mundo e sua pulsação, dentro da divisão de meteorologia. O exercício de uma escrita que serão os esboços de um pensamento que irá compor e fazer parte de toda a sua existência. Ao cumprir o serviço militar (1931), Sartre almejava um cargo em Tóquio, não consegue e então começa a lecionar Filosofia no Liceu Francisco I, no Havre¹⁰. Como professor¹¹, ele se coloca em outra saída, outro plano que não fosse da autoridade; cria uma atitude contra toda espécie de institucionalização, para intensificar uma visão e ação mais libertária, procurando situá-la nos debates dos modos da vida cotidiana; marca expressiva que acompanhará todo o pensamento de Sartre.

Na atividade de lecionar, Sartre detestava toda relação hierárquica entre professor e aluno, uma atitude mantida do início (1931) ao fim (1944) de sua atividade de docência. A preocupação do professor Sartre era de se dedicar cada vez mais “numa prática pedagógica nova, que desafiava todas as

⁸ Exame: Agrégation em Filosofia na *École Normale Supérieure*.

⁹ Castor refere-se ao trocadilho do sobrenome Beauvoir com a palavra inglesa *beaver* (MACIEL, 1980, p.24).

¹⁰ Havre serviu de modelo para a cidade de Bouville de *A Náusea*.

¹¹ Sartre lecionou a disciplina de filosofia no Liceu Francisco I, no Havre (1931-36); no Liceu Laon (1936-37), no Liceu Pasteur, em Neuville (1937-41); e no Liceu Condorcet, em Paris (1942-44) (cf. JEANSON, 1987, p.181).

práticas, todos os hábitos, todas as administrações, todas as conversões, que era igualmente uma máquina de subversão contra a autoridade e a hierarquia dos estabelecimentos nos quais ensinava” (COHEN-SOLAL, 2005, p.67). Na relação com os alunos, não gostava tanto dos primeiros da classe, mas se “interessava sobretudo pelos que tinham ideias, uma reflexão incipiente, pelos que não estavam prontos, mas em construção” (COHEN-SOLAL, 2005, p.68). Havia espaço nessa relação para a contestação, pois, para Sartre, contestar também era outra maneira de aprendizagem.

Sartre sempre pretendeu fazer de sua prática pedagógica a exortação pela busca pessoal, contra toda espécie de conformismo. Uma prática que consiste numa ruptura com as formas de instituição. Uma atitude que estava presente nele desde os anos em que era aluno da Escola Normal. Fato que o faz lançar-se para uma condição que marcará toda a sua investigação e fará parte da construção do seu pensamento, a análise de novas formas de expressão, como por exemplo, a literatura, enquanto caminho para liberdade engajada; o teatro, como a manifestação da ação humana e a resistência contra tudo que impede a liberdade; o cinema, como o poema da vida moderna, o relato da compreensão da condição humana.

Mesmo na atividade de docente, Sartre não abandonará a escrita, sente-se instigado pelo tema da contingência¹², período, também, em que conhece um novo método filosófico, apresentado por Raymond Aron, quando juntamente com Simone bebiam em um bar de Paris. Era o encontro com a fenomenologia de Husserl. Uma filosofia possível a partir da manifestação da própria realidade, como por exemplo, afirmava Aron, pode-se falar desse copo de coquetel e isto consiste em fazer filosofia. Era o que Sartre sempre almejava, desde estudante na Escola Normal, “falar das coisas tais como as tocava, e que isso fosse filosofia” (PERDIGÃO, 1995, p.31). Por Aron, Sartre foi convencido de que a fenomenologia era exatamente aquilo que o inquietava e que direcionava para outras possibilidades as suas preocupações, principalmente, ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, sem estabelecer a primazia de um sobre o outro, havendo a possibilidade de pensar na presença da consciência na relação com o mundo (MACIEL, 1980, P.34). Além disso, através desse modo de fazer filosofia, podia contrapor-se a seus mestres na academia francesa, pois Sartre critica, desde sua formação, a universidade voltada para uma postura totalmente lógica que abandona e desgarrar-se de toda experiência existencial.

Depois de ter conhecido o método fenomenológico, Sartre consegue uma bolsa de estudos no Instituto Francês em Berlim (1933-1934), substituindo Aron. Influenciado pela fenomenologia, Sartre esboça a construção de um modo particular para pensá-la. Tomado por essa concepção filosófica,

¹² Escreve (1931) o livro *A lenda da Verdade*, recusado por todas as editoras.

escreve seu primeiro romance¹³, que a princípio foi recusado pelas editoras (1936). Esse romance constitui os contornos de uma filosofia da contingência, do absurdo, da ação, da estética, da construção da condição de um pensador (Sartre) que surge.

A primeira obra estritamente filosófica de Sartre¹⁴, surge dos resultados de seus estudos em Berlim. E essa nova perspectiva filosófica será o fio condutor de todo pensamento sartreano desenvolvido posteriormente¹⁵. Paralelamente aos ensaios filosóficos, caminha a literatura, em especial uma coletânea de contos¹⁶ que retratam as situações-limite da condição humana, a dimensão do acaso, do absurdo e da contingência, que compõem a realidade. Essas produções marcam o período de Sartre antes da Segunda Guerra Mundial, definidas como obras literárias, filosóficas, que apresentam uma descrição do homem só, apartado do mundo, porém lançando aspectos extremamente importantes que farão parte do *corpus* sartreano, como a consciência, a liberdade, a contingência, a má-fé, o olhar alienante do outro. Um pensamento que visa a um projeto estético, em que a filosofia se torna ao mesmo tempo um instrumento de compreensão de si mesmo e de produção literária. Duas manifestações que estão sempre presentes na escrita de Sartre, que afirma: “a partir do momento em que soube o que era a filosofia, pareceu-me normal exigí-la do escritor” (COHEN-SOLAL, 2005, p.47).

A figura de Sartre como escritor se afirma cada vez mais. Aquartelado em Nancy (1939), aproveita o ócio para escrever os esboços de outro romance¹⁷ e as primeiras concepções sua grande obra existencialista¹⁸. Um ano depois, sem oferecer resistência, toda a divisão de Sartre é capturada pelo exército alemão. Mesmo prisioneiro de guerra, o fato não o impede de continuar a publicar suas obras¹⁹.

A guerra também teve um aspecto marcante na vida e na obra de Sartre. O campo de concentração caracterizou-se como uma metamorfose para o homem e o escritor Sartre. Fez com que ele criasse um novo sentido para a experiência subjetiva que não estava mais presa ao individualismo burguês, fazendo buscar uma relação mais estrita entre o indivíduo e o coletivo e posteriormente com a história. O exemplo dessa mudança está nos seus primeiros esboços como dramaturgo, quando Sartre

¹³ O primeiro romance foi a novela *A Náusea* em (1934). Inicialmente com o título de *Melancolia*, *A Náusea* foi o nome dado pela editora, quando, enfim, foi publicada (1938).

¹⁴ *A Transcendência do Ego: um esboço de uma descrição fenomenológica* (1934).

¹⁵ *A Imaginação* (1936) e *Esboço de uma Teoria das Emoções* (1939).

¹⁶ *O Muro* (1939).

¹⁷ *A idade da Razão*.

¹⁸ *O Ser e o Nada*.

¹⁹ *O Imaginário* (1940).

prepara e encena uma peça²⁰ em que faz uma releitura a partir da situação vivida no campo de concentração, com a história do nascimento de Cristo e da opressão do povo palestino. A encenação da peça, a repercussão e a comoção que causou por se assemelhar com a situação vivida no momento, motivou Sartre a nunca mais abandonar o teatro.

Num lance de esperteza, Sartre, falsificando documentos, fingindo ser civil e alegando problemas de visão, consegue fugir do campo de concentração (1941). O ensinamento que a guerra lhe transmitiu foi a necessidade de se engajar (CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 108); e que a ação não era apenas privilégio do combatente, mas também uma atitude do intelectual. Assim, desde a fuga, não faltou empenho de Sartre em se engajar nos grandes debates e questões de seu tempo.

Em Paris (1941), Sartre funda, juntamente com o amigo Merleau-Ponty, um grupo de resistência intelectual denominado de *Socialismo e Liberdade*, fato que o coloca em uma posição de luta contra o ocupante (nazista) e contra o espírito de Vichy (moral). *Socialismo e Liberdade* compreendia um grupo de cinquenta membros, entre professores e estudantes, “ligados ao anarquismo (Marrot), ao marxismo (Merleau-Ponty), e até mesmo ao trotskismo, em torno de um Sartre proudhoniano e anticomunista” (COHEN-SOLAL, 2005, p. 92). O objetivo do grupo era criar uma *terceira via* entre duas grandes correntes de resistência, o gaullismo e o comunismo. Logo o grupo se desfaz, por iniciativas e atitudes improvisadas e prematuras. Separados cada membro do grupo busca uma maneira própria para resistir; Sartre (1941) escolhe a sua, outra arma para combater a ocupação – a escrita. “Fora desses engajamentos políticos, o combate de Sartre prosseguiu à sua maneira, no registro ideológico, com a concentração na escrita” (COHEN-SOLAL, 2005, p.93). A escrita se manifesta não como uma renúncia, um passo atrás, mas como uma ação resistente que está em todos os seus escritos, caracterizando Sartre como um “escritor que resiste e não resistente que escreve”.

Dando sequência à carreira de dramaturgo, iniciada amadoristicamente quando prisioneiro de guerra, Sartre estreia (1943) sua primeira peça profissional²¹, iniciando o que ele denomina de *Teatro de Situações*. A peça era uma maneira de resistir, de engajar, de ser livre para agir, perspectiva que vai consolidando o filósofo francês como um herdeiro subversivo, alimentando cada vez mais sua capacidade de subversão a toda espécie de autoritarismo, seja político ou moral ou literário ou teatral ou filosófico. E isso ganha grande repercussão e reações, por exemplo, no campo político: o fato evidente está quando se lê o relatório de inspeção (1942) do governo de Vichy que identificou Sartre

²⁰ A peça *Bariona*, nunca foi encenada novamente ou publicada, porque a classifica como uma peça que não tinha um rigor profissional.

²¹ *As moscas*.

como um elemento subversivo que devia ser chamado à ordem²². Uma maneira de ser (subversivo) que se estenderá pela vida inteira.

No mesmo ano da estreia de sua primeira peça profissional, 1943, Sartre publica sua grande obra existencialista²³, também uma herança subversiva de toda tradição filosófica: um tratado filosófico da condenação do homem à liberdade; uma recusa a toda espécie de determinismo que condiciona a realidade humana; uma descrição sobre a existência humana, na sua singularidade, construída a cada instante, trazendo indícios de uma filosofia do ser engajado, que carrega nos ombros o peso da responsabilidade por si e por toda a humanidade.

A dramaturgia de Sartre vai tomando corpo e lança uma nova peça (1944)²⁴, colocando em cena os grandes temas da filosofia existencialista: em especial as relações conflituosas com o outro. Inicia também a uma série de reportagens ao jornal *Combat*, sobre a libertação de Paris. E pelas reportagens jornalísticas, Sartre acaba por abandonar o magistério (1944).

Como intelectual, Sartre não é um filósofo enclausurado em um gabinete de trabalho, em uma universidade, exercendo atividade acadêmica. Pelo contrário, é um filósofo da rua, do bairro de Saint-Germain-des-Près, com seu campanário, seus cafés, em especial o *Café de Flore* e o *Café Deux-Magots*, compondo uma obra que “só pode ser abordada enquanto um organismo vivo, como um todo integrado” (COHEN-SOLAL, 2005, p.20). Pensada por “alguém com intensa atividade prática, engajado politicamente, participando de debates e entrevistas, reuniões políticas e editoriais, viajante do mundo, boêmio, agitada vida amorosa” (PERDIGÃO, 1995, p.17). Uma existência múltipla e ativa que nunca o impede de escrever, assume para si o ditado a que sempre faz reverência: “*Nulla die sine línea*”; ao mesmo tempo mergulha inteiramente na tentativa de compreender como e de que modo outros escritores criavam. Não somente escritores, mas pintores, músicos, e como os espectadores recebiam essa criação. Isto mantém Sartre em uma paixão intensa pelas artes. Para ele a arte consistia numa maneira de compreender melhor a condição humana.

Nos caminhos de um escritor da liberdade, Sartre publica outros romances (1945)²⁵. No mesmo período faz sua primeira viagem aos Estados Unidos, como jornalista. A viagem faz surgir cada vez mais um Sartre ético, militante, engajado em favor de uma causa social. Luta contra a discriminação racial de que são vítimas os negros nos Estados Unidos. Com as viagens, Sartre começa intensivamente a explorar as fronteiras para além da cultura francesa, para se encontrar com a cultura do Outro; e nela encontrar também a legitimação das próprias interrogações, ou seja, a inquietação de ver a insistência

²² Relatório de inspeção de Vichy datado em 17 de março de 1942 (COHEN-SOLAL, 2005, p.94).

²³ *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*.

²⁴ *Entre quatro paredes*.

²⁵ *A idade da Razão e Sursis*, dois volumes da sua trilogia *Os caminhos da liberdade*.

de manter os mesmos instrumentos intelectuais como única forma de decifrar o mundo, perspectiva presente tanto na cultura como na própria formação que teve. Assim, “dos Estados Unidos ele toma um aparato ‘modernista’: jazz, cinema, romance²⁶, em nome do ‘futuro’; da Alemanha, a ferramenta da fenomenologia, que lhe permite pensar o cotidiano com categorias menos rígidas que as do pensamento francês” (COHEN-SOLAL, 2005, p.141). Constrói um pensamento, enquanto uma austera filosofia da existência, a partir da influência e superação da filosofia alemã. Na França, busca a inspiração em Bergson, nos pensamentos da criatividade e da liberdade “explorando uma posição muito difícil de manter, que não se quer nem espiritualista nem positivista, defendendo uma filosofia da liberdade totalmente leiga, um bergsonismo de esquerda” (COHEN-SOLAL, 2005, p.49). Questiona a autoridade literária tradicional transmitida por seu avô Schweitzer e presente na cultura francesa, através dos romances americanos, sem nunca deixar de se envolver pelas novidades do cinema, da música, das artes plásticas, uma paixão pelo novo, pela cultura do outro. Assim, essas viagens marcaram também a emergência do Sartre político, que terá o seu auge os anos sessenta. No seu pensamento filosófico os conceitos de “situação, liberdade e engajamento são as palavras-mestras desse período” (COHEN-SOLAL, 2005, p.30). O Sartre pós-guerra, consciente do poder da escrita e do papel do intelectual, descreve as aventuras da realidade humana frente às situações concretas, em um anseio de compreender o ser humano – sua grande paixão; por isso apóia-se decisivamente na filosofia da existência, pois ela tem como alvo exclusivo o homem concreto em situação concreta.

Sartre, juntamente com Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir, lança o primeiro número da revista *Les temps modernes* (1945). O título é uma homenagem a Chaplin e seu filme que tem o mesmo título (*Tempos Modernos*), fato que mostra Sartre como um fervoroso amante do cinema, uma paixão que nutre desde sua infância (DENIS, 2002, p.57). Com o lançamento da revista, Simone define essa nova investida de uma “ofensiva existencialista” (MACIEL, 1980, p.117). Nesse período Sartre, em respostas às críticas feitas à filosofia, profere uma conferência em defesa do existencialismo, que acabou sendo publicada posteriormente²⁷. As críticas tinham, por um lado, os cristãos católicos que o acusavam de fazer uma apologia a uma moral da desesperança; e, por outro lado, os comunistas que definiam seu pensamento como uma defesa à filosofia burguesa de cunho contemplativo. Ambas as críticas também acusavam o existencialismo de um pensamento pessimista. Sartre, pelo contrário, faz do existencialismo a defesa do homem em ação, que se constrói a si mesmo e a humanidade inteira, sendo totalmente responsável tanto por si como por ela. Assim, o existencialismo figura-se um modo

²⁶ Os romances americanos “puseram em nossas mãos novos instrumentos, instrumentos flexíveis, que nos permitem abordar temas que até então não tínhamos meio algum de tratar: o inconsciente, os acontecimentos sociológicos, a verdadeira relação entre o indivíduo e a sociedade, presente ou passada” (COHEN-SOLAL, 2005, p.64).

²⁷ *O Existencialismo é um Humanismo* (1945).

de filosofia capaz de fazer da vida algo existencialmente possível de ser vivido, de maneira livre e responsável por parte do ser humano diante de seus próprios atos, não havendo paixão ou sinal que justifique as ações escolhidas. Com essa defesa do existencialismo, Sartre quer afirmar simultaneamente a necessidade do engajamento do escritor que está sempre em determinada situação e que busca transformá-la. É o que descreve nos seus escritos posteriores (1946)²⁸.

Nos anos seguintes, Sartre aumenta sua ocupação com uma filosofia da revolução, esta que para ele deve fundar-se sobre concepções existencialistas de liberdade e projeto. Nessa perspectiva, a revolução consiste em algo que o ser humano deve escolher e inventar, sem que haja a necessidade, o determinismo da história, fato que faz do ato revolucionário um ato livre e que sempre reivindica a liberdade (MACIEL, 1980, p. 137).

Com a publicação de uma coletânea de artigos (1947), Sartre começa uma série denominada *Situações*²⁹. São ensaios filosóficos, políticos; críticas literárias e de artes. Destaca-se, no segundo volume dessa coletânea, a publicação de um ensaio sobre literatura³⁰ em que descreve a importância da literatura não só para uma compreensão mais profunda da condição humana, como também como um instrumento de revelar como ela age ou como deixa de agir. Assim, a literatura consiste na narrativa da maneira de ser e de agir do ser humano, uma particularidade inserida na história. Para Sartre, o escritor decide desvendar o mundo e em especial o homem para os outros homens, a fim de que estes assumam, em face do objeto, assim posto nu, a sua inteira responsabilidade. Isto significa que a concepção de literatura jamais pode esquecer o engajamento e vice-versa, tanto do escritor que escreve, como do leitor que lê, pois a obra literária somente é completa no encontro das liberdades de ambos. Assim, a literatura para Sartre é existir como engajamento (MEZÁROS, 1991, p.15).

A intensa atividade política de Sartre o faz iniciar inúmeras viagens internacionais, em companhia de Simone de Beauvoir. Entre elas vai à China, à Cuba, à Iugoslávia e ao Brasil, encontra-se com grandes líderes, como Fidel Castro, Che Guevara, Tito. Essas viagens fazem do filósofo francês o porta-voz, o embaixador do Terceiro Mundo, com uma ação e uma escrita polêmica, que o torna “o alto-falante dos marginais e excluídos” (COHEN-SOLAL, 2005, p.34). E mesmo essa intensa atividade não o impediu de escrever suas obras³¹.

²⁸ *Mortos sem sepultura e Reflexões sobre a questão judaica.*

²⁹ Uma coletânea composta por nove volumes, de 1947 a 1972. Para a relação completa dos títulos e artigos ver JEANSON, 1987, pp.vii-viii.

³⁰ O ensaio *O que é literatura?* foi mais tarde publicado independentemente.

³¹ Escreve o terceiro romance da trilogia *Os caminhos da liberdade*, com o título *Com a Morte na alma* (1948), também escreve peças *As mãos sujas* (1948), *O Diabo e o bom Deus* (1951), peça *Kean* (1953) e a peça *Nekrassov* (1955). Publica *Saint-Genet, Ator e Mártir* e também a primeira parte de *Os comunistas e a Paz* (1952).

Mesmo intensificando a sua participação nos debates políticos, Sartre nunca aderiu, no sentido de se filiar, a algum partido. Aproxima-se intelectualmente da perspectiva comunista, que julgava apenas companheiro de estrada, uma relação que não foi tranquila, mas sim conflituosa. Para Sartre, “somente o debate intelectual o interessa” (COHEN-SOLAL, 2005, p.107). Isto se evidencia na publicação de obras³² que demonstram essa aproximação intensa com o marxismo. A proposta de Sartre com essas obras era fazer com que o marxismo conciliasse a singularidade do ser humano dentro do seu pensamento. O ponto central dessas obras está na afirmação de que a razão dialética consiste numa lógica da ação que almeja a concretização das liberdades dos sujeitos historicamente situados, que se encontram em determinado grupo, espaço e tempo, ou seja, pensa a particularidade humana em situações particulares e históricas. A liberdade ontológica ganha dimensão coletiva e é situada historicamente, agora pelo viés da filosofia. A liberdade será o ingresso e contribuição de Sartre ao marxismo e a concepção de história fará parte das suas perspectivas filosóficas.

O projeto filosófico de Sartre visa a uma relação do intelectual com a sociedade, no enfrentamento dos desafios e dos obstáculos. Esse foi o eixo temático de seus escritos³³ neste período, pois apontam para uma crítica da situação presente. Como, por exemplo, a questão da tortura que os franceses praticavam na Argélia. Além dos escritos sobre essa situação, mantém-se num ativismo político assinando o “*Manifesto dos 121*”, que corresponde a uma postura contra as atitudes da França na Argélia; fato que fez com que os franceses clamassem por seu fuzilamento, que fez com que fosse interrogado quando voltou à Paris de viagem. Aliás, o repúdio dos franceses a Sartre se tornava cada vez mais visível, o que se evidencia em um atentado ao seu apartamento; na realidade, uma série de dois atentados contra a sua vida (1961 e 1962).

Com a escrita de uma autobiografia³⁴, Sartre (1963) dá “um adeus à literatura”. Com uma escrita impressionante, ele descreve a si mesmo como uma criança enlouquecida que se autoengendra e estabelece como projeto de vida a escrita como a única saída à sua situação familiar. Trata-se do projeto de construção de uma psicanálise existencial, ele mesmo fazendo uma autoanálise³⁵. Esta obra lhe rendeu o prêmio Nobel de literatura (1964). Ao saber que seu nome era cogitado para receber o Nobel de Literatura, escreveu à Academia informando que recusaria o prêmio, fato que ocorreu. Motivo: alega que o escritor, enquanto homem livre, não deve se transformar em uma instituição.

³² *Questão de Método* (1957) e *Crítica da Razão Dialética* (1960).

³³ *Os sequestrados de Altona* (1959).

³⁴ *As palavras*.

³⁵ Lembrando que para Sartre um dos objetos de estudo da psicanálise existencial consiste na investigação de biografias (2002, p.703); e também na psicanálise existencial: “Sem dúvida, o sujeito *pode* efetuar sobre si uma investigação psicanalítica. Mas terá de renunciar de pronto a qualquer vantagem decorrente de sua posição particular e interrogar-se exatamente como se fosse um outro” (Ibid. p. 698).

Em meio à nova condição existencial que assume (1965), Sartre acaba por adotar oficialmente como filha Arlete El-Kaïm. Aos poucos ele se distancia da trajetória e do arquétipo do escritor que construiu. Seu compromisso torna-se cada vez mais político, participa (1966) do Tribunal de Russell, que julgou os crimes de guerra dos Estados Unidos no Vietnã.

Na França (1968) estoura o movimento estudantil e, mesmo com a saúde abalada, Sartre apoia a revolta dos estudantes. Ele reivindica que os professores não mais procurem identificar entre a massa de estudantes os que lhe parecem dignos de integrar a elite, mas que façam a massa inteira chegar à cultura, e complementa “isso supõe evidentemente outros métodos de ensino. Supõe interessar-se por todos os estudantes, tentar fazer-se compreender por todos, escutá-los tanto quanto se fala a eles (...)” (COHEN-SOLAL, 2005, p. 69).

Neste período (1968), Sartre inicia a redação de uma obra sobre Flaubert, e o “adeus a literatura” tornou-se um até breve. No campo político, condena a intervenção das tropas do Pacto de Varsóvia na Tchecoslováquia. Coloca em xeque tanto o comunismo quanto o capitalismo, deseja o caminho de uma *terceira via*.

Sartre assume a direção do jornal de esquerda a *La cause du peuple* (1970). Na primeira edição, os exemplares foram totalmente apreendidos. Trabalhou para a fundação do Socorro Vermelho, movimento de luta contra a repressão. Discursa aos operários das fábricas Renault, em Billancourt. E, mesmo com a saúde bastante instável, não abre mão da escrita³⁶ e ajuda na fundação da agência de imprensa *Libération*, bem como no primeiro número do Jornal *Libération* (1973). Recebe uma carta com ameaças de morte, quando sua saúde já estava seriamente abalada. Nesse período suas obras vão sendo traduzidas para outros idiomas e publicadas em vários países.

A atividade de Sartre, nessa altura de sua existência (1977), consistia em ditar artigos e conceder entrevistas, pois não podia mais trabalhar, solitariamente como antes, frente à sua máquina de escrever ou em meio à coletividade nos cafés de Paris: estava praticamente cego, com dificuldades auditivas e problemas físicos de toda ordem. Entretanto, nem mesmo a limitação física impede Sartre de apoiar, juntamente com o amigo Raymond Aron, o comitê “um barco para o Vietnã” (1979), contra as tropas americanas na guerra do Vietnã.

Toda a existência de Sartre marca um pensamento que revela um filósofo, um escritor, um dramaturgo, que nunca se manteve preso a um único comentário sobre o mundo; articulou um saber singular a um saber universal, criou condições para que cada excluído encontrasse na liberdade uma maneira de pensar a relação de poder para subvertê-la, transformá-la. O vigor de Sartre está na

³⁶ Publica os primeiros tomos de *O idiota da Família* (1971).

consolidação de um pensamento libertário que se aventurou por diversos gêneros da escrita, literatura, ensaios (críticos, políticos, jornalísticos), roteiros de filmes, canções, diário íntimo, correspondências, prefácios, discursos fúnebres, biografias e autobiografia. Um pensamento integrado impossível de ser isolado e definido em um único período histórico de sua vida, mas cuja compreensão se dá em um todo de sua existência: o Sartre marginal dos anos trinta, o Sartre em glória dos anos posteriores a quarenta e cinco, o grande viajante dos anos sessenta, o Sartre-rei Lear dos anos de cegueira, “era logo compreender que o escolhido estava ao mesmo tempo em diálogo e em ruptura com o precedente ou com o seguinte” (COHEN-SOLAL, 2005, p. 19). O legado que Sartre deixou foi o da afirmação de que a condição humana está condenada à liberdade e simultaneamente é responsável por ela. Aliás, ele viveu condenado por essa liberdade, fez escolhas certas e erradas, e sua importância não está em julgar essas escolhas, os seus resultados, mas no *apelo* para cada um assumir a própria liberdade e fazer escolhas e se responsabilizar pelas consequências.

Criar uma imagem própria de si, singular, no mundo e para humanidade toda. Isto faz com que a filosofia de Sartre seja entendida também como um pensamento ético: que considera o ser humano o único responsável por cada ato que escolhe e faz. E Sartre, como ser livre, nunca deixou de escolher e se responsabilizar por suas escolhas, escolhas sempre engajadas e comprometidas como as situações de seu tempo. Era sempre um grito de liberdade, que cessou na primavera de quinze de abril, do octogésimo ano do século vinte, no hospital Broussais, em Paris, com a morte de Jean-Paul Sartre, de edema pulmonar. Ficou apenas o eco de um pensador livre, engajado pairando no abismal silêncio dos intelectuais.

I. O Ser e O Nada: *Ser-para-situação*

A obra que tem marcado de maneira considerável a postura de Sartre no cenário filosófico, precisamente no âmbito do pensamento existencialista, tem sido *O Ser e o Nada*. Trata-se de uma investigação voltada para *descrição* do ser nas suas dimensões existenciais, tanto que a obra subintitula-se *Ensaio de ontologia fenomenológica*. Publicada em 1943, a obra transita o caminho da fenomenologia dando a esta uma dimensão ontológica. Esta *ontologia fenomenológica* pode ser concebida concomitantemente como uma *antropologia existencial* (MEZÁROS, 1991, pp.172-173). Isto significa que, na busca pelo ser, o foco central do pensamento sartreano recai exclusivamente sobre o ser humano e sua relação com o mundo: “a compreensão da existência como *condição* e da contingência como o seu *horizonte-limite*” (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p.12). Ou seja, o projeto de pensar a realidade humana em Sartre passa precedentemente não pela compreensão da *essência*, que seria algo *necessário*, caracterizado como *natureza humana*, mas sim pela *existência*, na sua radical *contingência*, enfatizando a *condição humana*. Esta concepção faz Sartre subverter a ideia de humanismo construída na modernidade iluminista e depois positivista: “uma teoria que toma o homem como fim e como valor superior” (SARTRE, 1970, p.267); ato contrário ao existencialismo sartreano, para o qual pensar o humanismo consiste em afirmar que o ser humano está sempre por fazer. Ou seja, o pensamento sartreano constitui um olhar que recai sobre a realidade humana numa atitude de contínua interrogação sobre sua própria condição, como projeto perpétuo de construção de seu ser. Isto faz com que o existencialismo apresentado por Sartre esteja voltado para *tudo* que compreende a realidade humana. Ao voltar-se para ela, *O Ser e o Nada* se caracteriza como um tratado sobre a condenação do ser humano à liberdade; fato que faz com ele crie os próprios caminhos, desbravados nas situações-limite do meio em que vive; carregando nos ombros o peso do mundo inteiro, pois se torna responsável por ele e por si mesmo na maneira de ser e agir. Uma liberdade engajada e compromissada com a própria situação, perspectiva que faz com que n’*O Ser e o Nada* apareçam as bases teóricas que apontam Sartre como um filósofo da liberdade e do engajamento, perspectiva que acompanhará todas as suas outras obras (teatro, literatura) que compõem o seu pensamento, constituído como uma austera filosofia da existência.

Capítulo 1. *Ser*: ensaios fenomenológicos

Na preocupação com a compreensão do *ser humano*, o pensamento expresso na obra *O Ser e o Nada* não deixa de ter como pano de fundo uma característica metafísica, porém, no sentido de subversão à metafísica elaborada ao longo da história. Ou seja, o desenvolvimento adotado por Sartre não pode ser confundido com a metafísica tradicional, pois, dentro do referencial existencialista³⁷, sua metafísica designa uma abordagem que se volta sobre a totalidade da condição humana, para aquilo que faz parte da própria manifestação do ser humano. Não há neste caso, portanto, nem dualismo nem a concepção de uma natureza humana tal como foram pensados no decorrer da história filosófica. Esta característica marcará as filosofias classificadas como *essencialistas*, que priorizam a busca da essência, cuja forma latina *essentia*, que deriva do verbo *esse* (ser), corresponde aquilo que a coisa *é* em si mesma. O resultado desta busca acabou por estabelecer a presença de uma dualidade nos objetos cognoscíveis. Este dualismo teve como consequência a oposição entre *exterior*, caracterizada pela matéria física, e *interior*, dimensão portadora da essência dos objetos. O intuito da metafísica tradicional corresponde à extrapolação da matéria física – a *aparência*, para desvelar a natureza verdadeira do objeto – a *essência* do ser. No âmbito da dimensão humana, essa busca, a da essência do ser, seria a constatação de uma natureza humana velada no âmago do ser humano, um fundamento que se torna a base para aquilo que se possa ser e agir. Sartre desenvolve sua ontologia na contramão das filosofias metafísicas tradicionais (essencialistas). Ou seja, ele descreve a metafísica não como uma discussão abstrata que escapa à experiência, mas como um esforço vivo que se ocupa com a condição humana na sua totalidade, no sentido de aparecer sem dualismo (SARTRE, 1948, p. 251). Essa especificidade da metafísica consiste na marca expressiva da ontologia antropológica sartreana.

O rompimento de Sartre com a metafísica tradicional se realiza frente à superação do dualismo que opõe exterior (aparência) e interior (essência), ato e potência. Isto faz com que, na filosofia sartreana, o objeto se apresente apenas com uma realidade, o que significa que exterior e interior se equivalem, cessando o privilégio de um sobre o outro. Para o filósofo francês, o objeto, denominado de fenômeno, aparece e se manifesta na sua totalidade tal como ele *é*. Assim, a aparência revela a essência, ou melhor, a aparência *é* a própria essência. Desta maneira, a essência não é algo embutido no seio do fenômeno, como uma realidade oculta, o “ser-detrás-da-aparência”, mas a manifestação de

³⁷ A filosofia existencialista prioriza a *existência*, derivada do latim *existentia*, cuja origem advém do termo *existere*, que significa sair de uma casa, de um esconderijo. Assim, a existência significa mostrar-se, exhibir-se, movimento para fora. Neste sentido, o existencialismo corresponde a uma filosofia que se volta exclusivamente para o individual, particular e concreto, sem haver com isso algo dado a *priori*, sob o signo de uma essência velada no interior do ser humano (PENHA, 2001, pp. 13-14).

sucessivas aparições (SARTRE, 2002, p.17). Essa redução do existente à série de aparições deve-se à fenomenologia, que instaura o *monismo fenomênico*, em que o objeto (fenômeno) é o que aparece em sua totalidade.

A superação do dualismo, decorrente da metafísica clássica, faz aparecer em Sartre, no âmbito da apreensão cognoscível do fenômeno, a dualidade entre *finito* e *infinito*. Ou seja, o objeto aparece de forma única *finita*, indicando por si próprio sua finitude – *é o que é* –, mas o sujeito que capta a aparição–do–que–aparece multiplica de maneira *infinita* os vários pontos de vista sobre essa finitude (SARTRE, 2002, p.17). Isto se deve porque o sujeito, nessa relação com o existente, está em constante mudança e em determinado tempo e lugar. Como também, segundo Sartre, aparece somente um aspecto do objeto, este que se acha totalmente *dentro* desse aspecto, na medida em que se manifesta indicando a si mesmo como estrutura da aparição e simultaneamente a razão da série. Por outro lado, está também totalmente *fora* devido ao fato de que a série em si nunca aparecerá nem pode aparecer totalmente no ponto de vista daquele a quem aparece. Assim, surge novamente a oposição do fora e do dentro – o “ser-que-não-aparece” à aparição. Por este aspecto, o mundo se revela como totalidade entre o que aparece e se organiza (aquilo que o sujeito consegue apreender) e com o que não aparece (a série em si). Nota-se que a essência, para Sartre (2002, p.18), deve ser manifestada por uma *série de manifestações individuais* e não uma *única aparência individual que a manifesta*.

No caso do fenômeno, n’*O Ser e o Nada*, ele compreende aquilo que se manifesta e pode ser estudado e descrito em seu aparecer. O fenômeno enquanto aparência indica a si mesmo a própria essência, sendo que o sujeito que o apreende tem certa compreensão desse fenômeno, definido ao mesmo tempo como *relativo absoluto* (SARTRE, 2002, p.16). *Relativo* devido ao fato de que o aparecer pressupõe em essência a quem aparece, e nessa aparição, como afirmado anteriormente, o sujeito multiplica de maneira *infinita* os vários pontos de vista sobre essa essência (*finita*); e *absoluto* porque indica a si mesmo (o fenômeno consiste absolutamente como *é*), não há nada por detrás dele para ser revelado. A aparição do ser não se sustenta por outro existente a não ser ele mesmo; sendo manifestado por meio de algum acesso imediato, o tédio, a náusea, entre outros, cabe à ontologia descrever o fenômeno como tal, sem intermediários (SARTRE, 2002, p.19).

Dentro de uma descrição ontológica, um objeto singular pode distinguir qualidades como cor, tamanho, odor, e delas determinar uma essência, como um conjunto organizado. Dentro do referencial fenomenológico, trata-se de um objeto intencional, compreendendo a consciência que dele se tem. Esta compreensão pode ser concebida, imaginada, sentida emocionalmente. Nota-se que um objeto intencional não significa um objeto físico, mas o contrário, “um objeto físico é um objeto intencional

no sentido de que um objeto físico é caracterizado fenomenologicamente como uma coleção de aparências e não uma coisa física” (COX, 2007, p.29). A dimensão do objeto intencional que o sujeito apreende, as aparências do objeto não indicam uma coisa-em-si, pois na aparência do objeto nunca há revelação do todo desse objeto. Assim, a essência não está no objeto, mas ela corresponde ao *sentido* do objeto, a razão da série de aparições que o revelam. O objeto, não *possuindo* o *ser* (essência) e não havendo uma participação *no ser*, simplesmente *é* – esta a única maneira de definir o modo de ser do objeto. Ou seja, o existente *é* (fenômeno) designando a si mesmo, e não ao seu *ser* (essência), como um conjunto organizado de qualidades. Isto significa que o ser se apresenta simplesmente como condição de todo o desvelar: “*é ser-para-desvelar, e não ser desvelado*”. Fato que faz com que na dimensão do existente há a perspectiva no pensamento sartreano a distinção entre o *fenômeno de ser* e o *ser do fenômeno*.

Sartre descreve que se pode transcender uma mesa para seu ser, perguntando sobre o ser-mesa. Ao fazer isso desvia os olhos do fenômeno-mesa fixando-os no fenômeno-ser, este que não corresponde mais à condição de todo desvelar, mas ele mesmo desvelado. A aparição sempre precisa de um ser com base no qual possa desvelar-se. Isto significa que o ser do fenômeno não se reduz e nem se resolve no fenômeno do ser. Porém, somente se diz algo do ser através do fenômeno de ser. Portanto, torna-se necessário estabelecer a relação entre ambos, que acontece quando há a compreensão do ser não como condição de *desvelar*, mas sim como *aparição*, podendo ser descrita em conceitos. Especificamente, o *fenômeno de ser* aparece diretamente em várias formas, o que remete para além de si próprio uma aparição do ser, portando uma característica ontológica, no sentido de ser um apelo de ser e exigindo enquanto fenômeno um fundamento transfenomenal, uma exigência do *fenômeno de ser* e da transfenomenalidade do ser. O *ser do fenômeno*, mesmo coexistindo ao fenômeno, escapa à condição fenomênica (aquilo que existe enquanto se revela) e como “consequência, ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem” (SARTRE, 2002, p.20).

Ao limitar a realidade ao fenômeno e ele *é* o que aparece, há aquilo que aparece, como também há aquele a quem aparece. E a realidade como aparência necessariamente precisa de alguém que a perceba. Para compreender se o ser da aparição corresponde ao seu aparecer e em que medida capta esse aparecer, Sartre (2002, p.21) não se satisfaz com a forma clássica de Berkeley: “*esse est percipi*” – ser *é* ser percebido (isto que significa que, para Berkeley, quando não percebidas, as coisas deixam de existir). Devido ao fato de que nesse procedimento a natureza do *ser percebido* (*percipi*) está no âmbito de uma teoria do conhecimento (que simultaneamente necessita de uma metafísica e vice-versa) surge um esforço idealista de reduzir o ser ao conhecimento que dele se tem. Trata-se de um princípio da

subjetividade em que o “fenômeno se instauraria a partir do sujeito” (BORNHEIM, 1971, p.27). E para Sartre (2002, p.21) “o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento: escapa ao *percipi*”, sendo que o ser-fundamento do perceber (*percipere*) e do ser percebido (*percipi*) deve ser transfenomenal. Em outras palavras, a realidade se reduz à totalidade conexas de suas aparências, que exige um ser que escapa às leis da aparência, o ser transfenomenal. Assim, o ser percebido (*percipi*) remete àquele que percebe (*percipiens*) – o sujeito enquanto ser transfenomenal, que se revela como consciência. Ou seja, o conhecido remete ao conhecimento que por sua vez ao ser cognoscente como ele *é* (para consciência) e não como *é* conhecido. Isto significa abandonar a primazia do conhecimento para fundamentar a dimensão do ser (SARTRE, 2002, p.22).

Para Sartre, a lei de ser do sujeito cognoscente corresponde a *ser – consciente*. Destaca-se que a consciência, descrita n’*O Ser e o Nada*, não se apresenta exclusivamente como modo particular de conhecimento, o que implicaria na existência de um sentido interno ou conhecimento de si, mas na dimensão de ser transfenomenal do sujeito (SARTRE, 2002, p.22). Além disso, esse processo da consciência enquanto modo de conhecimento instauraria nela a dualidade sujeito-objeto, mantendo uma dimensão abismal entre eles. No entanto, a consciência se apresenta como um vazio total e não pode ser fundamento ou princípio constitutivo de algo, seja ele qual for. Pois, a consciência em Sartre (2002, p.22) tem o mesmo sentido adotado por Husserl: *consciência como consciência de alguma coisa*, o que faz com que ela seja sempre posicionamento de um objeto transcendente, estando sempre dirigida para o exterior. A consciência, não sendo exclusivamente forma de conhecimento, pode assumir outras maneiras de ser (afetivas, emocionais), mas quando cognoscente só pode ser conhecimento de seu objeto, que está fora dela. Sartre (2002, p.22) comenta, por exemplo, que uma mesa não está na consciência nem a título de representação, “está aí” em um determinado espaço, perto de algo (janela, cortina, etc.).

Essa abertura se realiza numa relação posterior da consciência com o objeto (mundo). A consciência apenas desliza rumo aos objetos sem apreendê-los como um conteúdo no seu interior (consciência), havendo para com eles uma relação de negatividade. Resulta daí a designação do objeto como aquilo que *não é* a consciência, ou seja, o conhecimento do mundo dos fenômenos “não é determinado pelo ser, mas sim pela negação. Portanto pode ser revelado de várias maneiras” (COX, 2007, p.40). Isto significa que, quanto ao conhecimento do mundo dos objetos, Sartre define-o como nulo, o que caracteriza o *conhecimento* como pura *negatividade*, no sentido de que a consciência não acrescenta nada ao objeto, apenas torna-se consciente desse objeto, que se apresenta como transcendente para a própria consciência; esta que o constata num “conhecer” na perspectiva de que

“há um ser”. Dessa maneira, embora no pensamento sartreano o conhecimento seja intuitivo, ele consiste em ser apenas abertura da consciência para o objeto, que o constata como “há um ser”³⁸.

Dentro dessa perspectiva, o ser, segundo Sartre, escapa ao conhecimento, mas se fundamenta a si próprio. Ele pode ser e é pensado não por representação ou significação dos pensamentos expressados e sim captado diretamente como *é* – “e este modo de captação não é fenômeno de conhecimento, mas estrutura do ser” (SARTRE, 2002, p.22). Sendo captado simplesmente como *é*, o ser percebido está frente à consciência, não podendo ela alcançá-lo e nem ele ser interiorizado na consciência, significando que o ser está apartado da consciência e apartado da própria existência (SARTRE, 2002, p.32). Cabe à consciência ser revelação-revelada dos existentes que são fundamentados pelo ser, que a si próprio se fundamenta.

No ensaio de ontologia fenomenológica, Sartre descreve o ser em três dimensões existenciais, definidas como *ser Em-si*; *ser Para-si* e *ser Para-outro*. Nomenclatura herdada da filosofia hegeliana, Sartre adota-a para detalhar a constituição ontológica que compõe a fenomenologia construindo seu pensamento sobre o ser dentro da concepção existencialista.

O *ser-Em-si* corresponde ao mundo dos objetos, como *ser que é*, o que o caracteriza como um ser opaco, denso, maciço. Isto faz dele um ser fechado em si mesmo, denominado, nos limites da linguagem, por três aspectos: o *Ser é* – portador de uma identidade plena e marcada pela pura *positividade*; o *Ser é em si* – não é derivado de nenhum um outro ser a não ser de si próprio; o *Ser é o que é* – ser pleno e acabado. O ser Em-si simplesmente *é*, identidade perfeita, não corresponde ao possível nem impossível, sendo definido, segundo Sartre (2002, p.40), apenas em termos antropomórficos, como supérfluo por toda a eternidade, pois não deriva de nada, nem de uma lei necessária, nem tem uma razão de ser e não estabelece relação alguma com outro ser. E a compreensão da realidade humana em Sartre parte da relação dela com o ser-Em-si. Por outro lado o ser Em-si se faz mundo a partir da criação de sentido que a consciência lhe confere.

O *ser-Para-si*, que corresponde à consciência, ao contrário do Em-si – o *ser que é* –, consiste em ser aquilo “*que é o que não é e não é o que é*” (SARTRE, 2002, p.116); constituindo a consciência como algo que *não é*. Esta definição faz como que ela se caracterize como pura *negatividade*, proporcionando uma abertura espontânea para o mundo, pela qual ela *não é*; e também *não é* uma identidade tal como se apresenta nos objetos. Isto faz com que a consciência seja concebida como *não ser* em relação ao *ser* e como negação ao *ser*. Neste aspecto, a consciência se caracteriza como *nada* e se apresenta como uma possibilidade de ser, descrevendo a consciência como um projeto de ser –

³⁸ A dimensão ontológica da consciência, o Para-si, será descrita no próximo capítulo.

possível apenas na relação entre ela e o mundo dos objetos, ou seja, entre o Para-si e o Em-si. Esta relação marca a constituição do ser humano como um ser livre.

Quanto ao *ser-Para-outro*, ele se constitui na relação entre o Para-si e o Outro. Sartre (2002, p. 300) relata que “o outro é aquele que não é o que eu sou e que é o que eu não sou”. O Para-si, enquanto ser livre, constrói seu ser tanto através das próprias escolhas como também na relação com outra subjetividade, relação esta de ser a ser (Para-sis). Desta maneira, o Outro consiste no ser pelo qual o Para-si ganha a condição de sua constituição no mundo como ser-Para-outro, definindo a realidade humana como ser o Para-si-para-outro. Destaca-se que nessa relação o Outro aparece como um espelho que reflete certa *identidade* para o Para-si, no aspecto de que o Para-si reconhece seu ser através desse Outro. Esta situação o Para-si livremente escolhe assumir ou recusar, fato que instaura uma relação caracterizada pelo conflito, pelo jogo duplo: objetivação – objetivado. Um conflito entre liberdades.

A descrição dessas três dimensões do ser marca a composição de uma ontologia-antropológica apoiada na fenomenologia, fazendo com que o existencialismo sartreano resista à concepção idealista sem cair na concepção materialista. Neste pensamento pautado na subjetividade, há na consciência a superação da oposição entre o realismo, cujo conhecimento dá o primado ao ser – o objeto, e o idealismo, cujo conhecimento dá o primado à consciência. Trata-se de uma ontologia antropológica, que consiste numa *descrição* e numa *interrogação* da existência, compreendida como fenomênica (para aquilo que se manifesta) e que não mais esconde algo por de trás ou no interior do fenômeno (objeto); estabelecendo uma *relação* entre consciência e mundo, em uma aparição simultânea de ambos. Isto significa que a consciência *não é* mais um lugar, um depósito de conteúdos, nem um espelho que reflete o mundo (empirismo) e *não é* a luz que ordena, cria ideias independente do mundo (racionalismo), mas sim um deslizamento *para* fora de *si* (existencialismo) rumo ao mundo pelo qual ela *não é*. Assim, a fenomenologia existencialista sartreana constitui uma *crítica* ao idealismo, estritamente lógico; ao realismo, estritamente empírico; e à metafísica da substância, estritamente abstrata; para *criar* uma filosofia voltada para dimensão existencial. Esta perspectiva faz com que o existencialismo descreva a condição humana, não como algo abstrato, mas como algo concreto e singular.

Capítulo 2. **Para-si:** (O) nada da consciência ao ato espontâneo da invenção

Para Sartre (1970, p.247), todo estudo sobre a realidade humana deve ter por princípio a subjetividade o *cogito* – o que faz do filósofo francês um herdeiro da problemática moderna. Um herdeiro subversivo, pois o *cogito* torna-se o ponto de partida e condução, “mas na condição de que possamos deixá-lo” (SARTRE, 2002, p.122). Isto faz com que o *cogito* sartreano difira consideravelmente das características apresentadas na origem dessa temática, especificamente no que diz respeito à maneira como foi estabelecido pelo plano cartesiano. Em Descartes, o *cogito* corresponde à constatação de uma substância pensante – Eu penso – cuja consequência resulta em uma subjetividade fechada em si mesma, que pretende estabelecer o domínio do conhecimento humano. Embora Sartre traga no preâmbulo de seu pensamento a herança da tradição filosófica do *cogito*, que por um lado torna-se condição para sua filosofia, por outro entendeu que deveria sair dele, procedimento que se realiza na esteira fenomenológica, levando-a às últimas consequências. Husserl, segundo Sartre considera a existência de um Eu como uma produção sintética e transcendente da consciência, significando na ideia clássica de *Eu transcendental* estando por detrás da consciência, como uma estrutura necessária para alcançar o fenômeno. Assim, no pensamento sartreano, aparece o distanciamento das conclusões sobre o *cogito* apresentadas na modernidade por Descartes, como uma *Res cogitans*; e também na contemporaneidade no campo da fenomenologia de Husserl, que concebe algo por detrás da consciência, na forma de *Ego transcendental*. Com tais definições, tanto Descartes quanto Husserl permaneceram, segundo o autor d’*O Ser e o Nada*, dentro de uma verdade essencial (SARTRE, 2002, p.542), caindo no erro substancialista (SARTRE, 2002, p.121).

A consciência (Para-si) em Sartre, no eixo da fenomenologia, como apresentou-se anteriormente, tem o mesmo sentido relatado no pensamento husserliano, descrita como *consciência de alguma coisa*, significando que a transcendência constitui a maneira de ser da consciência. Porém, por *transcendência* entende-se exclusivamente o movimento da consciência de sair *para* fora de *si*, um ultrapassar-se em direção ao mundo dos objetos e não a designação metafísica de um ser divino, um meio de exceder ao plano superior. Dessa maneira, a consciência “nasce tendo por objeto um ser que ela não é” (SARTRE, 2002, p.34). Tal procedimento corresponde à prova ontológica da existência da consciência para Sartre. Isso faz com que a consciência seja sempre um posicionamento em relação a um objeto transcendente, que existe fora dela (SARTRE, 2002, p.22), pois nela mesma não há conteúdo. Esta definição faz da consciência uma abertura para o mundo – perspectiva que caracteriza, segundo Sartre, sua

intencionalidade como algo próprio da consciência. Nota-se que intencionalidade³⁹ consiste precisamente no fato de a consciência, enquanto vazia de conteúdo, ser essa abertura para o mundo. Dessa maneira, a consciência se constitui num movimento intencional, que consiste um ato dirigido aos objetos que são exteriores a ela. Para o filósofo francês, a consciência pela intencionalidade transcende a si mesma, unificando-se e escapando-se (SARTRE, 1994, p.47). Ou seja, a consciência se unifica na medida em que ela própria se transcende para alcançar os objetos e escapa por não interiorizá-los. Dessa maneira, o objeto nunca será unificado pela consciência, pois na fenomenologia a consciência não assimila o objeto, que também se manifesta transcendentemente. Nesse transcender não há nenhum núcleo que se consolida como suporte para a consciência, nem no seu interior (Descartes), nem por detrás dela (Husserl). Isso significa que a consciência (Para-si) se caracteriza como translúcida e vazia de qualquer habitante, situando-se *para* fora de *si*, em uma relação com o mundo dos objetos (Em-si).

Nessa perspectiva, Sartre elabora uma subjetividade caracterizada por uma consciência aberta, destituída de uma essência interior ou de qualquer substância que a defina como alguma coisa. Isto faz com que a primeira atitude filosófica seja a de destituir da consciência todo e qualquer conteúdo, para priorizar a *relação* direta com o mundo (SARTRE, 2002, p.22).

No pensamento sartreano, a consciência aparece descrita em duas instâncias: a *consciência não-posicional* (*o cogito pré-reflexivo*) e a *consciência posicional* (*o cogito reflexivo*). Não significa que há duas consciências para Sartre, mas duas maneiras de ser e de se manifestar. A *consciência não-posicional* torna-se condição necessária e parte constituinte da *consciência posicional* dos objetos; e conseqüentemente possibilita ao Para-si (consciência) ser consciente: “toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si” (SARTRE, 2002, p.24). Assim, a característica marcante da consciência consiste em ser sempre posicional, devido a sua abertura ao mundo proporcionada pela intencionalidade. Esse posicionamento se evidencia sempre frente ao mundo dos objetos – o mundo do Em-si, o que pressupõe uma consciência não-posicional (pré-reflexiva) de si mesma, pois não podendo colocar-se como objeto de investigação da mesma maneira que faz diante do mundo, a consciência (reflexiva) se volta exclusivamente para o objeto existente fora dela. Nesta perspectiva, o homem não pode pensar a si mesmo, no sentido de encontrar uma identidade, uma substância fixa no seu interior, mas sim depara com o vazio de seu ser. Desta maneira, a consciência aparece destituída de ser e, conseqüentemente, de uma essência.

Em *O Ser e o Nada* a constatação do ser da consciência não consiste numa coincidência de si (SARTRE, 2002, p.122), que corresponderia à *plenitude* do ser como, por exemplo, elaborado no

³⁹ Intencionalidade, um conceito fenomenológico, para Sartre, não significa designação *a priori* (vontade, desejo) que leva a praticar um ato, mas simplesmente abertura da consciência, o lançar-se para alguma coisa.

pensamento de Descartes, cujo resultado implica na definição da consciência como algo fechado em si mesmo. A consciência, no pensamento sartreano, se caracteriza como descompreensão do ser, uma fissura causada pelo *vazio* que a habita, em que há um distanciamento de si. Assim, o filósofo francês caracteriza a consciência como aquilo que *é o que não é e não é o que é*, ou seja, *nada*.

A consciência descrita por Sartre (2002, p.22) não é uma concentração em volta de si mesma, pois tal fato resultaria na instauração de uma substancialidade que constituiria a consciência como um centro de opacidade. Para o filósofo de *O Ser e o Nada*, o procedimento se realiza de maneira contrária, pois a consciência existe em um contínuo transcender de si mesma, para a exterioridade, um sair *para* fora de *si* que não dispensa a subjetividade, no sentido expresso no pensamento sartreano (SARTRE, 1970, p.218), ou seja, a subjetividade consiste na interioridade da exterioridade – o que resulta a impossibilidade de se atingir o mundo sem que esteja implicada a realidade humana (SARTRE, 1970, p.305). Repetindo, o *ser* da consciência está na sua exterioridade, pois a consciência, *nada*, transcende a si mesma pela intencionalidade, rumo ao ser. Isto caracteriza a realidade humana como uma síntese paradoxal entre *Ser e Nada* (BORNHEIN, 1971, p.55).

Sartre admite que a ideia de *ser-no-mundo* marca uma atitude de suma importância para compreensão da realidade humana, atribuindo à consciência um papel considerável nesse procedimento. Isso resulta no fato de a consciência ganhar uma dimensão *existencial* que não está presente, por exemplo, em Descartes, que situa a consciência na estrutura do conhecimento, tendo uma *dimensão essencialista* – substancialista. Assim, a definição da consciência sartreana corresponde ao fato de que o foco sobre o pensamento (no âmbito exclusivo do conhecimento) deve ceder lugar à experiência existencial. Sartre (2002, p.25) destaca que toda existência consciente existe como consciência de existir. Esta *experiência existencial* possibilita à realidade humana criar um *sentido existencial* de seu ser-no-mundo.

Dentro desse foco, a lei da existência da consciência em Sartre consiste na simples e pura consciência de ter consciência do objeto, um posicionamento no mundo. No entanto, caso fosse posicional de si necessitaria de uma outra consciência posicional, que por sua vez precisaria de uma outra... esta de uma outra..., assim sucessivamente, em um processo que levaria ao infinito – uma consciência de consciência de consciência... Para não cair numa repetição ao infinito, o autor ressalta, como caráter indispensável, a manutenção da instância da consciência não-posicional como vazia de conteúdo – o que a faz ser transcendente (intencionalidade) e caracterizada como consciência (de)⁴⁰

⁴⁰ O uso de parênteses sinaliza a indicação de que a consciência constitui como não-posicional de si e posicional de um objeto que está fora dela (cf. SARTRE 2002, p. 25). Moutinho comenta: “Sartre utiliza um artifício para referir-se a esse fato: ele fala em consciência de algo que é também consciência (de) si, colocando esse último de entre parênteses. Com isso indica que não se trata

consciência, a marca da subjetividade sartreana (SARTRE, 2002, p.34). Desta maneira, toda consciência se define como consciência transcendente de um objeto. Este que, por sua vez, também se apresenta como transcendente para a consciência; e toda transcendência da consciência em direção ao mundo faz com que ela seja consciente (de) si. Por exemplo, a percepção de uma mesa, consiste na consciência (de) si como consciência de perceber, assim como a imaginação compreende a consciência (de) si como consciência de imaginar. Note-se que não se trata do fato de a consciência conhecer a si própria, mas aquilo que é revelado a ela. A consciência (de) alguma consiste em ser “revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela” (SARTRE, 2002, p. 35). Assim, a consciência só pode se qualificar como intuição reveladora, ao contrário, ela nada será; da mesma maneira, essa intuição sempre pressupõe algo revelado (SARTRE, 2002, p.34).

Nessa perspectiva, não há consciência sem mundo (objeto) e não há mundo sem consciência; a consciência aparece simultaneamente com o mundo. Isso porque a consciência transcende a si mesma para aquilo que ela não é – o objeto que está fora dela, uma constatação evidenciada não por uma forma de conhecimento, mas sim pela experiência existencial. Destaca-se que a manifestação desse objeto (fenômeno) se apresenta de maneira única para a consciência, não havendo em ambos a distinção entre *ser* e *aparecer*. Por este aspecto, o filósofo francês rompe com a característica principal do substancialismo – o dualismo entre interior e exterior, essência e aparência, tanto em relação ao objeto como também em relação à consciência. Para Sartre (2002, p.28), a *consciência nada tem de substancial*; ela existe como pura aparência. E existir significa mostrar-se. Esse aparecer da consciência se apresenta como um vazio total, e o mundo acha-se inteiro fora dela. Dessa simultaneidade entre aparência e existência, a consciência faz com que ela seja uma abertura constituidora (sentidos) do mundo. Este que aparece tal com ele é – um Em-si; enquanto a consciência surge como possibilidade de ser – um Para-si.

Destaca-se que, para Sartre, a consciência antes de ser denominada de Para-si (*nada*), era plena positividade, plena identificação consigo mesma, ou seja, era um Em-si (*é o que é*). No entanto, a consciência, ao colocar-se em *questão*, encontrou seu próprio nada. Dito de outra maneira, esta descompreensão do ser Em-si ao Para-si corresponde ao fato da interrogação do Em-si diante de si próprio. Esse desgarramento do ser em relação a si, essa separação, foi proporcionada pelo *nada*. Isto faz com que a consciência seja caracterizada como pura *negatividade*, marcada por um processo de

de uma consciência que põe em si mesma reflexivamente, duplicando-se si própria, mas sim daquela mesma consciência de algo que é afinal translúcida para si.” (MOUTINHO, 1995, p.48).

*nadificação*⁴¹, que consiste na própria interrogação de si e do mundo. Nadificação, com efeito, corresponde tanto à possibilidade de um recuo em face ao mundo (objetos, valores), numa espécie de suspensão ao que está constituído, afirmando a própria singularidade, o que significa não ser determinado pelo mundo, quanto ao transcendê-lo para os próprios projetos, criando e resignificando os sentidos, para compor a própria existência. O que nadifica nada mais é do que essa abertura da consciência que se posiciona frente ao mundo, pela qual ela *não é*, como também *não é* uma identidade tal como se apresenta no mundo. Essa abertura marca a constituição da consciência como transcendência; ela surge tendo como objeto um que ser que ela *não é* (Em-si), enquanto ela mesma *nada é*. Deste nada há possibilidade de se constituir.

Dessa maneira, o Para-si outrora fora o Em-si que se perdeu ao fundamentar-se como consciência. Esta tem como característica colocar-se frente a si mesma, através da interrogação. Para Sartre (2002, p.35), pela consciência o ser humano coloca em questão seu próprio ser, implicando um outro ser e não a si mesmo. Isto se deve pelo fato de a consciência ser o *Para-si* e perguntar pelo *si*, obtendo seu próprio ser consciente devido a sua capacidade de nadificação. Ou seja, torna-se consciente pela interrogação. Ao perguntar, ela se depara com o vazio absoluto: Nada de ser. Dessa forma, o Para-si pelo nada que o constitui se projeta rumo a um ser, em uma ação de se fazer na existência – o que caracteriza a realidade humana como estando lançada no mundo, abandonada na situação, numa total contingência, tanto ela como o mundo das coisas (Em-si).

No pensamento sartreano, a consciência (Para-si) consiste na própria falta (nada); e se apresenta como falta de... para...(SARTRE, 2002, p.153). Esse dado faltante resulta na constituição do Para-si como um ser dos *possíveis*, condição própria e única da realidade humana (Para-si), fazendo com que ela tenha exclusividade de ser algo sob a forma de *opção de ser*, procedimento realizado através de um projetar da consciência para fora, rumo ao sentido de ser, especificamente uma possibilidade de ser que nunca se esgota numa identidade acabada, mas, pelo contrário, se faz em um perpétuo devir. Assim, o possível não é uma identidade do ser, mas, “o possível se possibilita; na exata medida em que o Para-si se faz ser (...)” (SARTRE 2002, p. 155). Isso faz com que o Para-si – como falta – seja por si mesmo uma relação com o mundo, negando-se e transcendendo essa negação rumo a suas próprias possibilidades. Tal procedimento faz com que haja mundo, na perspectiva de que a consciência não o cria, apenas constata-o, fazendo que ele se mostre tal como *é*, transcendendo-o para um sentido de ser. Em outras palavras, a consciência não cria o mundo, tal como no referencial idealista; também não é

⁴¹ Nadificação (*néantisation*) deriva de nadificar, cuja tradução mais aproximada de *néantiser*, neologismo francês, criado por Sartre, que significa “(...)‘secretar’ o nada nas partes do mundo estranhas à situação do sujeito, ‘esvaziá-las’ e ‘eliminá-las’, de alguma maneira” (RUSS, 1994, p. 194). A nadificação, para Sartre, tem dois sentidos: a realidade humana surge emergindo dela o não-ser e por ela o mundo aparece suspenso no nada. Havendo, dessa maneira, a possibilidade de constituição de sentidos.

criada pelo mundo, tal como no referencial materialista, mas ela *constitui*⁴² o sentido para do mundo. O que significa, segundo Sartre, (2002, p.157) que: “O mundo (é) meu porque, está infestado por possíveis, e a consciência de cada um desses possíveis é um possível (de) si que *eu sou*; esses possíveis, enquanto tais, é que conferem ao mundo sua unidade e seu sentido de mundo”. Essa característica da consciência que se projeta rumo às possibilidades se constitui sempre num ato de interrogação.

A interrogação conduz ao nada e possibilita a constituição de um sentido para condição humana e para o mundo. Esse nada não pode ser entendido como um abismo pelo qual o ser se origina⁴³, pois o ser é anterior ao nada e o fundamenta. Para Sartre o nada *não é* e pressupõe um ser para que esse possa ser negado. Além do ser ter a precedência lógica⁴⁴, o nada encontra sua eficácia – o de invadir o ser – no próprio ser. Assim, esse *Nada* sartreano não pode ser definido como *algo que é*, do mesmo modo que o *Ser é*, identidade plena e acabada.

Dessa maneira, no pensamento sartreano, o nada aparece somente no bojo do Para-si, que o traz em seu coração, pois o Em-si define-se como um ser totalmente fechado em si, marcado pela plena positividade, impedindo que nele apareça o nada. Este, por sua vez, revela sua força na negatividade, caracterizando a consciência (Para-si) como uma abertura total ao mundo e constituindo-se como doadora de sentidos e significação a ele (mundo), algo que caracteriza a negatividade em uma dimensão ativa (MACIEL, 1980, p.121).

Essa abertura marcada por uma contínua interrogação gera no ser humano a impossibilidade de alcançar uma resposta total e acabada sobre sua condição. Da mesma forma, tem-se a impossibilidade de uma completa elaboração da pergunta (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p.17). Isso acontece devido à ausência de uma essência, de uma identidade interior, que se apresente como objeto da interrogação, da qual resulte uma pergunta e que dela se obtenha uma resposta. A existência, como nada de ser, faz com que o ser humano se projete rumo ao ser. Esse projetar suscita a interrogação. Ou seja, a consciência pela interrogação sobre si constata que (o)⁴⁵ nada habita o seu ser. Precisamente, para o filósofo

⁴² Na fenomenologia a consciência cria no sentido de constituir: “Não quer dizer criar, no sentido em que Deus criou o mundo, mas remontar pela intuição até a origem na consciência do sentido de tudo que é, origem absoluta, já que nenhuma outra origem do sentido” (DARTIGUES, 1973, p.30).

⁴³ Como elaborado no pensamento heideggeriano, o nada é condicionado pela transcendência, representando os limites temporais do *Dasein* (ser-aí – realidade humana), que emerge do nada – antes do seu nascimento o ser-aí é nada - e se totaliza, completando-se na morte (ser-para-morte) tornando-se um nada. Sobre Heidegger, Sartre escreve: “O nada carrega o ser em seu coração” (SARTRE, 2002, p.60).

⁴⁴ Não aceita a contemporaneidade lógica apresentada na dialética hegeliana entre o ser absoluto e o nada absoluto que se equivalem, pois ambos são absolutamente indeterminados e abstratos. Para Sartre, o *não-ser* não é no sentido contrário do ser, mas seu contraditório implicando uma posterioridade lógica do nada sobre o ser, pois o ser é primeiro e depois negado. Desta forma, o ser e não-ser não podem ser conceitos de igual conteúdo, como em Hegel (abstrações vazias) (SARTRE, 2002, p.56).

⁴⁵ Assim, a consciência pela interrogação sobre si constata que (o) nada habita o seu ser. Dentro desta perspectiva, daqui para frente o artigo aparecerá sempre entre parênteses para marcar uma delimitação gramatical. Caso contrário, em O Nada, nada soaria como substantivo, designaria um ser substancial e funcionaria como sujeito ou objeto ou uma essência. Desta maneira, (O) Nada...

francês, a constatação do nada se realiza pela interrogação, constituindo a consciência (de) si como a negação de uma essência dada, possibilitando na sua existência ser *consciência de alguma coisa*. Isto se aproxima da própria postura de Sartre (2002, p.56), quando inverte a fórmula de Spinoza – *omnis determinatio est negatio* (toda determinação é negação), para apontar que, *toda negação é determinação* (SARTRE, 2002, p.58). Nessa perspectiva, a consciência como nada não consiste numa inércia por parte do ser humano; ou seja, da negação do ser surge a possibilidade de ação, de um fazer, de um vir a ser.

Na filosofia sartreana, a precedência da existência sobre essência faz com que o ser humano exista como *interrogação* permanente sobre sua condição, trazendo no bojo do seu ser (o) nada. Do ser *em questão* resulta a ação do ser humano sobre si mesmo, tendo como consequência a deliberação de um projeto rumo à constituição do ser; porque aquilo que o constitui acha-se fora dele, numa total contingência, nada mais do que um possível.

Nesta perspectiva, o pensamento sartreano expresso em *O Ser e o Nada*, ao afirmar o homem como “fundamento sem fundamento”, ou seja, *nada*, faz com que Sartre permaneça no cenário metafísico, mas numa espécie de subversão. Tomando (o) nada como *princípio*, este não corresponde ao princípio pensado na tradição metafísica – a *causa* – tudo que alguma coisa por qual modo depende e determina, mas como *princípio possibilitador*⁴⁶, em que (o) nada constitui as diversas possibilidades para que o ser humano construa seu próprio ser, num devir constante.

Dessa maneira, o pensamento sartreano consiste numa *ontologia* que destaca o nada como possibilidade de ser, ou seja, uma concepção que caracteriza a realidade humana e sua constituição não no registro do *ser é* – o que a prenderia em uma interioridade essencial, mas na dimensão do *nada* (não ser) – o que a lança em uma exterioridade existencial como possibilidade de um vir a ser. Isto faz com que a obra, *O Ser e o Nada*, marque com intensidade a constituição da condição humana como paradoxo entre ser e nada. E todo o estudo da realidade humana, para Sartre (2002, p.174), depara-se “com a *díade indissolúvel*: Ser e (o) Nada”⁴⁷.

O fato de que (o) nada habite o âmago de seu ser faz com que a realidade humana constate a liberdade como condição de sua existência. Caso contrário, se o ser fosse o que *é* (Em-si), nunca poderia ser livre. Isso porque estaria fadado, de uma vez para sempre, a um sentido – um ser dado *a priori* – na sua interioridade, antes mesmo da sua existência, resultando em um determinismo que seria a causa de seu ser e os motivos de seus atos. Na articulação do pensamento sartreano, esse

se apresenta como pronome indefinido, como algo vazio, indeterminado; ou seja, (o) nada significa “nenhuma coisa”, mas equivale à “alguma coisa” em frases interrogativas.

⁴⁶ Cf. SANTANA, 2004. Disponível em: <http://www.urutagua.uem.br/006/06santana.htm>.

⁴⁷ Destaque nosso.

procedimento não acontece, pois o ser humano, lançado no mundo, na exterioridade, tem que se fazer ser, ou melhor, escolher seu ser, caracterizando a liberdade como existência, e não como essência. Isto faz com que a liberdade se constitua como modo de ser da consciência (Para-si). Note-se que essa constituição do Para-si, no contexto da descrição ontológica, se define pela ação, marcada pela transcendência e pela temporalidade, que tem como condição primordial a própria liberdade, fato que torna de suma importância, para a compreensão da condição humana, o estudo da ação e paralelamente das relações com as categorias cardeais da realidade humana, entendidas como: Ter, Fazer e Ser, que, para Sartre (2002, p.535) “classificam em si todas as condutas do homem”. Todo esse procedimento define a existência como consciência de liberdade. Dessa maneira, a liberdade aparece não como propriedade que pertença à essência do ser humano, mas como próprio ser do homem (que não tem essência). Para Sartre, a liberdade precede a essência do ser humano e a torna possível. Na liberdade a essência aparece em suspenso – significando dizer que liberdade e realidade humana são sinônimas (SARTRE, 2002, p.68).

A liberdade não se constitui como a essência do ser humano nem ela própria tem uma essência, mas ela torna-se a base para que haja essência (tendo sido), a possibilidade de criar-se (criado). Em outras palavras, a liberdade, não sendo a essência do ser humano, se constitui como a própria existência (SARTRE, 2002, p.695); e visto que a existência precede a essência, a liberdade precede e torna possível a criação de essências, uma criação possível somente pela liberdade que surge de forma concreta e se manifesta pela escolha. Daí que o conceito específico de liberdade que percorre *O Ser e o Nada* corresponde à autonomia de escolha (SARTRE, 2002, p.68), não havendo diferença entre ambas.

Destaca-se que o aparecer da liberdade se realiza através de uma dupla negação (interrogação) do ser, tal como comentado anteriormente: o ser humano não é o mundo e não é uma identidade tal qual se apresenta o mundo. Para Sartre, por liberdade entende-se não um simples poder indeterminado do Em-si ou do Nada, mas uma síntese entre o Em-si e o Nada, numa relação que pressupõe a escolha para o *fazer*. Isto significa que a liberdade se define como falta de ser (nada) em relação a um ser dado (Em-si). Ela se manifesta como um fazer-se (escolha) ser e não como um ser pleno (SARTRE, 2002, pp.597-598).

A escolha, segundo Sartre, se caracteriza como absoluta, fazendo com que a realidade humana esteja condenada a ser livre para escolher. Tanto que o próprio fato de não escolher também se caracteriza como escolha: a de escolher não escolher (SARTRE, 2002, p.592). Note-se que a liberdade não significa obter o que quer, um resultado – que seria uma representação que se pode escolher, resultando num porvir determinado. A liberdade consiste em um determinar-se por si mesmo ao querer,

um exercício da ação. Assim, a liberdade existe pela escolha que faz de seu fim, sem levar em conta que o resultado dessas ações livres possa estar previsto ou que seja alcançado, ou seja, uma projeção rumo a um fim possível no âmbito do desejado e não do realizado. Para o filósofo francês, ser livre resulta em uma possibilidade de realizar seus próprios projetos (fins). Entenda-se esse *fim* como um esboço de uma ordem do existente, uma série de disposições a serem tomadas por ele (existente) (SARTRE, 2002, p.595), decisões situadas em meio às suas relações atuais, pelas quais deve fazer escolhas, anunciando a si mesmo aquilo que o constitui – ser escolha.

Para o autor d’*O Ser e o Nada*, o projeto original do Para-si como ser-no-mundo consiste em ser escolha. Isso significa que o Para-si (nada) ancorado na liberdade está condenando a fazer escolhas que lhe criem uma essência (constatada apenas como tendo sido). Esse fazer-se de si mesmo torna-se possível somente pela liberdade de escolha, que nunca se realiza de maneira deliberada. Isso se deve ao fato de que cada escolha se identifica com a consciência, fazendo com que a consciência (de) si e a escolha sejam uma única coisa (SARTRE, 2002, p.569). Nessa perspectiva, pela escolha o ser se faz; e escolhendo se faz consciente. Ou ainda: o ser humano tem consciência de cada escolha que faz, em meio a sua própria situação⁴⁸ existencial.

Desse modo, a situação torna-se o fio condutor por onde a liberdade traça a escolha, caracterizando-se como liberdade-situada. Por situação, Sartre destaca cinco aspectos que as caracterizam⁴⁹: a) *Meu lugar*, que diz respeito ao local em que se vive e define-se pela ordem espacial e na natureza singular dos “istos” que se revelam sobre fundo de mundo, ou seja, a realidade humana recebe originalmente seu lugar no meio das coisas pelo qual o assume como seu, e a partir dele projeta-se rumo a seus fins; b) *Meu passado*, este que constitui o Para-si como “tendo sido”, aquilo que *foi*, devendo ser responsável por ele, significando que a realidade humana não pode ser concebida sem o passado, devido ao fato de que sem o passado o Para-si não pode pensar nada a seu respeito, pois ele pensa somente a partir daquilo que *era* no passado, ainda que ele (passado) não possa ser o fundamento de nenhuma escolha presente; c) *Meus arredores*, que corresponde às coisas-utensílios que fazem parte da existência do Para-si, as quais ele escolhe, visto que o projetar da liberdade *nada* agrega às coisas, mas faz com que *haja* coisas dotadas de um coeficiente de adversidade e de utilizabilidade, (*utilisabilité*), fazendo com que as coisas se revelem na *experiência*, no sentido de se destacar sobre um fundo de mundo dentro do processo de temporalização do Para-si; d) *Meu próximo*, que diz respeito às relações sociais e as significações coletivas que constituem o mundo, pois o Para-si, por quem as

⁴⁸ Situação corresponde a um termo existencialista e o primeiro a utilizá-la foi Karl Jaspers, sob o signo de situações-limite que correspondem às circunstâncias extremas que colocam o indivíduo em face aos fatos inelutáveis da existência humana: o sofrimento, o acaso, a morte, etc (MACIEL, 1980, p.55).

⁴⁹ Para um estudo mais detalhado sobre as cinco situações apresentadas, conferir SARTRE, 2002, pp.602-671.

significações vêm às coisas, encontra-se comprometido em um mundo que já está constituído de *significantes* e que reflete significações não determinadas por ele, e o Outro (meu próximo) se apresenta como centro de referência ao qual tais significações remetem, constituindo o ser Para-si como ser-para-outro; e) *Minha Morte*, fim das possibilidades do Para-si que se totaliza em um Em-si, por menor: a realidade humana consiste em ser *significante*, ou seja, anuncia a si mesmo como um ainda não, um porvir de si própria. A morte corresponde ao fim desse fazer-se ser como um porvir, de se lançar em meio às possibilidades, para se estatizar num ser que *é*, fechado e acabado.

Sartre destaca que a constituição do Para-si não deixa de levar em conta sua própria situação⁵⁰. Ela aparece como totalidade organizada do ser-aí, que deve ser vivida, interpretada pelo ser-para-além (SARTRE, 2002, p.673). Contudo, as situações nunca podem determinar ou alterar o projeto de ser do Para-si. A liberdade de escolha sobressai a todas as situações; ela apenas aparece de maneira simplificada ou complicada conforme o projeto de escolha de cada um. Essa situação marca a constituição do Para-si como “ser-em-situação”, enquanto responsável por sua maneira de *ser*, e conseqüentemente do seu *fazer*, sem ser o fundamento de seu próprio *ser*. Assim, a liberdade consiste na capacidade de transcender a situação, para construção do próprio ser. Isto faz com que a consciência – enquanto nada de ser – e a liberdade caminhem juntas (WETZEL, 2001, p.72).

Somente em meio à situação existente o Para-si, através da ação, torna-se aquilo que escolhe ser na sua vida, ancorado apenas na liberdade como base para trilhar seu caminho e constituir-se como ser. Para Sartre (1970, p.216), o homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo. Aquilo que ele faz de si mesmo consiste no projetar-se pela ação rumo à possibilidade de ser. Disto resulta que a liberdade corresponde à condição primordial para a ação, pela qual o Para-si transcende o mundo rumo às próprias possibilidades, condição que faz com que ele se defina exclusivamente pela ação.

Na concepção do ato (ação), a consciência (Para-si) retira-se do mundo pleno (Em-si) pela qual ela não é e, abandonada no vazio do seu ser, lança-se rumo aos próprios projetos. Esse lançar-se da consciência não é causado por nenhum motivo e nem por uma situação que se caracterize como um fundamento para a ação.

Isso significa que o Para-si está condenado pela liberdade a escolher e a inventar seu ser, num contínuo fazer-se; e a cada ato aparece o valor como um tributo da escolha. Assim, a origem do valor consiste no ato livre de escolher e inventar⁵¹. Ou ainda, a liberdade constitui a base da criação dos

⁵⁰ “É total facticidade, a contingência absoluta do mundo, de meu nascimento, de meu lugar, de meu passado, de meus arredores, do “fato” de meu próximo – e é minha liberdade sem limites enquanto aquilo que faz haja para mim uma facticidade” (SARTRE, 2002, pp. 672-673).

⁵¹ “A gênese do valor é o ato livre a escolher e a inventar” (BORNHEIM, 1971, p. 125).

valores e nada justifica escolher este ou aquele valor. Não há uma natureza humana e não há também uma ordem de valores preestabelecidos. O Para-si (como ser pelo qual os valores existem) faz com que tanto ele quanto o valor sejam injustificáveis. Isto torna o valor consubstancial ao Para-si, como falta de ser que tende a ser. Isto também faz com que não haja consciência que não seja impregnada de valor. Para Sartre (2002, pp.691-692), tanto faz dizer o valor possível existente como falta de ser quanto dizer que a liberdade ao projetar-se como possível circunscreve o valor. Assim, a consciência reflexiva permanece livre tanto para sugerir (criar) os valores, como também para negligenciá-los. Para Sartre (2002, p.540), o Para-si confere o valor do motivo e do móbil. Estes têm o seu sentido num conjunto projetado, que a princípio se caracteriza como um conjunto de não-existentes. O que significa que esse conjunto consiste no próprio Para-si enquanto transcendência e tende a ser ele mesmo fora de si (SARTRE, 2002, p.541). Por motivo, considera-se a razão de um ato, um conjunto de considerações racionais que o justifica, caracterizando-se como uma apreciação objetiva de uma situação determinada feita à luz de um fim pressuposto e nos limites do projetar do Para-si rumo a este fim. E essa situação se apresenta como meio para alcançar este fim (SARTRE, 2002, p.551). No que diz respeito ao móbil, este corresponde ao fato subjetivo, compreendendo os conjuntos dos desejos, emoções e paixões que proporcionam a efetivar o ato (SARTRE, 2002, p.552). Para Sartre, a escolha da deliberação do ato e do valor se organiza no conjunto móbeis-motivos-fim pela espontaneidade livre e não o contrário: o conjunto móbeis-motivos-fim serem a causa da escolha, da ação e dos valores. A escolha livre antecede até mesmo a vontade: “Quando a vontade intervém, a decisão já está tomada, e a vontade não tem outro valor senão o de anunciadora” (SARTRE, 2002, p. 557).

O ato decide tanto os móbeis, quanto os motivos e os fins, tornando-os partes integrantes da sua maneira de ser, que tem como condição fundamental exclusivamente a liberdade. Esta, segundo Sartre, necessitaria de uma maior precisão, algo que para ele resultaria numa grande dificuldade: “descrever, comumente, é uma atividade de explicação visando as estruturas de uma essência singular. Mas a liberdade não tem essência” (SARTRE, 2002. p. 541). O que significa afirmar, como descrito anteriormente, que a liberdade, enquanto não tem uma essência, possibilita a criação de todas as essências (sentidos), fazendo com que o ser humano desvele as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às próprias possibilidades.

Desta forma, a concepção sartreana não define a condição humana em uma sentença: o homem é livre (o que ressoaria como algo acabado e fechado – a definição da essência humana como liberdade). Tal descrição resultaria em uma dicotomia entre o ser humano e a liberdade, fazendo com que a liberdade seja essencialmente um atributo da realidade humana. Para Sartre, a liberdade, como

afirmado anteriormente, não é a essência, mas sinônimo de ser humano, enquanto ser existencial que se caracteriza como um *nada de ser*. A liberdade corresponde à própria existência que precede a qualquer essência, expondo o ser humano às inúmeras possibilidades para criar-se. Assim, a liberdade se manifesta translúcida da mesma maneira que parece a consciência (nada), sem que algo a defina; caracterizada apenas como uma abertura do ser humano que transcende para aquilo que deseja ser. Para Sartre, todas as maneiras de ser manifestam igualmente a liberdade como um ato espontâneo de inventar-se, devido ao fato de que todas elas estão correlacionadas ao próprio nada, o que possibilita ser. Uma maneira de ser livre se nadifica e se temporaliza existindo. “Assim, liberdade, escolha, nadificação e temporalização constituem uma única e mesma coisa” (SARTRE, 2002, p.574).

Com Sartre, a consciência como nada de ser torna possível tanto a experiência da liberdade como também a da angústia. Em outras palavras, a condição humana, ao sentir-se como nada de ser, acha-se totalmente ancorada na liberdade e experimenta a angústia. São modos de ser que aparecem simultaneamente na consciência, que surgem em um contexto de ausência total de conteúdo ou fundamento.

Assim, Sartre define a realidade humana como a própria angústia, como algo constitutivo da existência. Essa elaboração temática da angústia no pensamento sartreano tem influência tanto de Kierkegaard, na constatação da *liberdade*; como também de Heidegger, na captação do *nada*. No que diz respeito à liberdade em relação à angústia, n’*O Ser e o Nada* há a descrição da angústia como o modo de ser da liberdade, pois nada justifica uma ação ou um motivo, havendo somente uma total liberdade de agir, rumo às próprias possibilidades para a constituição do ser, e nesse exercício se manifesta a angústia. Por outro lado, na angústia o ser humano toma consciência de sua liberdade (SARTRE, 2002, p. 79). Em relação ao nada, a angústia corresponde à captação de si mesmo, na medida em que o ser humano existe como uma descompressão daquilo que se *é* (SARTRE, 2002, p. 79).

Essas duas descrições não se excluem no pensamento sartreano; pelo contrário, corroboram para constituir a consciência de angústia. A angústia também está entrelaçada com a dimensão da temporalidade do ser humano. Nessa perspectiva, a angústia existente faz parte da constituição do ser *presente*, em uma ligação com o *futuro* e com o *passado*.

A angústia, como captação de si mesmo na ausência de ser, constitui a liberdade da realidade humana, que consiste em ser transcendente. Esse procedimento leva a angústia a uma relação de ordem reflexiva de si mesmo, fazendo com que frente a uma situação presente apareça um elenco de inúmeras condutas *futuras*. Estas são caracterizadas como *possibilidades* próprias do ser humano, aparecendo

assim a angústia. Por *possibilidade*, entende-se aquilo que *não é* determinado por nenhuma causa exterior ao homem – o que a faz algo próprio da constituição do ser humano. Isto faz com que a angústia esteja marcada exclusivamente pelo possível que aparece sobre um conjunto de possíveis lógicos e que, em uma situação apresentada, se converte em “*meu possível*”, ou seja, um possível próprio do ser humano, sendo ele a única fonte para mantê-lo ou não. Porém, isso não significa que este *meu possível* se revele como algo determinado. Caso isso ocorresse, o possível se tornaria um porvir, em que a causa produz um efeito determinado e necessário, tendo como consequência a eliminação da angústia. Para Sartre, o possível se define como um *ainda-não*, fazendo com que a angústia seja nada mais do que a constatação da possibilidade – de algo que pode ser ou não – consistindo assim esse algo como estritamente contingente.

O refúgio na reflexão leva o ser humano a um devir indeterminado – a um possível – e a angústia compreende o fato dessa livre possibilidade. Assim, a angústia consiste na consciência de ser seu próprio devir à maneira de não-sê-lo, mantendo uma relação entre ser presente e ser futuro, constando nessa relação (o) *nada*. Porque o ser humano não é agora o que será depois. Isto se deve, segundo Sartre (2002. p.75), pelo fato de que o tempo o separa daquilo que o ser humano será; ou seja, não é agora o que será depois, como também ele não é o fundamento daquilo que será, pois nenhum existente atual pode determinar rigorosamente o que há de ser. Neste aspecto, o futuro se constitui como um devir possível, caracterizado pela angústia, o que faz com que ele se *apresente* como uma mera possibilidade de um *ainda-não*.

No passado, a relação com a angústia consistia numa decisão tomada outrora e que não fundamenta uma decisão presente. Para Sartre, na decisão passada não há nenhuma sustentação para mantê-la – não há conflito entre as decisões, pois não existe um debate interior em que se possa pensar em motivos de uma decisão tomada. Mesmo que se crie um conjunto de obstáculos ou motivos para impedir uma decisão, estes aparecem ineficazes e não sustentam a decisão presente. Isso significa que o ser humano está sempre aí *só e sem desculpas*, não havendo nenhum fundamento na decisão tomada no passado que garante a sustentação no presente. A angústia capta essa ineficácia e se revela nela.

A decisão a ser tomada no presente não se sustenta na ajuda de uma decisão passada. Para Sartre, torna-se preciso sempre refazer uma decisão a partir do *ex-nihilo* – o que se realiza de maneira livre, caracterizando a decisão como um possível próprio; o que quer dizer que há uma consciência específica de liberdade denominada *consciência de angústia*. Isto faz com que a angústia se estruture como consciência de liberdade: a liberdade se revela na angústia e ambas são caracterizadas pela existência do nada.

Nessa perspectiva, a existência, que se faz livremente como possível, torna-se uma exigência sem fundamento ou sem conteúdo na consciência, caracterizada como angustiante. Em outras palavras, a angústia se manifesta no reconhecimento de uma possibilidade, como algo próprio, em que o ser humano acha-se separado tanto de sua essência, aquilo que foi (passado), como também daquilo que será (futuro). Isto faz da angústia algo constitutivo da realidade humana e, neste aspecto, Sartre (1970, p. 221) afirma que o pensamento existencialista define o homem como a própria angústia.

Tal postura reforça a posição de que a angústia está ligada à liberdade. O ser humano escolhe livremente seus atos, sendo o único capaz de realizá-los. Também indica que ele está ligado ao nada de ser. Ele se projeta na sua existência rumo às próprias possibilidades, constituindo uma maneira de ser, realizada por meio do fazer. Por isso, a angústia não significa, segundo Sartre (1970, p. 224), um quietismo, nem uma inércia, por parte do ser humano, mas uma responsabilidade diante dos seus atos e de seu ser. Ou seja, a angústia consiste na ausência total de justificação e ao mesmo tempo na responsabilidade pelas próprias ações. A angústia resulta na constatação de uma ação sempre livre, nada impede alguém de exercê-la e não há algo que condicione seus atos, a não ser o próprio ser humano (livre) – autor da ação. Trata-se de encarar as escolhas livres diante da pluralidade das possibilidades e ser responsável por elas, fazendo da angústia algo próprio da ação (SARTRE, 1970, p.225).

Para Sartre (2002, p. 89), a angústia é algo próprio da constituição e da ação da condição humana e, quando há a fuga dessa angústia, tal procedimento denomina-se *má-fé*: fugindo da *angústia* simultaneamente foge-se do *nada de ser* da consciência e da *liberdade* de escolha; e conseqüentemente da *responsabilidade* pelos seus atos.

A má-fé, descrita n' *O Ser e o Nada*, situa-se na relação de duas propriedades do ser humano que devem ser coordenadas: a *facticidade* e a *transcendência* (SARTRE, 2002, p. 102), tendências da realidade humana que trabalham na tensão entre o *ser* e (o) *nada*. No caso da má-fé, não há a pretensão de coordenar nem de realizar uma síntese entre essas duas dimensões humanas (*facticidade* e *transcendência*), mas sim de afirmar a identidade delas, preservando suas diferenças. Isto significa que a má-fé tende a pender por um dos lados dessa relação consolidando uma identidade: ou afirmando o *ser é*, um *ser-Em-si* – uma coisa – que neste caso corresponde a assumir a *facticidade* como *transcendência*; ou até mesmo admitindo o próprio *nada* no modo de sê-lo, um *nada-em-si*, que resulta na definição da *transcendência* como *facticidade*. Para Sartre, o conceito de *nada* marca a possibilidade da *transcendência*: a capacidade de sair de si para um projetar-se, um fazer-se ser e não a concretização de uma unidade e de uma essência, fato este que, caso ocorresse, definiria o *nada* como algo que *é*.

Assim, em ambos os casos, manter-se-ia uma identidade constituída no ser humano, perspectiva que seria contrária ao pensamento sartreano, pois apresenta (o) nada como ser-Para-si, um ser que tende a ser, sem a capacidade de sê-lo; resultando num contínuo *ainda-não*. O projeto da realidade humana, portanto, se concretiza efetivamente na coordenação entre *facticidade* e *transcendência*, no sentido de que a condição humana consiste no *ser que é o que não é* (passado – era – *facticidade*) e *não é o que é* (presente – não ser – *transcendência*). A especificidade da má-fé incide no errôneo de “afirmar a *facticidade* como sendo *transcendência* e a *transcendência* como sendo *facticidade*, de modo que se possa, no momento que captamos uma, deparar bruscamente com a outra” (SARTRE, 2002, p.102).

A má-fé, para Sartre, resulta no fato da consciência (Para-si) pretender *ser o que é* da mesma forma que a coisa *é* (Em-si), ou seja, assumir uma identidade plena e acabada e ao mesmo tempo querer ter total consciência dela. Essa possibilidade da má-fé se realiza porque a consciência, estando na tensão entre ser e não-ser, tende a fugir desse paradoxo buscando certa unidade. A consciência⁵² está permanentemente em risco pela possibilidade da má-fé, fato influenciado diretamente pela liberdade que tem papel relevante nesse aspecto, pois através das escolhas pode-se criar uma propriedade fixa na consciência, que se identifica como algo pertencente à própria natureza do indivíduo. Esta perspectiva anula a dimensão do Para-si como aquilo que *não é* – a condição de sua existência, pois o Para-si nunca poderá ser aquilo que *é*, não havendo assim uma coincidência consigo mesmo. Nessa tensão, Sartre cita o exemplo do garçom (Para-si) que quer ser visto como um garçom tal como a mesa (Em-si) *é* mesa. E o exercício de tal pretensão resulta na má-fé. Ou seja, ele está em má-fé justamente porque deseja ser um Em-si, uma coisa-garçom. Neste exercício, ele desempenha um papel, cria gestos, traça movimentos para convencer as pessoas de sua identidade e quanto mais ele sente que as pessoas estão convencidas de seu propósito, mais ele tem certeza que *é* um garçom. Ele tem essa certeza somente no ponto de vista do outro, por isso luta para ser visto, afirmando sua identidade pelo outro. Neste procedimento, o garçom acaba por negar a sua *transcendência* assumindo *ser aquilo que é* (*facticidade*), sem que na realidade seja capaz de sê-lo. Enquanto garçom, ele se caracteriza como transcendência-transcendida para o ponto de vista dos outros, algo inevitável; a má-fé ocorre quando ele se torna uma transcendência-transcendida *para ele mesmo*, decorrendo na *facticidade*. Para Sartre (2002, p.106), o garçom no bar “brinca de *ser* garçom”, trata-se de uma representação tanto para outros como para ele mesmo, ou seja, ele somente pode ser garçom como representação. Todo o desempenho do garçom em ser um Em-si (coisa-garçom) consiste em fugir do *nada*, da *liberdade* e da *angústia*, dimensões que marcam a trajetória humana na construção perpétua do seu ser na existência.

⁵² “A consciência se afeta a si mesma de má-fé” (SARTRE, 2002, p.94).

Outro aspecto da má-fé corresponde à deliberação do poder de decisão da própria escolha ao outro. Para a descrição dessa dimensão, Sartre destaca o caso da mulher diante de uma situação de flerte. No primeiro encontro com um homem, a mulher sabe das intenções que ele tem quando fala a seu respeito; e cedo ou tarde terá que tomar uma decisão frente a elas. No entanto, ela adia tal decisão, não vê urgência nessa situação, volta-se para aquilo de respeitoso e discreto que o homem lhe oferece. Ela recusa a tentativa de estabelecer os primeiros contatos, não percebe na situação a possibilidade temporal que dessa conduta resulta, fica presa ao presente e interpreta as frases que ouve recusando o sentido explícito que ela contém, ou melhor, “se lhe dizem ‘eu te amo muito’, despoja a frase de seu âmago sexual: vincula aos discursos e à conduta de seu interlocutor significações imediatas, que encara como qualidades objetivas” (SARTRE, 2002, p.101). Para ela, o homem que fala parece sincero e respeitoso, tal como a mesa *é* mesa (Em-si). A mulher fixa as qualidades atribuídas a ela como algo coisificante (Em-si), que na realidade compreende a uma “projeção do estrito presente no fluxo temporal” (SARTRE, 2002, p.101). Isto significa que ela não percebe o que deseja, pois tal sentimento de desejo causar-lhe-ia humilhação e horror, caso o assumisse. Ela recusa seu desejo tal como ele se efetiva na sua própria condição e o transfere para a admiração, a estima, o respeito que ela vê no homem a sua frente, quando ele fala sobre ela. Porém, há um momento em que ele segura a mão dela, e tal gesto obriga a uma decisão: abandonar a mão e consentir o flerte ou retirá-la e romper o flerte. No entanto, ela abandona a mão, mas não percebe, porque segundo Sartre (2002, p. 102) “nesse momento ela é puro espírito”, acaba conduzindo o homem às especulações sentimentais, falando de sua vida, mostrando-se de maneira essencial uma pessoa, uma consciência. Isto significa que “(...) entretentes, realizou-se o divórcio entre corpo e alma: a mão repousa inerte entre as mãos cálidas de seu companheiro, nem aceitante, nem resistente – uma coisa” (SARTRE, 2002. p.102). Nesse caso, a mulher, enquanto Para-si, luta para recusar a facticidade da sua situação e, ao fazer isso, busca incessantemente considerar transcendente a própria transcendência. Ou seja, frente à situação (facticidade) presente, ela tem que tomar a decisão (transcender), assumir como algo próprio. Porém, não a faz, recusa a facticidade da situação como possibilidade de transcendência, abandona o corpo como se fosse algo estranho, como um outrem e sem significado, fato evidente quando recusa aceitar o próprio desejo. Para Sartre, mesmo sem deixar de sentir a presença de seu corpo, a mulher não se vê como sendo o próprio corpo e o contempla como um objeto passivo, ou seja, como algo a que podem acontecer certos fatos, porém, para a mulher não compete a ela a capacidade de provocá-los ou evitá-los. Isto significa entender os próprios possíveis (transcendência) como algo que está totalmente fora (facticidade), o homem que a acompanha. Nessa perspectiva, a mulher está em má-fé, por evitar a

responsabilidade de sua decisão diante da situação e do seu corpo. Tal procedimento resulta na negação da situação e dos possíveis do corpo como algo próprio da condição humana. A consequência da negação da situação e do corpo consiste na capacidade de atribuir ao Outro o significado de ambos.

A má-fé também está presente quando o ser humano cria desculpas para justificar seus atos, livrando-se da angústia e da responsabilidade de suas escolhas. Sartre (1970, pp. 241-242) elenca várias situações que definem essa perspectiva da má-fé, como apontar as circunstâncias existenciais como causa para impedir ser alguém melhor; não vivenciar um grande amor ou uma grande amizade por não encontrar pessoas dignas para receber esse amor e essa amizade; colocar como justificativa ao fato de não escrever bons livros a falta de tempo. São desculpas para justificar o agir ou o não agir, e em ambos os casos são manifestações da própria decisão que tem base exclusiva na liberdade de escolha, no exercício de executá-la ou não. Ou seja, nada justifica agir desta ou de outra forma, a não ser a liberdade de escolha que implica cada ato, assumindo o resultado dessa ação, seja ele um êxito ou um fracasso.

Por fim, Sartre destaca que a má-fé comumente costuma ser definida como mentira, no entanto, torna-se necessário fazer a distinção entre a mentira propriamente dita e a “mentira para si mesmo” (SARTRE, 2002 p.93), que neste caso seria a má-fé. A mentira (propriamente dita) tem a dualidade entre o enganador e o enganado, há uma verdade que o enganador tende a esconder do enganado. Na má-fé não há essa dualidade (enganador/enganado) e sim uma *unidade*, cuja finalidade consiste em pretender esconder a verdade de si mesmo: “Por certo, para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável” (SARTRE, 2002. p.94). Ou seja, na má-fé⁵³ trata-se de mascarar ou fugir: do *nada de ser*, que tende a ser um contínuo projetar-se na construção do ser; da *liberdade* de se fazer, mediante as escolhas; da *angústia* que tudo isso acarreta; e consequentemente da *responsabilidade*, pela maneira de ser e pelos seus atos. A má-fé constrói uma unidade fixa ou delibera as próprias escolhas a outrem ou assume as atitudes providas fora da condição autônoma de cada de ser, implicando nas ações do ser humano no mundo (WORMSER, 1999, p. 43), e isso resulta no engano, um agir não singular e nem concreto, mas universal e abstrato.

⁵³ Para um estudo detalhado sobre a má-fé ver: SARTRE, 2002, pp. 92-118.

Capítulo 3. **Situação** o comprometimento do ser-no-mundo

Toda descrição (ontológico–antropológica) da condição humana sem considerar a dimensão do corpo seria algo incompleto (COX, 2007, p.73). Em *O Ser e o Nada* ele pode ser compreendido tanto como o ser-Para-si, quanto como ser-Para-outra. Ambos são compreendidos como uma totalidade-destotalizante, ou seja, não há dualismos (dicotomia corpo-alma), consistem em ser inteiro corpo e inteiro consciência (SARTRE, 2002, p. 388). Esta perspectiva faz com que a consciência seja corporificada, não no sentido que ela esteja presente no interior do corpo, mas que a corporeidade signifique a maneira própria e única da consciência ser-no-mundo. Para compreender essa totalidade do ser humano, Sartre descreve três dimensões ontológicas que compõem as estruturas do corpo: “*Eu existo meu corpo*”, “*meu corpo conhecido e utilizado pelo próximo*” e “*existo para mim como conhecido por outro como corpo*”. São dimensões que marcam o corpo como um ser de relações consigo mesmo, com o Outro, no mundo e com o mundo.

Na primeira dimensão ontológica, “*Eu existo meu corpo*”, há o desenvolvimento do corpo como ser-Para-si na condição de facticidade. Ou seja, o Para-si por si mesmo consiste em uma relação com o mundo, negando-se como ser (nada), fazendo com que nessa negação haja o mundo. Transcendendo esta negação em direção às próprias possibilidades, ele se descobre como um ser em situação. Para Sartre, o corpo corresponde à situação imediata e inescapável da condição humana e continuamente se supera rumo às situações futuras. Isto faz do corpo o contingente dado ao Para-si que o transcende perpetuamente. Tanto que o corpo como facticidade se define como algo perpetuamente transcendido.

O pensamento sartreano define o ser humano e o mundo como seres relativos, significando que o princípio da condição humana consiste em ser relação. Uma relação primeira que vai da realidade humana ao mundo, mediada, possibilitada pelo corpo. Isto faz do corpo ser ao mesmo tempo o ponto de vista, enquanto situado no mundo e ponto de partida, enquanto ultrapassa a situação em direção àquilo que projeta ser. Ao estabelecer uma relação com as coisas, sobre as quais o corpo se torna o ponto de vista, há também uma relação com o observador para o qual o corpo também se torna o ponto de vista. Entre corpo-ponto-de-vista as coisas se apresentam em uma relação objetiva e a relação entre consciência e corpo se apresenta em uma relação existencial.

Para Sartre (2002, p. 391), “Só existe o ponto de vista do conhecimento *comprometido*”, um comprometimento com o mundo que aparece *em ordem*, como algo absolutamente necessário e totalmente injustificável das coisas no mundo. Essa ordem está no próprio ser humano, na medida que seu surgimento faz existir o mundo, e ao mesmo tempo ela lhe escapa, na medida que *não é* seu próprio

fundamento nem fundamento do ser (mundo). A ordem compreende o próprio corpo, segundo Sartre (2002, p. 392): “Nesse sentido, poder-se-ia definir o corpo como a *forma contingente que a necessidade de minha contingência assume*”. E a consciência (Para-si) não pode escapar à contingência, pois ela está presa ao corpo. Essa contingência do corpo não faz com que ele se distinga da situação do Para-si, pois, existir e situar são uma única e mesma coisa para o Para-si, estando o corpo todo inteiro no mundo. Ou seja, o corpo consiste no contato do Para-si com o mundo, que corresponde à situação total do Para-si, enquanto ser existente. Assim, o Para-si sendo corpo, pelo seu escapar nadificador se faz comprometido no mundo.

Em Sartre, a característica marcante do Para-si consiste em transcender o mundo e isso faz com que o mundo exista justamente por transcendê-lo. O Para-si ao surgir (no mundo) faz existir, ao mesmo tempo, o mundo como uma totalidade das coisas e os sentidos como a maneira objetiva com que se apresentam as qualidades das coisas. Para ele os sentidos são contemporâneos aos objetos e revelam-se em perspectivas (ponto de vista). Dessa maneira, a relação transcendente com o mundo, define simultaneamente o mundo e os sentidos, de acordo com o ponto de vista adotado, que precisa ser sempre comprometido, para que possa haver conhecimento.

O *sentido*, na filosofia sartreana, não é algo proporcionado exclusivamente pela subjetividade, o que seria totalmente abstrato, mas pela relação concreta entre consciência–mundo, enquanto ser-no-mundo, fato mediado pelo corpo, que representa a individuação do comprometimento da condição humana no mundo.

Nesta perspectiva, no pensamento sartreano, o corpo não corresponde somente ao que se denominou por muito tempo como a sede dos cinco sentidos, mas como um instrumento e meta das ações do ser humano. Isto faz do corpo o centro da ação humana, enquanto ao raciocínio cabe a função de desvelar os significados dos sentidos no mundo. Este, segundo Sartre (2002, p. 407), desvela-se como um vazio sempre futuro, pois os seres humanos (enquanto criadores de sentidos no mundo) são sempre futuro para eles mesmos.

N’*O Ser e o Nada*, Sartre destaca duas maneiras para captar o corpo: a primeira consiste que o conhecimento e a definição da objetividade que se tem do corpo se realizem somente a partir do mundo; a segunda maneira compreende o fato de captar o corpo como algo dado concretamente e na plenitude, como sendo a disposição mesma das coisas no mundo, cabendo ao Para-si transcender para uma nova disposição (as coisas) – perspectiva que faz o corpo estar presente em toda ação, como algo na dimensão do *vivido* e não do *conhecido*. No exemplo de Sartre (2002, p. 410) “a ação revela o

martelo e os pregos, o freio e o câmbio de velocidade, mas não o pé que freia ou a mão que martela – é *vivido, não conhecido*”.

A segunda dimensão ontológica do corpo, “*meu corpo conhecido e utilizado pelo próximo*”, corresponde à esfera da relação com o Outro, na característica de ser-Para-outro enquanto objeto. Ou seja, há uma perspectiva do corpo sendo utilizado como objeto pelo Outro. “Devo captar primeiramente o Outro como aquele para quem existo como objeto” (SARTRE, 2002, p.427). No que se refere ao corpo do Outro, ele é o puro fato da presença de seu ser no mundo e também pode ser utilizado como um objeto para outro Para-si. Isto significa que o corpo corresponde a um instrumento no meio do mundo das coisas.

Para Sartre, a existência do Outro faz com que ele seja um instrumento dotado da capacidade de conhecer; uma existência objetiva mediada também pelo corpo. Dessa maneira o corpo do Outro consiste num centro de referência de uma situação organizada. Aliás, esse corpo somente se apresenta ao Para-si depois de entrar nessa situação. “(...) o outro é-me dado originalmente como *corpo em situação*” (SARTRE, 2002. p. 432). Tal consequência faz com que o corpo e a ação sejam simultâneos e estejam sempre em situação. Especificamente o corpo consiste na contingência objetiva da ação do Outro. Note-se que, no pensamento sartreano, o corpo do Outro como carne não poderia se inserir em uma situação previamente definida, mas, ao contrário, a situação existe somente a partir do corpo dele.

O corpo corresponde a uma totalidade das relações significantes com o mundo em que está situado. Essa significação, segundo Sartre, é um movimento coagulado de transcendência. Assim, o corpo compreende à ação e esta à vida, enquanto transcendência-transcendida e significação. Não há diferença entre vida concebida (significada) e ação. N’*O Ser e o Nada*: “O corpo aparece a partir da situação como totalidade sintética da vida e da ação” (SARTRE, 2002. p. 435).

O corpo capta o Outro enquanto inteiramente consciência e inteiramente corpo, como ser livre, uma liberdade objetiva com um poder incondicionado de modificar as situações. Para Sartre (2002, p. 440), o poder de modificar uma situação consiste em fazer com que ela exista.

A terceira dimensão ontológica, “*existo para mim como conhecido por outro como corpo*”, compreende o corpo como um ser de relações no mundo e com o mundo, relações estas que estão presente diante do corpo do Outro. Trata-se de existir para si como conhecido pelo Outro, um conhecimento que atribui, através do próprio Outro, o título de corpo. Isto faz com que a realidade humana torne-se responsável pelo seu *ser aí* Para-Outro. Para Sartre, esse *ser aí* consiste em nada mais do que o próprio corpo. O corpo que *está-aí*, agora, não somente como ponto de vista, mas também como ponto de vista que jamais poderá alcançar, pois o corpo lhe escapa por todo lado. Assim, “a

objetividade de meu corpo Para-outro não é objeto para mim, nem poderia constituir o meu corpo como objeto: é experimentada como fuga do corpo eu que existo” (SARTRE, 2002. p.444). Isto significa que a percepção do próprio corpo situa-se sempre *depois* da percepção do corpo do Outro. O corpo consiste em instrumento de ser, trata-se precisamente da sua facticidade no meio do mundo, enquanto transcende rumo ao ser-no-mundo.

Além da descrição ontológica do corpo, Sartre o apresenta na dimensão temporal. Assim, “o Para-si, como um projeto em direção ao futuro, devolve o passado do corpo (superado). O corpo, contudo, permanece como um passado imediato manifestando-se no presente de que o Para-si necessita para poder se projetar em direção ao futuro” (COX, 2007, p.76). Isto significa que, no projeto de ser do Para-si, ele precisa do corpo, que é a própria consciência, no sentido de que o ser humano não está no mundo como uma percepção passiva, mas como um ser que age em direção ao futuro. Dessa maneira, o corpo não é uma adição, um atributo em cujo interior existe uma alma, mas uma estrutura permanente da condição humana, da possibilidade da consciência enquanto ser-no-mundo, como projeto transcendente rumo à própria construção, no futuro. Isto faz com que paralelamente na dimensão da temporalidade se manifeste também a transcendência.

A transcendência é uma característica marcante do Para-si; através dela ele pode transcender o próprio corpo. Isto não quer dizer que a subjetividade sartreana se mantenha numa perspectiva abstrata, pois essa transcendência não anula a dimensão concreta da subjetividade, sendo ela indissociável do corpo. Significa, antes, que a subjetividade não se encerra na corporeidade e sim a transcende indo além do corpo, enquanto ele se apresenta como transcendido, porém sem nunca se desencilhar dele. Ou seja, o corpo consiste num contingente dado pelo qual o Para-si transcende, fazendo com que o Para-si supere continuamente o próprio corpo sem nunca superá-lo completamente, pois, caso isso ocorresse de fato, o Para-si deixaria de existir. Isto não acontece porque o corpo compreende a imediata presença da situação do Para-si. Assim não há distinção entre o corpo e a situação do Para-si, ser corpo e ser situado consiste em ser a mesma coisa para a realidade humana. Há, no entanto, nessa relação, uma atitude negação e superação da situação (transcendência).

Na perspectiva de Sartre, todo estudo sobre a realidade humana tem por princípio a subjetividade e esta nunca está dissociada da corporeidade, fato que faz do corpo a condição necessária da existência de um mundo, estando nele situado. Além disso, o corpo condiciona a consciência a ser consciência *do* mundo: “Assim, portanto, *meu corpo* é uma estrutura consciente de minha consciência” (SARTRE, 2002, p.416). A exclusão da consciência ou corpo seria a destruição da condição humana.

Essa constituição da consciência, marcada pelo nada de ser que se lança ao mundo, possibilitada e mediada pelo corpo, constitui também a subjetividade da condição humana, segundo Sartre. Porém, há outra perspectiva importante a ser investigada sobre a subjetividade, que consiste em estabelecer a relação com o Outro, caracterizando dessa maneira o aspecto da intersubjetividade. Note-se que a subjetividade, apresentada no pensamento sartreano, não significa o fechamento *solipsista* – estritamente individual, mas uma abertura para *alteridade* – para relação coletiva. O *cogito*, para Sartre, não é uma descoberta de si mesmo, mas uma abertura da consciência para algo, implicando também a descoberta dos Outros como sendo a própria condição de sua existência, pois o Para-si projeta-se para fora de si mesmo rumo ao Em-si e, nesse transcender-se, encontra também o Outro na sua concretude. Trata-se de estar na imanência absoluta e ser lançado à transcendência absoluta, visto que o Para-si trava uma busca incansável de fuga (passado) e busca (futuro) do ser Em-si, na tentativa impossível de efetivar uma síntese de ser Em-si-Para-si, ou seja, ser o seu próprio fundamento e ter consciência plena desse fato, para manter assim certa coincidência consigo mesmo. Este procedimento está condenado ao fracasso, reduzindo o Para-si à dimensão perpétua de perseguido-perseguidor (SARTRE, 2002, p. 475).

Assim, quanto se está só, vive-se a sina de captar em plenitude e nudez (nada) a necessidade de ser livre, enquanto possibilidade de ser algo, condição inatingível e inacabada, constituindo-se como contínuo fazer-se ser, um perpétuo devir; e, quanto na relação com Outro, o Para-si encontra essa possibilidade transformada em probabilidade⁵⁴ de ser, sob o olhar desse Outro. Isto significa que o Para-si, enquanto ser livre, constitui seu ser através das próprias escolhas e frente à outra subjetividade. Trata-se de uma relação de ser a ser – do Para-si com o Outro, pois, para Sartre (1970, p. 259), cada um escolhe perante os outros e se escolhe perante os outros. Dessa maneira, o Outro consiste no ser pelo qual o Para-si ganha a condição de sua constituição no mundo como ser-Para-outro, caracterizando a realidade humana como ser Para-si-para-outro, no aspecto de que o Para-si reconhece seu ser através do Outro. Em outras palavras, “só pode ser alguma coisa (no sentido em que se diz que alguém é espirituoso, ou é mau ou é ciumento) se os outros o reconhecerem como tal” (SARTRE, 1970, p. 249). Isto implica afirmar que o Outro surge como aquele que dá sentido ao mundo, enquanto probabilidade de constituir nas coisas do próprio mundo o ser.

Para Sartre, a constituição do Ser-Para-outro segue a mesma origem do Para-si, a *negação*, que também está presente na composição da relação entre o Para-si e o Outro. Enquanto a relação do Para-si com o Em-si se estabelece em uma negação externa e indiferente – o ser, Em-si, pela qual a consciência, Para-si, não é – na relação como o Outro há uma negação interna, uma relação de

⁵⁴ Sartre faz a distinção entre possibilidade de ser, como algo próprio da condição do Para-si e probabilidade de ser, como algo próprio da condição do Outro. Assim, é algo externo à condição do Para-si e lhe foge ao controle.

reciprocidade da própria subjetividade transcendente do Para-si com a subjetividade transcendente do Outro: “O ser que a consciência tem-de-não-ser define-se como ser que tem-de-não-ser esta consciência” (SARTRE 2002, p.363). Assim, (o) nada de ser faz parte constituinte do Outro.

Na captação da negação como constituição do Outro, este compreende o *eu* que *não sou eu*, afirma Sartre. Embora o Outro se manifeste como um Para-si, ele também se manifesta como negação do Para-si. Há dessa forma uma fissura no âmago da relação entre o Para-si e o Outro, marcada pelo nada. O Para-si capta o Outro como aquilo que *não é* o Para-si, e, conseqüentemente, o Para-si torna-se incognoscível para o Outro como Para-si (SARTRE, 2002, p. 314). Entretanto, o Outro revela uma probabilidade de ser para o Para-si, que tem somente certa compreensão de *si* através da existência desse Outro. Nesta perspectiva, o Outro obtém um segredo do Para-si – aquilo que ele possa ser, ou melhor, faz o Para-si ser algo. Neste procedimento, o Outro o possui como tem a consciência de possuir, e, por sua vez, o Para-si, no reconhecimento de sua objetividade, tem a experiência de que o Outro tem esta consciência sobre o próprio Para-si. Dessa maneira, o Outro se torna aquele que rouba o ser do Para-si, ou seja, rouba a possibilidade de ele ser através da própria condição de ser livre; e ao mesmo tempo faz com que *haja* um ser para o Para-si. Tendo a compreensão ontológica desse procedimento, o Para-si torna-se responsável pelo seu ser-Para-outro, não como fundamento, pois o ser atribuído ao Para-si aparece como algo dado e contingente, dado pela liberdade do Outro. O fundamento do ser do Para-si conferido pelo Outro consiste na afirmação de que este ser *é* simplesmente na forma do ‘*há*’ um ser (no sentido trabalhado anteriormente).

Originalmente o reconhecimento do Outro não é uma forma de conhecimento, mas se realiza pela presença do olhar do Outro. Para Sartre, o olhar corresponde a uma dimensão específica da relação do Para-si com o Outro, devido ao fato de não ser considerado apenas como um aspecto físico, um simples observar o Outro. Mas o olhar está ligado diretamente à maneira *como se vê*, ou seja, o olhar cria um ponto de vista sobre Outro, fazendo com que ele receba uma definição, uma identidade, uma qualificação, um juízo, a partir desse olhar. Dessa maneira, o Outro compreende por princípio aquele que olha o Para-si e através desse olhar revela tanto a existência do Outro como também a existência do Para-si para esse Outro. Note-se que o Para-si, enquanto transcendência livre frente ao Outro, torna-se transcendência transcendida por esse próprio Outro, correndo o risco de se objetivar nesse encontro. Mesmo com suas possibilidades, o Para-si as vê consumadas pela presença do olhar do Outro, sujeitas ao seu julgamento. Dessa forma, o Para-si experimenta o modo de ser-Para-outro. Nesse sentido, o Para-si deixa de ter sua capacidade de transcender o mundo e criar um ponto de vista sobre ele, para ser visto sob o ponto de vista do Outro, ou seja, torna-se um objeto no meio do mundo. Esse perceber-se a

si mesmo como objeto consiste ao mesmo tempo perceber o Outro como sujeito. O fato de se transformar em um objeto para Outro resulta na renúncia da responsabilidade da livre transcendência do Para-si, na sua capacidade inerente de criar possibilidades para seu ser. Assim, a atitude do Para-si, como ser livre, consiste numa recusa radical do Outro, enquanto tentativa de objetivação ou escolher ser objetivado por esse Outro.

O caminho para a objetivação e para a constituição da subjetividade do Outro passa pelo olhar. Na observação há a tentativa radical de se estabelecer a relação sujeito e objeto: *sujeito*, quando uma consciência transcende o mundo, fazendo-se um ser-no-mundo capaz de constituir um sentido às coisas do mundo e à própria existência; e *objeto*, quando transcendido pelo olhar do Outro, tornando-se um ser-no-meio-do-mundo, onde lhe atribuem um ser, uma identidade, tal como outros objetos. Na especificidade do Para-si, ele, enquanto nadificação de si mesmo, vê o seu *nada de ser* ganhar sentido através do olhar do Outro. O problema está no fato de que esse sentido vem de fora, de outra consciência livre, e isto resulta em tornar-se um objeto e concomitantemente um ser Para-outro. Assim, o Outro, como ser livre, cessa a liberdade de ser do Para-si, e essa aniquilação resulta na morte da possibilidade de constituição do ser, presente na condição de escolha da consciência (Para-si). Há nesse procedimento a tentativa livre de *assimilação* ou *objetivação* frente ao Outro, ou seja, é um aspecto também constitutivo da condição de escolha do projeto de ser do Para-si. São duas tentativas opostas, não havendo primazia ou privilégio de uma sobre a outra; quando uma sobressai, a outra desaparece, e o fracasso de uma fortalece e motiva a outra. Como tentativa de *assimilação* Sartre destaca o amor, a linguagem e o *masoquismo*. Como tentativa de *objetivação*, Sartre descreve a indiferença, o desejo, o ódio e *sadismo*⁵⁵.

Na esfera do masoquista, a assimilação acontece quanto se permanece passivo frente ao olhar o Outro, ou seja, deixando se colocar na condição de objeto para esse Outro. Como um procedimento proporcionado pela própria liberdade, trata-se de uma escolha livre deixar-se ser objetivado pelo Outro. A consequência da atitude masoquista resulta na recusa da liberdade de construção do seu ser, para se entregar à liberdade do Outro, que lhe atribui um ser, um sentido, uma objetivação. Assim, o masoquismo consiste na anulação enquanto sujeito, alienando-se na liberdade do Outro, para buscar nessa relação certa identificação (assimilação) com essa liberdade, cujo resultado visa à fusão das subjetividades. Na esfera do sadismo, o procedimento acontece de maneira inversa, a objetivação corresponde ao enfrentamento do olhar do Outro através do próprio olhar; é este que se apropria da liberdade desse Outro e lhe constitui um ser. Trata-se de uma submissão da liberdade pela liberdade

⁵⁵ Para uma maior compreensão dos processos de *assimilação* – o amor, a linguagem e o masoquismo; e de *objetivação* – indiferença, o desejo, o ódio e sadismo, ver SARTRE, 2002, pp. 451-511.

através do olhar, e resulta na supressão da subjetividade do Outro. Isso acontece devido ao fato de se tornar impossível possuí-la como subjetividade, cabendo assim, reduzir o Outro a um simples objeto.

Em outras palavras, o masoquista precisa livremente aceitar a assimilação e a submissão da sua liberdade para o Outro, como o sadista precisa livremente querer a objetivação e submeter a liberdade do Outro à sua própria liberdade. Isto quer dizer que tanto a *assimilação* (masoquismo) como a *objetivação* (sadismo), que consistem na tentativa de deixar-se ser possuído ou de possuir o Outro, estão condenadas ao fracasso, devido à própria liberdade que constitui a condição humana. Ou seja, quando, no exercício da liberdade, o ser humano age no papel de sujeito, ele acaba por considerar o Outro como objeto, mas este, por sua vez, pela liberdade, escapa para ser sujeito. Assim, na relação entre as consciências, elas se mantêm sempre livres e não podem deixar de sê-lo, não constituindo nem uma assimilação e nem uma objetivação. Pois, a liberdade, nessa relação de consciências, implica a não aceitação da dominação de uma pela outra, instaurando assim o *conflito*.

Para Sartre (2002, p. 475), a relação do projeto fundamental do Para-si trespassado pelo Outro implica uma dupla atitude: tanto a de proteger contra a constituição de ser-fora-na-liberdade-do-outro, como também não usar do Outro para cessar numa totalização a dimensão totalidade-destotalizada que compreende o Para-si, tornando-o fundamento de si mesmo. Note-se que o Para-si não consegue escapar da relação com Outro, mediado pelo olhar, mas nessa relação há sempre a possibilidade de tentar possuir completamente o Outro, anulando a capacidade de transcendência – a liberdade – desse Outro. Da mesma forma, o Para-si deve evitar deixar ser possuído pelo Outro, não correndo o risco de cair na má-fé. No entanto, o Para-si tem certa compreensão de seu ser através do Outro, mas apenas como objeto, que deve evitar para não resultar numa atitude de má-fé – o ser dado pelo Outro e preso a uma identidade fechada, que consiste num projeto fadado ao fracasso. O Para-si sabe que esse ser dado pelo Outro consiste apenas numa referência para a construção do próprio ser, devendo assim transcendê-la para novas construções. Isto significa que as relações intersubjetivas são para Sartre uma incansável busca pelo poder, levando-o a afirmar que as constituições dos relacionamentos humanos são compostas pelo *conflito* entre liberdades. O conflito envolve precisamente a luta pela transcendência transcendente de um para com o outro. Ou seja, o conflito não ultrapassa a alternativa do Para-si de ser objeto para o Outro ou então o Outro ser objeto para o Para-si. Assim, o conflito consiste na existência de diferentes pontos de vista que cada indivíduo estabelece na relação com o Outro, ainda que não haja, no encontro desses pontos de vista, um esforço recíproco de objetivação do Outro através do olhar, tal como a Medusa, na mitologia grega, a petrificadora dos homens, que Sartre

(2002, p. 531) utiliza como metáfora, para ilustrar a tentativa aprisionadora das experiências intersubjetivas.

É na relação entre os seres humanos de fazer o Outro um objeto que se instaura o conflito, perspectiva que estabelece uma relação *infern*al entre o Para-si e Outro. Esta expressão foi usada por Sartre na obra teatral *Huis-clos* (traduzida como *Entre quatro Paredes*), em que há a afirmação célebre e provocativa: “o inferno são os outros”. Destaca-se que o inferno, descrito por Sartre, não deve ser interpretado na perspectiva de que todas as relações humanas sejam sempre envenenadas, pois o sentido exposto por ele consiste em algo bem diferente. Para ele, as relações com o Outro estão distorcidas e viciadas, pois a possibilidade de ser de cada um, como também o conhecimento que se tem de si mesmo, são apresentadas pelo Outro (CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 101). Da mesma forma, a capacidade de julgar a si mesmo se realiza através dos meios demonstrados pelo Outro. O inferno, local em que desenrola trama da peça (*Huis-clos*), diz respeito ao além-túmulo, os personagens estão mortos; a morte consiste no fim das possibilidades de constituição do ser. Isto fica evidente porque os personagens da peça estão confinados na má-fé: no inferno de permanecer eternamente presos a uma identidade atribuída pelo Outro. Eles estão mortos justamente porque estão à mercê do julgamento dos Outros, não querendo mudar suas ações; e essa situação significa o aniquilamento do exercício da liberdade e conseqüentemente da responsabilidade pelos seus atos. Assim, quando entregue ao juízo, sob o olhar dos Outros, está-se entregue à morte, por não haver mais possibilidades, através da liberdade, de se constituir o próprio de ser; cabendo ao Outro tal procedimento. Isto faz da existência, frente ao olhar desse Outro insuportável, infernal, porque, ao mesmo tempo que não se deve aceitar a objetivação do Outro, pois cairia na má-fé, o Outro consiste no único ser capaz de oferecer certa referência ao Para-si, para saber sobre seu ser. Assim, o acesso à intersubjetividade, à relação entre o Para-si e o Outro se realiza pela negação. Ele nega o Outro como aquele que o nega. Nessa negação o Para-si reconhece o Outro como também reconhece a si próprio na construção do seu ser. O conflito se apresenta como algo constitutivo e originário do ser-Para-outro, em que o ser humano condenado à liberdade vê-se diante da liberdade do Outro, e não há comunicação entre elas, para eliminação desse conflito.

Para Sartre, independente do círculo do inferno em que se vive, cabe a cada um, através da liberdade, quebrá-lo (CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 101). Caso não o faça, ainda assim permanece livre e livre também para se colocar no inferno: deixar-se completamente envolvido pela inquietação perpétua dos julgamentos do Outro. Neste sentido, o inferno sartreano consiste em um fato simbólico para descrever que o ser humano está condenado à liberdade e negá-la resulta na condenação voluntária

ao inferno. Diante desse conflito infernal não há *saídas* em si, a escolher, mas sim liberdade de escolhas, que significa a capacidade de inventar, criar algo frente a determinadas situações. Em outras palavras, pela própria liberdade de escolha se inventa uma saída⁵⁶.

A questão mais importante a ser destacada nessa perspectiva, no que diz respeito à relação de conflito entre o Para-si e Outro, consiste em intensificar o foco na possibilidade de *inventar saídas*⁵⁷: “Pois que isto significará somente que ele chegou ao ponto crítico *de onde não há mais saídas*, onde deverá inventar a *sua* saída” (JEANSON, 1987, p.10), uma saída a partir do fato de que a alteridade se apresenta ao mesmo tempo como uma ameaça e também como uma dimensão constitutiva. Trata-se de inventar um caminho para não cair em uma subjetivação solipsista: um fechamento em si mesmo; nem em uma objetivação altruísta: alienar-se pela liberdade do outro. Assim, da constatação inevitável do conflito entre liberdades, da relação infernal entre os seres humanos, há sempre, através da própria liberdade, a possibilidade de inventar novas saídas.

Ao inventar uma saída, o ser humano inventa a si mesmo, enquanto possibilidade da própria liberdade, o que o faz ser definido pelos *fins*⁵⁸ que persegue. Ou seja, a condição humana constitui um projetar, significando um *impulso* arrojado para esses fins, para a construção contínua e inacabada de seu ser – perspectiva que a ontologia fenomenológica descreve. Isto aponta para a necessidade de uma investigação intensiva e clarificada sobre esses *fins*, que corresponde à elaboração de uma compreensão sobre as singularidades concretas. Sartre denomina essa investigação de *psicanálise existencial*, que consiste no aspecto, caso ela possa existir, de se ocupar com a escolha subjetiva que constitui a realidade humana, aquilo que faz anunciar a si mesmo pelos seus fins. Independentemente de essa psicanálise existir ou não, ela, segundo Sartre (2002, p. 703), ainda não encontrou o seu Freud, mas o importante está no fato de que ela pode ser possível.

A possibilidade da existência dessa psicanálise está no fato de que, ao entender que a condição humana se constitui pelos fins que persegue, isto não significa definir o ser humano por seus desejos, mantendo-se na ilusão substancialista. Este é um equívoco, segundo o autor d’*O Ser e o Nada*, presente na psicologia empírica, que consiste na defesa da concepção do desejo como um existente presente na consciência humana, na forma de um conteúdo, ou seja, o desejo seriam pequenas entidades psíquicas

⁵⁶ Frente à relação infernal do conflito, Sartre, pela liberdade de escolha, inventou *sua saída*: n’*O Ser e o Nada*, a descrição da *situação* existencial do Para-si, como capacidade de inventar a si mesmo, foi estendida aos limites da determinação *histórica e social*, dialeticamente apresenta na *Crítica da Razão Dialética*, havendo somente a possibilidade de se ser livre em conjunto. Assim, a liberdade, enquanto condição fundamental da realidade humana, constitui uma dimensão histórica e apresenta-se como construção da *práxis* social e coletiva.

⁵⁷ O foco não é ater-se na saída criada por Sartre na *Crítica da Razão Dialética*, mas sim no fato de inventar saídas.

⁵⁸ Relembrando: o *fim* para Sartre significa um esboço de uma ordem do existente, uma série de disposições a serem tomadas por ele (existente), decisões situadas em meio às suas relações atuais, pelas quais deve fazer escolhas (2002, p.595).

habitando a consciência, anulando a capacidade de transcendência da consciência, o sair de si para o mundo. E, para Sartre, o desejo se constitui como falta de ser, fato que mantém a estrutura original da consciência como capacidade projetiva e transcendente de se construir fora de si, num interminável inventar-se, enquanto existente. Além disso, não se poderá cair no erro de considerar terminada a investigação desses fins, quando alcançando o conjunto concreto dos desejos empíricos. Tal consequência faria com que o ser humano se definisse pelas tendências que as observações empíricas podem estabelecer; ou seja, limitar-se-ia a soma dessas tendências que podem se apresentar a partir do esclarecimento dos graus de parentescos, das concordâncias e harmonias na descrição dos conjuntos de desejos, organizados sinteticamente, estabelecendo a influência de um desejo por outro e o grau em que isso ocorre (SARTRE, 2002, pp.682-683). No referencial existencialista sartreano, os acontecimentos exteriores como a hereditariedade, a educação, o meio, a constituição fisiológica sobre o temperamento, não explicam e nem definem o ser humano, mas toda definição sobre a realidade humana se realiza pela decisão radical, numa total contingência, constituindo um *irreduzível* psíquico, algo evidente, e não como um postulado psicológico.

Sartre descreve que esse procedimento corresponde a uma compreensão pré-ontológica da realidade humana, recusando toda condição de analisar e reduzir o ser humano aos desejos ou tendências determinadas como propriedades que pertencem a ele, no seu interior. Tal fato descarta a pretensão de recorrer à ideia de uma substância, que figura como algo inumano, pois toda e qualquer substância está aquém da condição humana. Isto não significa que o ser humano se desfaça em poeira, mas que encontra certa unificação, descrita, n’*O Ser e o Nada*, como “unidade que há de ser unidade de responsabilidade, unidade amável ou odiosa, repreensível ou louvável, em suma: *pessoal*” (SARTRE, 2002, p.687). Trata-se de uma singularidade, uma livre unificação (sem se consolidar numa identidade) que surge não como resultado da diversidade que se unifica e sim a partir do projeto original, que o ser humano escolhe. Isto porque Sartre pensa a condição humana como uma totalidade, ou seja, sem dualismos, uma totalidade destotalizada, algo sempre em curso, incompleto, inacabado. No entanto, essa totalidade não é reconstruída com a adição ou organização das diversas tendências e desejos empiricamente nela descobertos; mas a cada inclinação ou tendência o ser humano se expressa integralmente⁵⁹, ou melhor, expressa a própria totalidade destotalizada. Destaque-se que em cada tendência ou inclinação ou conduta do ser humana há uma significação que a transcende (criada) e que deve ser descoberta.

⁵⁹ “Embora segundo uma perspectiva diferente, um pouco como a substância spinozista se exprime inteira em cada um de seus atributos” (SARTRE, 2002, p.690).

A constatação da inteireza do ser humano se realiza pela *comparação* entre as diversas tendências empíricas de cada sujeito, tentando descobrir o projeto original (projeto de ser) comum a todas e não simplesmente a soma ou recomposição dessas tendências. Note-se que este procedimento não consiste em chegar à ideia de um ser humano universal, portador de uma essência idêntica a todos, mas revela a infinidade de projetos possíveis, como também a infinidade de seres humanos possíveis.

Em Sartre nada define a condição humana, seja frente à morte ou à vida, a não ser o próprio Para-si que visa ao seu *ser* enquanto projeto original. Assim, o projeto de ser, o desejo de ser ou a tendência a ser não advém de uma condição fisiológica, ou da contingência empírica; o Para-si anuncia-o a si mesmo como projeto contínuo de ser por meio do possível, estabelecendo assim seu valor. Isto significa que o possível e o valor fazem parte da constituição do Para-si que se apresenta como falta de ser. Em outras palavras: “o possível pertence ao Para-si como *aquilo que lhe falta*, assim como o valor impregna o Para-si como a totalidade de ser *faltada*” (SARTRE, 2002, p.691). O Para-si escolhe (livre) porque a falta o constitui e faz com que a liberdade se assemelhe também com a falta. Por menor que seja, a liberdade torna-se o modo concreto da falta de ser. Dessa maneira, a “liberdade, ao surgir, determina seu possível e, com isso, circunscreve o *seu* valor” (SARTRE, 2002, pp. 691-692).

Dentro desta perspectiva, Sartre não faz diferença entre projeto de ser, possível e valor, todos fazem parte do ser, caracterizando a realidade humana como desejo de ser. Vale lembrar que esse desejo não é fundamentado por nenhuma intuição empírica; caso fosse, resultaria na descrição *a priori* do Para-si. O desejo se define como *falta*. Dessa maneira, o Para-si, enquanto falta, consiste num projeto de ser em que cada tendência empírica existe como projeto original de ser numa relação de expressão e satisfação simbólica⁶⁰. Isto significa que na realidade humana aparecem milhares de expressões contingentes e empíricas que não determinam a existência de uma ideia ou um caráter universal do homem, mas a manifestação *particular, singular* do Para-si – da condição humana.

Esse projeto original de ser resulta no fato de que o Para-si se apresenta como nadificação e projeção ao Em-si. Dito de outra maneira, o Para-si, enquanto nada, existe entre o Em-si nadificado (passado – aquilo que *era*) e o Em-si projetado (futuro – aquilo que *será*). Isto faz com que a realidade humana se manifeste como desejo de ser Em-si, sem perder-se como Para-si. Trata-se de um desejo de ser Em-si-Para-si, enquanto um ser que *é* (Em-si) e que ao mesmo tempo tem consciência (Para-si) plena desse ser, almejando dessa forma “ter a impermeabilidade e a densidade infinita do Em-si” (SARTRE, 2002, p.693). Esta caracteriza que marca a realidade humana é definida como uma busca, um projetar para ser Deus, para Sartre (2002, p.693): “é que Deus, valor e objetivo supremo da

⁶⁰ “(...) tal como, em Freud, as tendências conscientes existem em relação aos complexos e à libido original. (SARTRE, 2002, p.692)

transcendência, representa o limite permanente a partir do qual o homem anuncia a si mesmo aquilo que é. Ser homem é propender a ser Deus; ou se, preferimos, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus”. Algo que para o autor d’*O Ser e o Nada*, torna-se impossível, pois jamais, enquanto existente, terá essa completude – ser o que *é* e ter *consciência* plena desse ser. Note-se que essa busca não anula a liberdade, pois, como afirmado anteriormente, ela se caracteriza como *autonomia da escolha*, que tem como ação criar as próprias possibilidades frente ao projeto original da realidade humana de ser Deus. Para Sartre, esse projeto de ser Deus não corresponde à definição de uma essência ou natureza humana; trata-se apenas sempre de uma invenção *particular* dos fins, pois o sentido do desejo de ser, o projeto de ser Deus, jamais se constitui de fato. Esses fins são perseguidos a partir de uma situação empírica particular, fazendo com que o desejo de ser se constitua como desejo de maneira de ser, que se expressa em inúmeros sentidos de desejos concretos que tecem a trama da vida consciente. Assim, a liberdade surge na realidade humana como desejo de ser, como um projeto de ser Em-si-Para-si; e nas possibilidades de suas escolhas constitui uma maneira de ser em meio à situação, uma capacidade de inventar-se a cada instante, enquanto se projeta rumo aos próprios fins.

Da descrição e clarificação desses fins aparece a psicanálise existencial, que tem por *princípio* a concepção de que o ser humano não *é* uma coleção, um conjunto de dados, mas uma totalidade que, em cada conduta, mesmo a mais superficial ou insignificante, expressa sua inteireza. Tem como *objetivo* decifrar e revelar os comportamentos empíricos do ser humano de maneira que possam ser conceituados, procedimento que tem como *ponto de partida* a *experiência*. A compreensão sobre a condição humana se realiza no exercício hermenêutico que consiste na decifração, determinação e conceituação dessa experiência. Esse exercício foi desenvolvido pelo método *comparativo* das condutas humanas que simboliza de maneira específica a escolha fundamental e, ao mesmo tempo, disfarça essa escolha através de diversas formas; nele cabe a comparação entre essas condutas, manifestadas diferentemente umas das outras, a descrição da revelação única – a escolha original: o projeto de ser.

Para Sartre, a perspectiva do projeto de ser consiste em um aspecto de suma importância para uma investigação sobre o comportamento humano, que se define exclusivamente pela liberdade radical, como algo sempre indeterminado e não possuindo nenhum caráter, tal como definido na psicanálise freudiana, para a concretização desse projeto. A psicanálise existencial afirma que não há nada de explicativo que se destina a determinar o ser humano no seu modo de ser e agir. Pelo contrário, Sartre cria a possibilidade de uma psicanálise existencial com o intuito de superar toda e qualquer

determinação sobre o ser humano. Uma criação que não deixa de sofrer inspiração e uma superação da psicanálise elaborada por Freud, denominado n’*O Ser e o Nada*, de psicanálise empírica⁶¹.

A psicanálise existencial considera que todas as manifestações discerníveis da “vida psíquica” são sustentadas pela simbolização e constituem a *pessoa*. Nessa constituição destaca-se a não existência de inclinações hereditárias, caráter ou qualquer outra forma de dado primordial; cada uma se define de maneira específica. Ou seja, não há, para a psicanálise existencial nada *antes* do aparecimento da liberdade humana⁶², fato que faz com que essa perspectiva de psicanálise considere o ser humano como uma historização perpétua procurando descobrir o sentido, a orientação e as transformações dessa história, em vez de se ocuparem com dados estáticos e acumulativos do ser humano. Sartre afirma que o próprio ser humano faz a história, fazendo com que seja próprio da condição humana escapar de toda determinação e necessidade histórica, porque cabe a ela a capacidade livre de criar e dar um sentido ao mundo. Assim, a psicanálise sartreana se ocupa em pensar o ser humano no mundo, na sua relação com ele. Qualquer definição que se apresente sobre a realidade humana deve passar por essa relação, ou seja, pela *situação*. Nesta situação, a psicanálise existencial busca uma atitude que não se expressa por definições simples e lógicas, pois ela antecede a toda análise lógica⁶³, para se ocupar com a *escolha original* que se realiza frente e em posição ao mundo, em que ela se caracteriza como um “centro de referências de uma infinidade de significações polivalentes” (SARTRE, 2002, p.697).

A psicanálise existencial de Sartre parte da concepção de que não existe *inconsciente*⁶⁴ e que o fato psíquico deve ser coextensivo à consciência, fazendo-se necessária uma compreensão da consciência do fato psíquico. Para Sartre, o projeto fundamental do ser humano torna-se plenamente *vivido* por ele, mas isto não significa que esse projeto seja *conhecido*, devido ao fato de que há uma distinção entre consciência e conhecimento, como comentado anteriormente. Nesse sentido, a reflexão se define como um quase-conhecimento sendo que o que ela capta não consiste no puro projeto do Para-si, que se manifestaria de várias maneiras; a reflexão apreende o comportamento concreto expresso como “desejo singular, datado, no frondoso emaranhado de sua característica” (SARTRE, 2002, p.698). Sartre compara essa reflexão concreta como se ela fosse uma luz forte, que não pode

⁶¹ Para uma compreensão detalhada da influência, semelhanças e diferenças entre as duas psicanálises conferir SARTRE, 2002, pp.696-703.

⁶² Diferentemente da psicanálise empírica que parte do princípio de que a afetividade do indivíduo (o impulso de compreensão dessa psicanálise) consiste numa “cera virgem antes de sua história” (SARTRE, 2002, p.697).

⁶³ O mesmo sentido desenvolvido pela psicanálise freudiana, mas diferenciando-se quando esta visa à busca pelo *complexo*, “cuja própria designação indica a polivalência de todas as significações conexas” (SARTRE, 2002, p.697) e a psicanálise existencial ocupa-se com a *escolha original*.

⁶⁴ Diferentemente da psicanálise freudiana, que fundamenta a existência de um *psiquismo inconsciente*. Para Sartre, esta fundamentação por princípio furta-se à intuição do sujeito.

expressar aquilo que clarifica⁶⁵. Trata-se de um “mistério em plena luz”, diz ele, que aparece sem sombras, sem relevos, sem relação de grandezas, não porque estes existam em outros lugares, como algo oculto, “mas sobretudo porque concerne a uma outra atitude humana estabelecê-los e porque só poderiam existir *por e para o conhecimento*” (SARTRE, 2002, p.698). Assim, a reflexão não pode servir como base para a psicanálise existencial, ela apenas fornecerá materiais em bruto, que o psicanalista, no caso, deverá tomar como atitude objetiva.

Na psicanálise existencial não há fundamento e sim a falta de ser, fazendo com que a legitimação da escolha seja a própria escolha livre. Deve-se ter em vista que o resultado (da escolha) será plenamente contingente como também *irredutível*, permanecendo sempre *singular* – e único – significando que tal investigação não tem como resultado estabelecer um fundamento para todos os comportamentos humanos, o que teria como consequência a definição de um termo abstrato e genérico, que, para Sartre (2002, p. 700), é a libido, algo “que seria diferenciado e concretizado em complexos e depois em condutas detalhadas por ação de fatos exteriores e da história do sujeito”. Na psicanálise existencial, alcança-se a escolha que permanece única e particular desde a origem até a sua concretude. Isso se deve porque a escolha identifica-se com o ser humano, ou seja, a realidade humana consiste na própria escolha, não havendo, assim, “diferença entre existir e escolher-se” (SARTRE, 2002, p.700). Nesta perspectiva, a psicanálise existencial não necessita se basear no *complexo* fundamental, tal como psicanálise empírica. Aliás, esse complexo, segundo Sartre, compreende também uma escolha de ser, fazendo com que a libido⁶⁶, como tentativa de explicação, seja uma abstração (genérica): “O complexo é escolha última, é escolha de ser e constituir-se *como tal*. Sua clarificação irá revelá-lo, a cada vez, como evidentemente irredutível” (SARTRE, 2002, p.700). Assim, a libido e a vontade de poder não fazem parte da constituição da psicanálise existencial nem como caracteres genéricos e comuns a todos os seres humanos e muito menos como irredutíveis. A aparição da libido e da vontade de poder será possível somente como escolha particular do sujeito e não como fundamento.

Na constituição da psicanálise existencial, Sartre rejeita qualquer tipo de ação mecânica do meio sobre o indivíduo. O meio somente age sobre o ser humano quanto este o compreende e o concebe como situação, situação esta na qual a liberdade atua e que constitui o Para-si como ser no mundo e ser escolhedor, sem ser determinado ou condicionado por essa situação. Dessa maneira, nenhuma descrição objetiva do meio pode determinar o indivíduo e muito menos servir de instrumento determinante e fundamental de investigação para psicanálise: “Renunciando a todas as causações

⁶⁵ Isto não significa estabelecer um enigma não decifrado, à maneira do inconsciente, em Freud, mas tudo está diante do luminoso e a reflexão se apropria de tudo.

⁶⁶ A libido é o fundamento dos *complexos* em Freud.

mecânicas, renunciamos ao mesmo tempo a todas as interpretações *genéricas* do simbolismo considerado” (SARTRE, 2002 p.700). Isso faz do objetivo da psicanálise existencial não ser o de estabelecer leis empíricas de sucessão com o intuito de construir uma simbólica universal. Cabe ao psicanalista (da psicanálise existencial) sempre reinventar uma simbólica de cada caso em particular, pois a escolha sempre se faz vivente e conseqüentemente sempre pode ser revogada pelo indivíduo, que deve considerar que os símbolos que compõem a sua realidade são criados por essas escolhas, mudam constantemente de significação, e deve estar preparado para escolher abandonar a simbólica utilizada até então, por outra a ser criada (escolhida). “Assim, a psicanálise existencial deverá ser inteiramente flexível e adaptável às menores mudanças observáveis no sujeito: trata-se de compreender aqui o *individual* e, muitas vezes, até mesmo o instantâneo” (SARTRE, 2002, p.701). O resultado é que esse procedimento frente a um indivíduo não poderá ser utilizado numa investigação posterior e nem para compreensão de outro indivíduo.

Outro destaque apresentado por Sartre com relação à psicanálise existencial diz respeito ao fato de que sua investigação está voltada para o futuro⁶⁷, pois a realidade humana se projeta rumo à construção do seu ser no futuro e acaba constituindo uma maneira de ser, projetando para esse porvir futuro.

A investigação da psicanálise existencial, voltada para o futuro, tem como objetivo a descoberta da *escolha* e não de um *estado*. Uma escolha original, que consiste em ser sempre singular, que não é dada por um inconsciente, mas pela ação livre e consciente, sem que haja nessa consciência a existência de um ser habitando no seu interior. Esta psicanálise consiste em elucidar, de forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva que o ser humano faz, anunciando a si mesmo, aquilo que pretende ser. Trata da descrição de como o ser humano escolhe viver de certa maneira e não de outra, de como ele experimentou sua situação existencial e como escolheu seus fins. Entende a escolha de ser que volta para os comportamentos singulares e não a fundamentos universais, como da sexualidade ou a vontade de poder, mas exclusivamente ao ser, à maneira de ser que expressa esses comportamentos.

Nesta perspectiva, Sartre aponta a psicanálise existencial como uma *descrição moral*, por oferecer um sentido ético para os diversos projetos humanos, fato que faz com que se distancie de toda psicologia do interesse e de toda análise de interpretação utilitária da conduta humana, para sim revelar a significação das atitudes humanas; significações que estão para-além de uma concepção egoísta e além de uma concepção altruísta, como também distantes dos comportamentos desinteressados, para

⁶⁷ Contrariamente à psicanálise freudiana, cuja preocupação está centrada no passado, nos traumas de infância, para compreender problemas vigentes.

estabelecer uma significação singular capaz de uma compreensão sobre o ser humano, dentre as inúmeras possíveis.

Assim, as características que definem o projeto de Sartre sobre a condição humana, cingida pelo nada de ser e pela liberdade de escolha, cuja consequência implica no comprometimento com a própria situação existencial quanto à constituição de sentidos e valores, fazem com que na relação com o mundo não deixe de haver uma dimensão ética. Aliás, “a ética configura a base intencional de tudo que ele escreveu” (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p.16). Ou seja, todas as obras de Sartre contornam em algum aspecto a problemática ética.

Para o filósofo francês, cada decisão no presente está desprovida de um fundamento ou de uma eficácia justificável que sustente certa decisão a tomar, seja este o fundamento de um porvir determinado no futuro ou uma causa dada no passado. Há apenas a total liberdade das condutas a serem realizadas. A cada ação tomada pelo ser humano simultaneamente institui-se um valor (ou sentido) e nada pode impedi-lo de fazê-lo, a não ser sua própria liberdade, algo realizado de maneira injustificável, solitária e sem desculpas; cabendo a cada um exclusivamente decidir por si só a maneira de ser e agir.

No pensamento sartreano, o valor consiste na falta (SIMONT, 1998, p. 200) e sempre se revela pela liberdade ativa. Somente pela liberdade os valores são “fundamentados” e nada justifica a escolha desse ou daquele valor (SARTRE, 2002, p.83). Por este aspecto, a liberdade traz simultaneamente a angústia ao ser humano, por ela ser fundamento sem fundamento dos valores, que, por sua vez, são sempre colocados em questão, havendo a possibilidade de inverter suas escalas a partir da própria possibilidade do ser humano. Dessa maneira, ao apresentar a realidade humana como criadora dos valores, constitui, na liberdade de suas ações, uma ética em face à angústia – o que não acontece na moral cotidiana, que exclui a angústia, pois os valores já estão dados, basta conhecê-los e segui-los para ser considerado um indivíduo de boa índole moral. Para Sartre (2002, p.82), existe angústia na ética justamente porque há uma relação original com os valores, ou seja, há apenas a sua criação (livre). Isto torna o ser humano totalmente responsável⁶⁸ tanto pelas suas ações livres como pela própria criação do seu ser.

No existencialismo sartreano, a responsabilidade consiste em nada mais do que a consciência (de) ser o autor incontestável dos acontecimentos de seus atos, pois, uma vez que o Para-si se faz independente da situação, ele deve assumir esse fazer como o único autor, assumindo também as

⁶⁸ Para Sartre a constatação do nada de ser, a liberdade de escolha e angústia de existir como um vir a ser, fazem aparecer a responsabilidade pelo mundo e por si mesmo na maneira de ser e agir.

consequências desses atos. Para Sartre (2002, p.678), a responsabilidade aparece como simples reivindicação lógica das consequências da liberdade em cada situação, “(...) o indivíduo, abandonado e carente da solidariedade de todos os outros, é solidário de todos os outros, escolhe ser homem por toda humanidade. É essa universalidade concreta implicada na conduta singular que manifesta o teor ético absoluto da ação individual” (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 32). Dessa maneira, pela liberdade o homem está *abandonado* no mundo (SARTRE, 2002, p.680). Isso não quer dizer que ele esteja desamparado e passivo no mundo. Pelo contrário, abandonado porque está sozinho e sem ajuda, pois não encontra nele próprios valores *a priori* e nem fora dele algo a que se apegue – não há desculpas. No entanto, ele traça seu caminho totalmente compromissado com o mundo pelo qual se responsabiliza. É responsável até por livrar-se da responsabilidade, diz Sartre (2002, p.680), o que torna o ser humano totalmente comprometido com a escolha que faz, estando consciente dela para mudá-la ou não. Assim, a responsabilidade torna-se parte intrínseca da realidade humana, uma condição própria da constituição da consciência como nada de ser, liberdade de escolha e angústia. Nessa escolha de ser homem por toda humanidade, estão implicados, além da liberdade, simultaneamente, a responsabilidade e o compromisso com os próprios atos, significando que o homem carrega nos ombros o peso do mundo inteiro (SARTRE, 2002, p.678).

Ao definir que o ser humano se constitui pela liberdade, ela somente existe em situação. Da mesma forma, somente há situação no interior da história. Assim, o pensamento sartreano, estando todo voltado para a liberdade de ação, uma ação situada do ser humano sobre si e sobre a constituição do mundo, faz com que toda ação seja impregnada na história.

Nessa perspectiva, a ação humana sempre será histórica porque sempre será possibilitada pela liberdade situada. Isto não significa que o fazer a si mesmo da condição humana seja algo exclusivo da consciência ou algo apenas da história, mas da relação entre consciência (livre) e história (mundo). Nessa relação entre história e consciência há a construção ética na existência. Isto se realiza pelo fato de que todas as ações são opções livres da consciência que acabam por criar valores a cada escolha efetivada, que, por sua vez, consiste numa ação histórica envolvida por compromisso e responsabilidade ética.

A responsabilidade e o compromisso com a escolha livre dos próprios atos implicam no engajamento⁶⁹, que, de modo geral, consiste na tomada de consciência do ser humano quando evidencia sua condição de ser-no-mundo, enquanto ser-em-situação. Precisamente o engajamento compreende toda ação livre para superar o quietismo, a atitude contemplativa, a dimensão idealizadora

⁶⁹ O conceito de engajamento, em Sartre, será desenvolvido na parte II.

e utópica para comprometer-se, assumir a postura de transformação real da situação existencial e histórica. Dito de outra maneira, o ser humano, livre, encontra-se em uma determinada situação existencial e histórica, em que tem que se fazer a todo instante (dando um sentido a sua existência), através de suas escolhas, sendo totalmente comprometido e responsável por elas e por toda a humanidade. E isto significa engajar-se na perspectiva sartreana.

Ser engajado, concepção sartreana, compreende a maneira de lutar contra o *espírito de seriedade*. Este corresponde a uma inversão da ação ética do ser humano, como aquele que deixa de criar os valores e o sentido da própria vida, para ser determinado pela objetividade, para a certeza de que os valores são dados *a priori* e desde sempre constituem o mundo. Para Sartre (2002, p. 763), o *espírito de seriedade* tem essa dupla característica: “(...) considerar os valores como dados transcendentais, independentes da subjetividade humana, e transferir o caráter de ‘desejável’ da estrutura ontológica das coisas para sua simples constituição material”. Neste sentido, segundo Sartre, vivem no espírito de seriedade o materialista e o revolucionário, pois afirmam que se conhecem e se definem a partir do mundo que os oprime e por isso lutam para mudar esse mundo. Assim, tanto os materialistas quanto os revolucionários, ao priorizarem o objeto (mundo) sobre o sujeito, estão se constituindo como sérios. Dessa maneira, o *espírito de seriedade* acontece quando o ser humano deixa de tomar por objeto, ser constituído por ele, ou seja, quando a história, as causas sociais e coletivas determinam o modo de ser e agir do ser humano.

O *espírito de seriedade* também está relacionado ao modo de ser do indivíduo em meio a outros, quando eles estão unidos sem um projeto comum. Sartre cita o exemplo de pessoas que esperam o ônibus na Praça Saint-Germain, frente à igreja; embora estejam unidas, naquele momento, na espera do ônibus, nada há em comum e entre eles: cada indivíduo tem uma maneira própria de ser, uma crença, pertence a uma classe social e, embora diferentes em si, estão juntos na solidão, unificados pelo exterior, pelos quais são simbolizados e simplificados, resultando-se na caracterização como série – uma unidade provida de fora pela *materialidade*. Isto faz com que o *espírito de seriedade* seja uma manifestação da conduta de má-fé. Enquanto a má-fé figura-se como a ameaça da consciência em constituir uma identidade fechada, algo interno, o espírito de seriedade compreende a realização objetiva de se determinar pela realidade do mundo, algo externo.

Outra característica que marca a conduta ética no pensamento sartreano diz respeito à busca do ser humano pela vida autêntica. Embora Sartre não tenha desenvolvido amplamente o conceito de autenticidade, por toda a sua obra há, direta ou indiretamente, uma noção clara e subjacente sobre esse tema (COX, 2002, p.171). Ou seja, a condição de existência na liberdade, na responsabilidade, no

engajamento, na construção do ser e na maneira de agir no mundo, sem cair na má-fé ou no espírito de seriedade, compõe a dimensão da autenticidade na constituição do ser humano. Assim, autenticidade consiste na existência da condição humana livre de uma substancialidade, seja ela a perspectiva do *ser é* ou do *nada* como algo que *é*, mas um contínuo projetar desse nada rumo ao vir a ser inacabado e incompleto que nunca se fechará, enquanto existente, em uma identidade. Esse agir na liberdade de escolha, pressupondo o fazer, concretiza-se em atos, em uma realização sem desculpas e sem remorsos, assumindo totalmente as consequências desses atos; estando comprometido e engajado com a própria situação existencial e histórica, decidindo se deve transformá-la ou não.

Nessa perspectiva, ainda que Sartre não tenha escrito um tratado específico sobre ética, seu pensamento pode ser descrito dentro de uma abordagem ética, pois a ética, como uma reflexão filosófica sobre a maneira de ser e agir, pode ser pautada na liberdade de escolha e na responsabilidade, conceitos-chave na filosofia sartreana, que são realizados diante de situações problemáticas. Isto significa que ser ético trata da construção livre e responsável da maneira de ser e agir diante dos dilemas das próprias situações existenciais, em uma busca incansável de criação de valores frente aos conflitos e conjuntos de regras estabelecidas. Dessa forma emerge uma ética sartreana, ancorada na liberdade de escolha, que cria os próprios valores; uma ética, segundo Sartre, que se assemelha à criação de uma obra de arte⁷⁰. Na arte não existem valores estéticos *a priori*, eles aparecem depois, na coerência do quadro, na relação entre vontade de criação e resultado (SARTRE, 1970, pp.256-257). A semelhança entre elas se realiza especificamente porque ambas têm a criação e a invenção, não havendo nada de predeterminado antes da liberdade.

A possibilidade dessa ética sartreana sugere pensar na expressão livre de criar, de inventar uma maneira de ser e agir, que responda pelo ser humano na sua singularidade; é uma maneira de ser-no-mundo que não se perca em egoísmo e tampouco se dissipe em altruísmo, mas que assuma a responsabilidade e o compromisso frente à humanidade (SARTRE, 2002, p.763). Abandonado e sem desculpas, o ser humano trilha seu caminho, na possibilidade de criação de seu ser e de seu agir realizado de maneira livre frente ao mundo, caracterizando um modo próprio, singular, de existir. A descrição da responsabilidade, n'*O Ser e o Nada*, figura também como ponto relevante para se pensar uma ética sartreana. Denota-se que ser ético em Sartre consiste em ser livre e responsável; implicando engajamento frente à constituição do ser e da ação no mundo.

Resumindo, a perspectiva ética sartreana resulta na criação livre dos valores, pelos quais se deve responsabilizar. Para Sartre (1970, p. 266): “Além de que dizer que inventamos os valores não significa

⁷⁰ Não há, em Sartre, uma ética estética; simplesmente trata-se de uma analogia (1970, pp. 256-257).

senão isto: a vida não tem sentido *a priori*”. A princípio a vida não é nada, cabe a cada um dar-lhe um sentido; e o valor consiste no sentido escolhido. Assim, a marca dessa ética está cingida pelo abandono (nada *a priori*), ou seja, é uma ética que não está ancorada em nenhum valor dado ou determinado, mas sim criada a partir da singularidade do ser, *reapresentando* a liberdade frente a cada situação existencial e histórica. Nada justifica *a priori* ou *a posteriori* um ato – o ser humano está abandonado, condenado à liberdade de escolher seus próprios atos atribuindo a eles simultaneamente a escolha dos valores. Também a escolha de um ato não fundamenta a escolha de outro; após um ato escolhido, este não pode ser fundamento para um outro, o ser está permeado novamente no *nada*; começa-se uma nova escolha (liberdade) de um novo ato (novo valor) e com responsabilidade. Isto faz com que o valor, na descrição de uma ética sartreana, não seja nem *a priori* nem *a posteriori*, mas *extemporaneus* (extemporâneo), uma expressão latina originária de *extemperolais*, que significa algo que não é mediado nem que foi preparado, mas algo improvisado, repentino, livre. Assim, o valor como extemporâneo sinaliza que não é fundamentado por um tempo anterior (*a priori*) e nem posterior (*a posteriori*), mas totalmente criado, improvisado na simultaneidade do ato de escolher: “Escolher isso ou aquilo é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos” (SARTRE, 1970, p.219). Ou seja, o valor constitui cada ato do ser humano na tensão entre projeto rumo à construção do ser (futuro) e uma existência composta de certa estrutura social constituída historicamente (passado); tendo que superar a todo momento a situação (presente) e escolher livremente o sentido desse valor. Nada justifica essa criação, nem o determinismo psíquico e nem a necessidade histórica, somente a liberdade da condição humana, que se caracteriza como *ser-para-situação*, que tende a criar valores para constituição de um “ser-para-mudar-o-mundo” (GALLO, 2005, p.64).

II. *As Moscas: O teatro de situações*

Paralelamente à publicação de *O Ser e o Nada*, estreia a peça *As Moscas*, precisamente no dia 2 de junho de 1943, no Théâtre de La Cité, em Paris, marcando o início da trajetória profissional de Sartre como dramaturgo. A peça começou a ser escrita em 1941, após a saída do cativo nazista, período que marca o ingresso de Sartre na Resistência à Ocupação Alemã na França. *As moscas* traz à tona a problemática filosófica, a preocupação histórica, a dimensão política, propósitos éticos e contornos estéticos expressados no drama da tragédia da liberdade, que o teatro sartreano encena de maneira peculiar. A peça reporta ao mito de Orestes, lenda grega que inspirou escritos dos mais expressivos trágicos de Atenas do século V a.C., tais como Eurípedes, Sófocles e Ésquilo, tendo este último escrito a trilogia *Oréstia*.

A história passa-se em Argos. Enquanto o rei Agamêmnon lutava na guerra de Troia, sua mulher Clitemnestra tornou-se amante de Egisto. Ao voltar da guerra, Agamêmnon foi assassinado pela esposa e seu amante. Dos filhos de Agamêmnon e Clitemnestra, Electra foi mantida em cativeiro e Orestes escapou da morte ficando exilado, voltando quinze anos depois para vingar o assassinato de seu pai. O enredo da peça começa especificamente quando Orestes, na companhia de seu preceptor (Pedagogo), volta do exílio. Ao retornar, vê a cidade tomada por moscas, enviadas pelos deuses para castigar os argivos, como sinal do sentimento de culpa pela morte do rei. A finalidade era fazer com que os argivos assumissem o remorso e o arrependimento como religião oficial. Apenas Electra resiste a essa imposição e, ao reencontrar o irmão, depois de quinze anos, ambos não mediram esforços para libertar os argivos de Egisto e Clitemnestra. Entretanto, apenas Orestes leva às últimas consequências a liberdade e liberta Argos, matando Egisto e Clitemnestra. Quando a cidade pensa que terá um novo rei – Orestes – ele abandona Argos, levando consigo a multidão de moscas. Sartre, ao encenar essa peça, traz no enredo uma analogia da problematização da situação que ele está confrontando no momento: a França ocupada pelos nazistas, durante a Segunda Guerra Mundial. Assim, *As moscas* é a encenação da dimensão concreta da liberdade em ação. A resistência, a luta para manter livres as ações humanas frente ao governo francês que apoiou a ocupação nazista de 1940 a 1944. A peça foi um *apelo* à liberdade e foi de suma importância para a maioria dos jovens estudantes (LIUDVIK, 2005 p. xx), na época de sua estreia.

Ato 1: Escrita e engajamento: pensamento filosófico e ficção literária

Jean-Paul Sartre fez uso de diversos gêneros da escrita. Entre eles destacam-se o pensamento filosófico e a ficção literária, duas maneiras diferentes de elucidar a dimensão da condição humana imersa na situação existencial. Mesmo sendo gêneros diferentes, a reflexão filosófica e a experiência literária são construções de um escritor mergulhado na própria realidade existencial e histórica de seu tempo. E é frente às questões que contornam a existência e a história que Sartre escreve suas obras e, de *alguma* maneira elas se atraem e se relacionam para *descrever* e *narrar* a compreensão humana e sua relação com o mundo.

Quanto à filosofia sartreana, no foco da investigação ontológica, como destacado anteriormente, ela não se propõe simplesmente a *explicar* a realidade humana, mas se empenha a uma *descrição* da condição humana na sua relação situada e existencial com o mundo, fato que não deixa de ter também uma relação com história. O mesmo acontece com a literatura, que, mesmo no campo da representação imaginária, mantém como pano de fundo os dramas e os dilemas reais da condição humana, vivenciados dentro de um contexto histórico. Isto significa que, ao pensar o projeto sartreano de compreender o ser humano, há entre filosofia e experiência literária uma espécie de “*vizinhança comunicante, e é responsável pela diferença e adequação recíproca dos dois modos da dualidade expressiva*” (LEOPOLDO e SILVA, 2004, p.12)⁷¹. E o contrário, dizer que a descrição filosófica e a ficção literária se referem a coisas completamente diferentes, seria um absurdo (LEOPOLDO e SILVA, 2004, p.12). Trata-se de um pensamento estruturado dentro de uma descrição fenomenológica (filosofia) e um pensamento que retrata as vivências narradas historicamente (literatura).

Essa relação de *vizinhança comunicante* entre filosofia e ficção não é dada pelo exterior, nem de forma acidental, mas é uma relação de inerência (SOUZA, 2008, p.60), uma *passagem interna* entre filosofia e literatura, sem que haja anulação das diferenças entre elas (LEOPOLDO e SILVA, 2004, p.13). Assim, a literatura não se apresenta com a função de ser cópia da filosofia ou uma exposição acessível das ideias filosóficas, mas uma maneira de retratar as possibilidades concretas da realidade humana, na sua particularidade, frente à contingência existencial e histórica. É uma relação marcada pela passagem interna entre metafísica (filosofia) e história (literatura), em que há a manutenção ao mesmo tempo do aspecto concreto do universal (metafísica) e a presença do universal no particular

⁷¹ “Com isso, queremos dizer que a expressão filosófica e a expressão literária são ambas necessárias em Sartre porque, meio delas, o autor *diz e não diz* as mesmas coisas” (LEOPOLDO e SILVA, 2004, p.12).

(história): “(...) o abstrato e o concreto se interligam pela passagem interna entre a concretude do universal e a irreduzibilidade absoluta do particular” (LEOPOLDO e SILVA, 2004, p.18).

Não há, portanto, separação entre metafísica e história na filosofia sartreana e conseqüentemente não se pode considerar uma sem a outra⁷², pois para Sartre, como afirmado anteriormente, a metafísica não é uma discussão abstrata e vazia que escapa à experiência e visa à compreensão do universal abstrato, mas sim um esforço vivo que se ocupa com a singularidade da condição humana, com o particular, o concreto e o universal. É um esforço para “superar a obscuridade e a opacidade com que ela a princípio nos aparece, para que possamos então encontrar o absoluto, o universal e o transcendente nas imbricações concretas que fazem do homem uma questão para si mesmo” (LEOPOLDO e SILVA, 2003, pp.61-62).

Essa concepção de metafísica marca a fenomenologia ontológica sartreana como uma descrição concreta da realidade humana e a literatura, com a mesma função, torna-se também o lugar de compreensão da condição humana, um campo de experiência, de possibilidades, de criações e de desvendamentos, enquanto particularidade histórica. Dito de outra maneira, quando a filosofia sartreana descreve o universal, ele já está no plano do concreto, para situações gerais da condição humana, o que é apresentado n’*O Ser e o Nada*. Precisamente, a “(...) filosofia descreve o que aparece, isto é, o que realmente se mostra próximo no que aparece, ela se interessa por situações reais, aí mergulha para chegar ao nível da profundidade em que acontece o drama da existência” (BLANCHOT, 1997, p.189). Tal perspectiva aproxima a filosofia⁷³ da literatura, esta que ao narrar as vivências individuais, através da ficção, alcança a existência concreta e singular, quando “insere o drama existencial particular na estrutura universal do ser da consciência” (LEOPOLDO e SILVA, 2004, p.13). Isto significa que a literatura em Sartre tem como papel retratar, descrever o ser humano, enquanto individualidade histórica, precisamente um *singular universal*; é uma descrição sobre a condição humana que expõe na criação a tensão entre particularidade dos fatos da vida e as estruturas universais que contornam a existência humana e nela se manifestam. Assim, a literatura tem como característica “(...) dramatizar a condição metafísica da existência, mostrando como o homem constrói o Homem nos embates incertos e cruéis que fazem nascer a singularidade individual diante da história” (LEOPOLDO e SILVA, 2003, p.68). Ou seja, a filosofia e a literatura, cada uma a sua maneira, mantendo suas diferenças, se aproximam numa relação estreita tendo como foco a descrição ou a narração da condição concreta da

⁷² A metafísica implica a análise da concretude humana, de sua vivência e de sua ação: e é esse imbricamento entre metafísica e a história que Sartre denomina universal concreto, já que não existe um universal abstrato (SOUZA, 2008, p.71).

⁷³ “Não é possível, por isso, continuar com aquela distinção rígida e clara entre filosofia e ficção; elas se misturam, se encontram juntas, a filosofia também se torna imaginação.” (SOUZA, 2008, p.60).

realidade humana. “É esse o talento de Sartre, o que melhor mostra nele a perfeita correspondência entre o teórico e o romancista” (BLANCHOT, 1997, p.197).

Assim, a experiência literária tem como tarefa em Sartre (1989, p.164) “(...) criar uma literatura capaz de reunir e reconciliar o absoluto metafísico e a relatividade do fato histórico, e que designarei, à falta de outro nome, como literatura das grandes circunstâncias”. Contudo, essa especificidade da literatura não deixa de ser uma representação *imaginária* da realidade. O imaginário⁷⁴, no pensamento filosófico sartreano, representa o real pelo processo de nadificação, de negação, realizado pela condição da liberdade. No sentido de que a consciência de imagem parte do real, nega-o, num recuo em relação ao mundo, às coisas, para construir o irreal, mas não deixando de ter com pano de fundo o real negado, pois, para Sartre (1996, p. 244), “(...) o imaginário representa a cada instante o sentido implícito do real”. Essa nadificação, esse recuo em relação ao mundo, faz a consciência se inserir cada vez mais nele, porque a imagem parte do real, que, por sua vez, sustenta a criação do irreal (SOUZA, 2008, p.102). Entende-se que o imaginário em Sartre atua como um recuo, uma negação do real, como também atua como inserção no real, o que caracteriza a imaginação (através da negação e inserção) como criação⁷⁵. Isto faz da imaginação não ser nem abstração nem alienação da realidade, mas uma imersão no real, na própria situação, o que é possível pela própria estrutura da consciência, que através da transcendência se afasta do mundo, pela negação (pela nadificação), mas exige necessariamente a imanência do ser-no-mundo, pois ela se caracteriza como “consciência de alguma coisa”.

Nesse aspecto, o imaginário, para Sartre, não sendo abstração e nem alienação, é um modo de compreensão situada na realidade humana do mundo. E a literatura, como obra imaginária, tem como função a passagem do imaginário para uma atitude concreta na existência, dentro de um determinado contexto histórico. Em outras palavras, a prática literária para Sartre consiste numa ação na história, proporcionada por uma existência situada e comprometida com as questões de seu tempo e as consequências dessa ação. Assim, o papel da literatura sartreana é fazer com que “provoque mais do que a fruição imaginária: é preciso que ela leve à consciência efetiva da liberdade na história” (LEOPOLDO e SILVA, 2004, p.20).

Desse modo, ganha destaque importante na literatura sartreana o tema. Ele se refere sempre à realidade humana inserida numa determinada situação histórica, descrevendo a condição ontológica do

⁷⁴Tema desenvolvido na obra *O Imaginário*, uma investigação fenomenológica da imagem, definida como criação da consciência pelo processo de nadificação e pelo projetar da liberdade. Isto faz com que a consciência imaginante seja uma condição básica para compor o mundo como mundo. Perspectiva que reforça a afirmação da imagem não como uma coisa, mas uma relação específica entre a consciência e o objeto, fazendo do imaginário a possibilidade de criar livremente. Para um estudo mais aprofundado sobre essa temática, conferir SARTRE, 1996.

⁷⁵“O irreal é produzido fora do mundo por uma consciência que permanece no mundo” (SARTRE, 1996, p.243).

ser humano quanto a sua capacidade livre de escolher e agir, fato que resulta em um momento simultâneo de criação do mundo e do humano. Nas palavras de Sartre (1989, p.176): “a *práxis* como ação na história, isto é, como síntese entre a relatividade histórica e o absoluto moral e metafísico, com esse mundo hostil e amigável, terrível e irrisório que ela nos revela: eis o nosso tema”. Ou seja, o tema, na experiência literária sartreana, retrata os grandes desafios, as crises, as limitações das ações, a condição dramática da realidade humana em uma época determinada. E esse tema, *práxis* como ação na história, se condensa na liberdade, na relação da condição humana com o mundo, com a existência, com a própria situação. “Assim, quer seja ensaísta, panfletário, satirista ou romancista, quer fale somente das paixões individuais ou se lance contra o regime social, o escritor, homem livre que se dirige a homens livres, tem apenas o único tema: a liberdade” (SARTRE, 1989, p.52).

Essa perspectiva literária proposta por Sartre marcará a concepção denominada por ele de literatura engajada⁷⁶. Numa visão ampla, o engajamento é definido como uma atitude de interrogação social, ou política, que seria um reducionismo muito grande, principalmente quando pensado na maneira como Sartre concebeu essa perspectiva nas suas obras. Para ele, o engajamento consiste numa maneira de ser e de atuar em direção à condição humana e sua relação com o mundo, para constituir sentidos. Assim, o engajamento funciona como uma compreensão de si mesmo no mundo, numa atitude de liberdade, de responsabilidade pelas escolhas e se conscientizando que cada ato resulta numa imersão no mundo e um comprometimento com ele.

O engajamento não é algo inventado por Sartre, mas com ele o engajamento ganhará contornos específicos, fazendo parte da constituição do intelectual e escritor que, ao escrever, assume uma escolha, uma posição no mundo pela qual se responsabiliza (CABESTAN & TOMES, 2001, pp.19-20). Precisamente o conceito de engajamento não significa simplesmente um conceito político, que clama pelos deveres sociais do escritor; trata-se de um conceito filosófico, designando os poderes metafísicos da linguagem, referindo-se às mais diversas questões (SOUZA, 2008, p.140). Assim, ao falar do engajamento, Sartre não quer requisitar os escritores a uma condição estritamente política⁷⁷, mas lembrá-los: “que cada ato de nomeação ‘integra-se no espírito objetivo’; que, com isso, ele dá à palavra ou à coisa uma ‘dimensão nova’; que cada palavra pronunciada contribui para ‘desvelar’ o mundo e que o desvendar será sempre, e desde já, ‘mudá-lo’...” (LÉVY, 2001, pp.. 73-74). Ou seja, engajado, para Sartre, “quer dizer, primeiramente: consciente do poder da palavra” (LÉVY, 2001, p.73). Deste modo, o engajamento corresponde ao fato de que escrever consiste em colocar palavras nas coisas, isso

⁷⁶ “A virada para o engajamento aparece nele desde o final mesmo dos anos 30: em 1939, a novela *A infância de um chefe*, propõe uma visão satírica do percurso intelectual de um jovem membro da Ação Francesa”(DENIS,2002,p.274).

⁷⁷ “É em nome da própria opção de escrever que se deve exigir o engajamento dos escritores” (SARTRE, 1989, p.33).

feito, consiste em dar-lhe existência, sentido, com o intuito de negar algo ou transformá-lo ou ainda criar o novo. Na descrição de Sartre (1989, p. 20), “O escritor ‘engajado’ sabe que a palavra é ação, sabe que desvendar é mudar e que não se pode desvendar senão tencionando mudar”. Essa afirmação demonstra a grande confiança que Sartre atribui às palavras, pois para ele dizer as coisas é querer mudá-las; falar ou escrever, é agir sobre o mundo (DENIS, 2002, p.70).

De certa forma, toda obra literária compõe um grau de engajamento, pois traz uma visão de mundo, uma forma e um sentido ao real (DENIS, 2002, p.10). Porém, a literatura engajada antes de tudo se caracteriza por ser historicamente situada e tem em Sartre a sua expressão maior (DENIS, 2002, p.21), tanto que descreve conceitualmente essa definição na obra *Que é literatura?* Ou seja, Sartre tem como proposta mostrar, pela descrição do que é a literatura, o modo próprio ser engajado, tanto a obra, como o escritor e também o leitor.

A temática principal do engajamento, na literatura, está centrada nas relações entre a experiência literária e os desafios, obstáculos da constituição social, na função que se atribui à literatura e o que ela se propõe a descrever. O fato de que “*Engajar-se* significa também *tomar uma direção*” (DENIS, 2002, p.32) compreende a prática de uma ação que se realiza a partir de uma escolha consciente. Nesse aspecto, no pensamento sartreano, o sentido de engajamento se caracteriza por três componentes, *colocar em penhor, fazer uma escolha, estabelecer uma ação* (DENIS, 2002, p.32). Todos se voltam para a insistência sobre a condição humana e sua relação com o mundo, conseqüentemente com a própria situação existencial inserida numa determinada época histórica. No caso específico de Sartre, a efervescência do intelectual engajado ganha consistência na época da libertação (*libération*)⁷⁸ e o acompanha até o fim de sua existência, nos debates e desafios que surgem.

Desse modo, o engajamento procede de uma tomada de consciência que o escritor tem de sua história, situada num determinado tempo e constituída por uma determinada significação, em que se projeta para mudar, transformar a situação: “para que a literatura seja um autêntico empreendimento de mudança do real, é preciso que o escritor aceite escrever para o presente e queira ‘em nada faltar com o (seu) tempo’” (DENIS, 2002, p.39). Isto faz com que o escritor escreva para o seu tempo presente, em uma atitude de comprometimento com ele, para as exigências que emanam da situação presente e não para a posterioridade. Trata-se da presença total do escritor na escritura naquilo que se lança a descrever.

A concepção de escritor engajado, que marcou a carreira filosófica de Sartre, aparece também com grande evidência nos romances, na dramaturgia, nos ensaios críticos e nos panfletos. “Cada um

⁷⁸ *Libération*, o nome que tomou a luta de libertação na França, contra os alemães na Segunda Guerra Mundial (DENIS, 2002, p.36).

deles constitui uma faceta da sua produção, uma maneira distinta e particular de colocar o (ou os) mesmo problema, tratando-o segundo aproximações diferentes que, em definitivo procuram se completar uma com a outra” (DENIS, 2002, p.82). No entanto, todos se relacionavam e se comunicavam pelos aspectos fundamentais que compõem o engajamento sartreano: a importância dada à dimensão singular do ser humano e à possibilidade de escolher livremente, como também a inserção numa época histórica, em uma atitude de comprometimento como ela.

Outra característica que marca o engajamento sartreano consiste no fato que ele é *desvendamento*; ou seja, o escritor desvenda a concretude da realidade humana, a própria condição humana (mesmo usando o aparato do imaginário, do irreal), apresentando-a numa situação existencial e histórica pela qual age livremente de maneira concreta e responsável. “O escritor decidiu desvendar o mundo e especialmente o homem para os outros homens, a fim de que assumam em face do objeto, assim posto nu, a sua inteira responsabilidade” (SARTRE, 1989, p.21). O desvendamento da situação humana proporciona também a transformação dessa situação. Assim, “desvendar uma situação é também construí-la” (MOUTINHO, 2008, p.14).

Dessa maneira, o engajamento em Sartre somente é compreendido dentro de uma existência concreta e histórica em que o ser humano está situado. Ele diz respeito ao desvendamento do escritor inserido numa situação, pela qual faz uso da linguagem-signo, encontrando na *prosa* a melhor maneira para retratar a condição humana, enquanto ser livre, angustiado diante da contingência e responsável pelos seus atos, dentro de uma particularidade histórica.

Para Sartre, a palavra na prosa é um signo e não como na poesia, uma coisa⁷⁹. As palavras, na prosa, não são apresentadas como objeto, mas como *instrumentos* que designam os objetos⁸⁰. Assim, o prosador (escritor), quando escolhe suas palavras se faz engajado, porque, no referencial sartreano, o escritor escolhe as palavras para significar uma situação, possibilitando a sua transformação. Isto acontece devido ao fato de o escritor se perceber no mundo, trazendo uma visão própria sobre ele (mundo), desvendando-o e constituindo significados. Essa dimensão significativa da prosa a faz ser engajada e a “aproxima da filosofia” (SOUZA, 2008, p.74). No entanto, a prosa literária não é definida como um exemplo simplificador de teses filosóficas. Como afirmado anteriormente, elas são distintas e exercem estilos e funções diferentes para compreender da realidade humana. “A literatura é, então, obra da imaginação. Se por um lado ela se distingue das outras artes por ser significativa –

⁷⁹ Não é possível em poucas palavras descrever as diferenças entre poesia e prosa, apresentadas por Sartre em *Que é Literatura?* Para um estudo mais detalhado dessa distinção ver SOUZA, 2008, pp. 23-76.

⁸⁰ Essa concepção de linguagem adotada por Sartre como uma função instrumental não é passiva de críticas por comentadores. Essa investigação não tem como objetivo desenvolver a noção sartreana da linguagem e nem entrar nas discussões das críticas feitas a ela. Para uma maior compreensão desse tema ver DENIS, 2002, pp.71-72.

aproximando-se, assim da filosofia – por outro ela se distingue da filosofia por ser obra imaginária – o que a reaproxima das outras artes” (SOUZA, 2008, p.81).

Nesta perspectiva, a prosa literária, para Sartre, tem uma dimensão ambígua, pois ela não é para ele totalmente arte, pelo fato utilizar a palavras como signo (significação) e, conseqüentemente, não é filosofia porque não é conceitual, pois está no campo do imaginário, do irreal. Assim, “a prosa literária é significação e beleza. Ela se dá na tensão entre esses dois pólos, entre o real e o irreal, entre o ser e o nada” (SOUZA, 2008, p.74). Com isso, ambigüidade e tensão marcam de forma relevante a prosa literária em Sartre, em um movimento (*passagem interna*) entre arte e filosofia, entre beleza, criação de sentido e o engajamento, criação de significação (SOUZA, 2008, p.74).

Desse modo, a construção literária em Sartre, ao retratar a compreensão ambígua da realidade humana, no viés da negação (real) e da criação fictícia (irreal), resulta em uma aproximação crítica da condição humana. Isto a caracteriza como literatura engajada, um “espelho crítico, que reflete o mundo real, mas de modo a que o leitor seja remetido não às determinações que comumente o alienam, mas à liberdade necessária para julgar a si mesmo e ao mundo, recompondo-os num esforço estético de compreensão” (LEOPOLDO e SILVA, 2003, p.68).

Nesse aspecto, apresentam-se algumas críticas⁸¹ direcionadas à concepção de literatura engajada de Sartre, que dizem respeito ao fato de ele negligenciar a dimensão estética do empreendimento literário. Essas críticas não procedem, pois todo esforço de Sartre está em desenvolver uma dimensão ética na literatura que não abandona a perspectiva estética⁸². “Já que os críticos me condenam em nome da literatura (...), a melhor resposta que lhe posso dar é examinar a arte de escrever, sem preconceitos” (SARTRE, 1989, p.7). O que Sartre denuncia é o purismo estético, presente de maneira intensa na arte literária, pois a literatura engajada sartreana não comporta exclusivamente uma *intenção propriamente estética*, em si mesma, mas uma dupla necessidade com um *projeto ético* que a subentende e a justifica: “Descobrir no coração da intenção estética um imperativo ético” (DENIS, 2002, pp.34-5). Isto significa que o engajamento não anula a dimensão estética da obra literária, pois nela há também beleza e estilo. Alias, “o estilo é, pois, que determina o valor da prosa, e por isso deve ter um papel grande na preocupação do prosador: este deve pensar no estilo, na maneira como escreverá de modo a dar o objeto da forma mais real possível” (SOUZA, 2008, p.57). Isto faz com que a literatura engajada se constitua na tensão entre ser simultaneamente objeto estético e força atuante de transformação social. “O sentido do engajamento é precisamente o de inscrever o fato literário no mundo e na sociedade e de

⁸¹ Para uma compreensão mais detalhada sobre as críticas ao engajamento sartreano ver DENIS, 2002, p.278.

⁸² “(...) se a literatura engajada visa a uma certa transparência, não se pode simplesmente lê-la como conteúdo: não se pode deixar de fazer aqui também uma análise de tipo estética ou formal” (DENIS, 2002, p.101). “A variedade de gêneros praticados por Sartre torna a sua estética do engajamento múltipla” (DENIS, 2002, p.277).

fazê-lo participar da história imediata” (DENIS, 2002, p.303). Assim, ética e estética compõem a literatura engajada sartreana, e ambas estão ligadas e requerem a liberdade do autor e do leitor.

Para Sartre, a escritura engajada consiste no desvendamento do escritor mergulhado em uma determinada situação existencial e histórica, que retrata uma postura ética que possibilita uma visão de ser humano, de mundo e a relação entre eles. Escrever, assim, supõe um ato público que implica responsabilidade: o engajamento impede o indivíduo de se manter passivo com relação ao mundo, e lança-o para um envolvimento, um comprometimento com ele⁸³. Dessa maneira, o escritor escreve a um leitor também situado, que se vê refletido nela em uma atitude crítica pela qual assume ou transforma a imagem desvendada pelo escritor. Isto faz da escrita, enquanto ato de escrever do escritor, um momento incompleto da produção da obra “é necessário, para que a obra exista, que haja leitura, que haja o desvendamento da obra por um leitor” (SOUZA, 2008, p.116). Assim a leitura também não corresponde a uma passividade do leitor, pelo contrário, a leitura resulta na interferência no objeto criado pelo escritor na obra, fazendo com o leitor também desvende e crie o objeto, tornando o leitor engajado. O escritor, mesmo que tenha o interesse que sua obra seja compreendida, não determina o leitor para aquilo que ele deva sentir ou compreender, mas o oposto, o leitor traça seu próprio caminho para também desvendar e criar um sentido próprio para a obra. Assim, não há imparcialidade nem na escrita nem na leitura, pois a obra literária visa sempre a um exercício de liberdade, do escritor que escreve e do leitor que a lê. No entanto, essa liberdade, proposta por Sartre, não é inalienável. Pelo contrário, é comprometida, no sentido de sempre haver a possibilidade de escolha: “por mais fechado que pareça o horizonte e por mais reduzida que seja a margem de manobra do indivíduo, este possui sempre a faculdade de fazer uma escolha livre, de aceitar ou de recusar a situação em que é colocado” (DENIS, 2002, p.268).

A obra literária, em Sartre, não é um meio de *expressão* da liberdade, mas um *apelo* à liberdade, que se inicia com o escritor na escolha do que escrever e provoca o leitor, ao lê-la. Desse encontro de liberdades surge o sentido da obra. No entanto, muitos sentidos podem aparecer, mas sempre a única referência será a liberdade. Assim, a obra literária supõe a transitividade das consciências que não significa apenas comunicação de ideias, mas num exercício de liberdade, do escritor e do leitor. Nas palavras de Sartre (1989, p. 46), “Assim a minha liberdade, ao se manifestar, desvenda a liberdade do outro”. Ou seja, o escritor cria uma significação sobre o mundo e sobre a condição humana, não para condicionar no outro a sua cosmovisão situada e singular, mas para que o leitor exerça a sua liberdade. Esse encontro resulta numa ação de compreensão da realidade humana: “É nesse sentido que o ato

⁸³ “(...) é nossa tarefa de escritor de fazer entrever os valores de eternidade que estão implicados nos debates sociais e políticos” (SARTRE, 1948, p.15).

literário – escrever e ler – eleva-se acima das condições não porque liberta, mas porque evoca no outro a liberdade que ele exerce ao visar a obra na gratuidade que lhe é própria” (LEOPOLDO e SILVA, 2004, p.20).

Dessa maneira, não se pode considerar o imaginário em Sartre como refúgio ou abstração ou alienação da realidade, mas como campo onde podem surgir críticas, transformações e criações da realidade. A expressão literária em Sartre provoca o encontro das liberdades, o sentido para a condição humana e para o mundo, onde aparece também a responsabilidade: “(...) – se o homem constrói esse mundo livremente, então ele é responsável pelo mundo que cria” (SOUZA, 2008, p.135).

Nessa perspectiva, a responsabilidade tem o mesmo peso e importância que a liberdade na concepção de sartreana da obra literária. Ou seja, o escritor e leitor criam, desvendam livremente um sentido para a obra, fato que os torna responsáveis pelo que foi criado ou desvendado. O escritor não age, não condiciona o leitor, que age livremente sem ser movido pelo escritor, “ambos agem a partir do encontro de liberdades que se expressa na produção reflexiva de significações” (LEOPOLDO e SILVA, 2006. p.73)⁸⁴. Da mesma forma, a liberdade e a responsabilidade levam em consideração a dimensão histórica e situada tanto do escritor como do leitor; e ambos estão inseridos nas questões de seu tempo.

⁸⁴ Nesse sentido, a concepção de literatura engajada não pode ser uma doutrinação como destaca DENIS, 2002, p.287. O que seria contrário a proposta de Sartre, porque a obra literária digira ao exercício da liberdade do leitor, para compor o objeto estético da obra. “Doutrinar seria tornar o leitor passivo, seria afetá-lo, transtorná-lo pelo propósito deliberado de inculcar-lhe ideias e provocar-lhe emoções previsíveis e governáveis” (MOUTINHO, 2008, p.11).

Ato 2. *Mise-en-scène*: o teatro de situações

Considerada a primeira peça teatral profissional de Sartre, *As moscas* faz parte do conjunto da dramaturgia sartreana designada por um gênero específico denominado pelo próprio autor como *teatro de situações*; um gênero que escapa “às formas tradicionais do drama burguês, da tragédia, da comédia ou da sátira” (JEANSON, 1987, p. 11). É um gênero que marca a vocação dramática e autêntica de Sartre como um modo de expressão que retrata um pensamento próprio e com linguagens específicas, e isto torna o palco o lugar propício para a concretização de seu pensamento e o espaço para divulgação do engajamento (DENIS, 2002, p.277).

Isto não significa que a função do *teatro de situações* seja a mera reprodução de exposições de peças filosóficas ou uma simplificação ou uma maneira mais fácil de demonstração de teses filosóficas, mas sim que existe uma *relação* próxima entre filosofia e teatro. A peça teatral, como o texto filosófico, tal como o romance literário, traz uma coesão interna, fazendo com que as duas obras se relacionem, apontando para diversas possibilidades de apresentação do pensamento existencialista sartreano, um pensamento que nunca deixa de fazer a relação entre a expressão ficcional (literatura) e a reflexão teórica (filosofia), independente do gênero da escrita. Na especificidade do teatro, Sartre afirma que este não se trata de um gênero literário, mas “trata-se, mais exatamente, de um gênero fronteiro entre literatura e não-literatura” (LÉVY, 2001, p. 75). No entanto, a mesma relação que acontece entre a obra filosófica e a experiência literária, acontece com a peça teatral. Essa relação, tal como a existente entre filosofia e literatura, corresponde também a uma “vizinhança comunicante”, mantendo conseqüentemente uma “passagem interna” entre elas sem perder o foco principal do pensamento sartreano: a existência livre da condição humana na sua radical contingência e comprometida com o mundo. Trata-se da descrição ontológica do ser humano e da descrição de como concretamente ele vive, ou seja, traz as estruturas descritas fenomenologicamente com o nível das vivências narradas historicamente, como comentado anteriormente. Isto significa que há, em Sartre, entre a descrição filosófica e a peça teatral, certa coincidência que resulta na relação entre descrição ontológica e vivência concreta, situações gerais e particularidade histórica. Essa vivência concreta fica mais evidente no teatro, porque nele ela ganha uma condição extremamente radical. Enquanto a literatura consiste de certa forma na ausência – uma separação entre o autor e os leitores, e também dos leitores entre si, no teatro essa ausência e separação não aparecem, pelo fato da “presença física dos espectadores, calor comunicativo dessa presença, reunião dos habituais leitores numa multidão

compacta e real, que recebe a mensagem, não só no calor dessa comunhão, mas sem demora” (LÉVY, 2001, p. 75)⁸⁵.

Outra aproximação entre filosofia e teatro diz respeito à escolha de Sartre pelo gênero teatral. A dramaturgia sartreana compõe o discurso teatral do drama, cuja etimologia grega significa *ação*, e o ser humano, na concepção filosófica de *O Ser e o Nada*, se define exclusivamente pela ação, por fazer-se ser. O próprio Sartre afirma que a filosofia consiste em ser dramática e não mais contemplação das substâncias, nem revelação de leis subjacentes a uma sucessão de fenômenos. A filosofia se ocupa com o ser humano – “que é ao mesmo tempo um agente e um ator, que cria e representa seu drama enquanto vive as contradições de sua situação, até que se fragmente sua individualidade, ou seus conflitos se resolvam” (MESZÁROS, 1991, p. 54). Para Sartre, o teatro compreende o veículo mais apropriado para mostrar o ser humano em ação; e é para esse ser humano em ação que a filosofia deve se voltar. Assim, “o teatro é filosófico e a filosofia, dramática” (MESZÁROS, 1991, p. 54). A diferença se apresenta quanto à forma da linguagem a ser expressa por elas: enquanto a filosofia traz como linguagem própria o conceito, o teatro por sua vez aborda a linguagem do mito. Note-se que o teatro para Sartre consiste precisamente na criação de mitos (SARTRE, 1992, p.66), porque o mito constitui uma situação universal o bastante para tocar a todo o público, na sua particularidade. Precisamente, o universal, segundo Sartre, não o é enquanto uma natureza humana, mas enquanto situações gerais e concretas nas quais se encontra a condição humana; assim, não é a soma de traços psicológicos e sim os limites com os quais ela se coloca em todas as partes. Dessa maneira, o *teatro de situações* coloca em cena a realidade humana agindo historicamente, no exercício da ação livre frente às situações existenciais.

O ser humano em ação cria e re-apresenta seu drama existencial em meio às contradições de sua própria situação. Aliás, como apresentado anteriormente, a liberdade somente se realiza em situação. Assim, a relação entre filosofia e teatro descreve a liberdade ontológica do ser humano, na sua ação concreta frente à vida cotidiana circunscrita na situação. “Cada época aprende a condição humana e os enigmas que são propostos à sua liberdade através de situações particulares” (SARTRE, 1992, p. 20). Neste aspecto atua o *teatro de situações*, entendendo a situação como o conjunto de condições, obstáculos, circunstâncias, limites impostos frente ao projeto de cada ser humano. Só há liberdade em situação. No entanto, a situação não deve determinar a ação de cada um, mas pelo contrário, a liberdade transcende o dado (situação) para a criação: de si mesmo, de valores e da transformação do mundo. No entanto, há entre filosofia e teatro uma diferença quanto a dimensão do conceito de *situações*. Enquanto

⁸⁵ “(...) aquele que induz às formas de relações mais diretas entre o escritor e o seu público: diferentemente dos leitores, os espectadores estão fisicamente presentes” (DENIS, 2002, pp.82-3).

na filosofia (*O Ser e o Nada*) as situações são concretas, mas apresentadas de maneira geral como contraponto da liberdade, no teatro (*As moscas*) as situações concretas ganham a particularidade histórica. Isto marca também, na relação filosofia e teatro, a *passagem interna* que permite o movimento da ontologia à história (SILVA, 2006, p.83).

Nesta perspectiva, a liberdade compõe o eixo construtor do teatro sartreano, tanto no enredo como na forma estrutural. Diferentemente do “*teatro de caracteres*”, pelo qual Sartre se opõe e critica. Um teatro caracterizado pelo individualismo burguês, em que eram colocados em cena personagens mais ou menos complexos, porém plenos; ou seja, em que as essências dos personagens são construídas e definidas antes da atuação e mantém-se assim por toda a peça, como identidades fechadas e acabadas; no *teatro de situações*, ao escrever um personagem, este não se apresenta com uma identidade *a priori*, ou seja, ele *não é – se faz* – vai se construindo ao longo da peça, pela trama da história, movida pela liberdade. Inventava e transforma a si mesmo, através das escolhas que cada situação exige, ou seja, a situação coloca os personagens em luta, mostrando como cada um deles se modificava pela ação e na relação com os Outros; estes, que nessa relação, também são modificados por essa ação. Assim, tal como na filosofia descrita n’*O Ser e o Nada*, que afirma que o ser humano se constitui livremente numa certa situação pela qual ele se escolhe, o *teatro de situações* cumpre o papel de apresentar a liberdade de escolha frente às situações dadas, numa particularidade histórica. Isto implica afirmar que o *teatro de situações* pode ser entendido como um *teatro de liberdade*, em que o caráter do ser humano está por vias de se fazer, no momento da livre escolha.

Para Sartre, o ponto central da peça não é o caráter (definido *a priori*) encenado sabiamente nas palavras do teatro, constituindo um conjunto de juízos, valores, mas sim a *situação*. Nela o ser humano livre se constrói e cria juízos e valores. Assim, a situação não pode determinar essa escolha, mas ela cerca, propõe soluções, fazendo com que cada um tome uma decisão (livre). Sartre (1992, p. 59) destaca: “(...) nós sentimos a necessidade de levar à cena certas situações que esclarecem os principais aspectos da condição humana, e de fazer participar ao espectador a livre escolha que o homem faz nessas situações”.

Essa característica da dramaturgia sartreana faz do teatro uma forma de engajamento tanto do dramaturgo como do público. Através da representação teatral, a relação entre dramaturgo, mediada pela peça, e público se realiza em um tempo real, não para passar uma verdade incondicionada, absoluta, mas uma atitude para exercitar a própria liberdade, para a capacidade de fazer escolhas, para a ação, frente às situações enfrentadas pelos personagens. Assim, “(...) o teatro foi incontestavelmente o lugar onde o engajamento sartreano divulgou-se melhor e mais amplamente, quando nada predestinava

o autor a estar a tal ponto presente na cena dramática” (DENIS, 2002, p.277). Enquanto pertencente à dimensão do engajamento, o *teatro de situações* encena as questões de seu tempo, os problemas existenciais situados em um determinado período histórico, colocando os personagens no confronto com as mesmas questões, como também a plateia que assiste à peça.

Desse modo, o *teatro de situações* encena a constituição do ser humano no dilema da contemporaneidade: o ser humano só e sem desculpas, abandonado na liberdade de criar a si mesmo, engajado em um mundo que o constitui. O teatro, para existir, segundo Sartre (JEANSON, 1987, p.4), tem que ter unidade de todos os espectadores, o que resulta em encontrar situações gerais, comuns a todos, ou seja, situações universais, porém capazes de tocar singularmente cada ser humano, provocando uma ação. Elas apontam para o confronto com os problemas, sejam eles da legitimidade, da violência, da consequência das ações, da relação entre os indivíduos, ou da singularidade frente à história. O papel do teatro consiste em apresentar essa experiência de maneira ficcional e comunitária, despertando a liberdade e o compromisso real com a própria situação existencial, ou seja, “o duplo imperativo de fraternidade e eficácia, antes daquele do Belo ou da Verdade.” (LÉVY, 2001, p. 75).

Para Sartre, o dramaturgo deve retratar as histórias da vida cotidiana nas situações-limite, em que há confronto com a liberdade, exprimindo as preocupações da condição humana em um questionamento da própria liberdade. Ou seja, o teatro pode encenar o que há de mais comovedor em uma personagem, que não está pronta e acabada, mas em construção, colocando em cena o ato da escolha, a opção de ser, a livre decisão de agir, perspectiva que não deixa de ser um comprometimento ético com a vida. Segundo o autor, essas situações se apresentam como uma ratoeira, com muros por todos os lados em que não há saídas à escolha, mas sim invenção da saída. “E cada qual, inventando sua própria saída, inventa a si próprio. O homem tem que ser inventado todos os dias” (JEANSON, 1987, p. 10). Ou ainda, “Cada personagem não será mais que a escolha de uma saída e não valerá mais que a saída escolhida” (JEANSON, 1987, p. 10). Assim, quanto mais ameaçada for a liberdade pela situação, mais força ela tem para se afirmar (SARTRE, 1992, p.20), para criar saídas. E a peça *As moscas* cumpre com esse propósito, trata-se de um convite, um *apelo* à liberdade, ao engajamento, à resistência. Ou seja, um convite para inventar saídas.

Ato 3: **Existência e resistência:** a dramaticidade situada da condição humana

Cena 1. O enredo: A Trajetória de Orestes

Sob um *sol* escaldante, Orestes e o Pedagogo (seu preceptor) chegam a Argos, cidade em que Orestes nasceu e da qual foi exilado, por quinze anos, quando Agamêmnon, ao voltar da guerra de Troia, foi assassinado pela própria esposa Clitemnestra com a ajuda do amante Egisto. A irmã de Orestes, Electra, foi mantida em cativeiro durante todo esse período. Ao se aproximarem da Praça de Argos, os dois se deparam com a estátua de Júpiter, o deus das *moscas* e da *morte*, com os olhos brancos e o rosto manchado de sangue. Na direção da estátua, uma procissão de velhas vestidas de preto traziam oferendas a Júpiter: era a comemoração da festa dos mortos.

Orestes, sob o calor *infernal* de Argos, procura Egisto. O motivo de sua volta do exílio estava no fato de querer saber mais sobre o assassino de seu pai. Durante o caminho, percebe a cidade tomada por moscas, enviadas pelos deuses para castigar os argivos, reflexo do sentimento de culpa pela morte do rei Agamêmnon. O arrependimento era a única chance de salvação dos argivos. A finalidade da presença das moscas estava justamente no fato de fazer com que o povo assumisse o *remorso* e *arrependimento* como religião oficial.

Em um encontro com um homem barbudo, que se apresenta como Demétrio, Orestes (sem saber que na realidade era o próprio Júpiter) pergunta sobre Electra. Para não levantar qualquer dúvida sobre sua identidade, ele pergunta também pelo irmão dela (Orestes). Júpiter diz que Electra está no palácio de Egisto, mantida como uma serva e não sabe ao certo se o jovem Orestes está vivo ou morto; então Orestes se apresenta a ele como *Filebo* de Corinto.

Com medo de ser reconhecido por Júpiter (o homem barbudo), o pedagogo pede a Orestes para não seguir em frente em seu propósito, conhecer Egisto. Começa a descrever a Orestes todo o ensinamento que lhe foi dado ao longo de sua vida: a liberdade de espírito, o ceticismo, as viagens e toda a vasta cultura. Orestes reconhece a importância desse ensinamento, mas sente que na *liberdade* há algo a mais a ser buscado, a necessidade de *comprometimento*. Entretanto, mesmo confrontando a postura do pedagogo, Orestes cede às intenções de seu preceptor e ambos preparam-se para ir a Esparta. De repente veem uma jovem, em sentimento contrário ao do povo de Argos, aproximar-se da estátua de Júpiter. Ela é bonita, jovem, e insulta Júpiter com toda a sua força. O fato chama a atenção de Orestes, que procura saber quem era aquela jovem diferente de todos os habitantes daquele lugar. Descobre que ela era sua própria irmã, Electra. Os dois começam a conversar. Ela fala em tom de revolta de sua vida sofrida no palácio, servindo a sua mãe Clitemnestra e Egisto; ele, da bela Corinto e

dos prazeres que os rapazes e moças desfrutavam nas praças da cidade. Durante a conversa aparece uma mulher, Clitemnestra. Ela vem ao encontro de Electra para chamá-la para se preparar para a grande festa dos mortos. Mãe e filha estão em *conflito*, o encontro das duas é sempre marcado pela revolta de Electra por ter perdido o pai, assassinado por Clitemnestra e Egisto. Clitemnestra trazia o peso da culpa e do remorso, não pelo adultério e pela morte de Agamêmnon, mas da perda do filho, que foi entregue por Egisto aos mercenários. Esse *conflito*, ignorado pelas duas, guardado no silêncio por quinze anos, era traído apenas pelos encontros dos *olhares*.

Orestes, ao lado de Electra, vê Clitemnestra, um rosto que tantas vezes tentava imaginar, e acaba agora por vê-lo cansado, mole, sob o brilho da maquiagem. Não esperava ele ver aqueles olhos mortos e o rosto parecendo terra devastada por raios e granizos. Ela também o percebe, sem saber que era Orestes, vê nele a lembrança do próprio filho, pergunta quem ele é, o que faz ali e se não sente medo de estar em Argos, cidade contaminada pela peste e pelas moscas, devido ao crime cometido há quinze anos. Orestes diz que era de Corinto, que seu pai havia morrido e está apenas de passagem pela cidade, pois deseja se alistar nas tropas mercenárias de Esparta; e não sente nenhum motivo para ter medo de estar em Argos.

Antes de Electra acompanhar sua mãe até o palácio, para colocar as vestes de luto em honra ao dia dos mortos, ela pede a Orestes que adie sua partida e fique para ver a festa. Ele decide ficar. Encontra novamente Júpiter, que o convida para ser seu hóspede.

Quando chega a hora da festa, todos os argivos, de preto, caminham para o local em que se realiza a celebração aos mortos, uma plataforma na montanha, tendo à direita uma caverna tampada como uma grande pedra negra e à esquerda uma escada que leva ao templo. Jovens, homens, mulheres, crianças, todos estão ali naquele local; a maioria presta homenagem e súplicas aos mortos, em sentimento de remorso e arrependimento; outros poucos desejam o fim desse ritual, trazendo um sentimento de revolta. Das escadarias do templo surgem Egisto, Clitemnestra, o Sumo Sacerdote e os guardas. O Sumo Sacerdote começa o rito, quando os guardas rolam a pedra da caverna, lugar onde estão os mortos; a multidão começa a suplicar e a reverenciá-los para pedir-lhes piedade por estarem vivos enquanto eles estão mortos.

Egisto começa a proferir seu discurso, clama pela morte do rei Agamêmnon, fato que desperta a ira de Orestes, que tira sua espada querendo honrar seu pai. Ele acaba contido por Júpiter. No mesmo instante, nas escadarias do templo, surge Electra, toda de branco, alegre, e começa a dançar. A alegria de Electra causa irritação a Egisto, ao Sumo Sacerdote e à grande parte da multidão que se espanta, pois aos olhos deles ela está fazendo um sacrilégio aos mortos. Por outro lado, outras vozes clamam

para que ela continue, dizendo que o próprio Agamêmnon a inspirava. Por um momento, todos sentem que os mortos se calaram diante da dança de Electra. Ela está contente em ver que sua ação tinha dado resultado e que sua revolta tinha alcançado sua finalidade. De repente, Júpiter se irrita com a maneira de agir da bela jovem e tenta impedi-la. Um grande estrondo acontece, a pedra da caverna dos mortos se abre. Um silêncio toma conta do local. O horror paira no rosto da multidão. Egisto, irritado com a atitude de Electra, ameaça puni-la, mas, como é dia de festa, segundo as leis da Argos, não pode haver nenhuma punição, a resolução é expulsá-la da cidade. Diante dos olhos irritados e dos punhos cerrados da multidão que passa por Electra, Orestes, preocupado com as consequências daquela situação, vai ao encontro dela e a convida para fugir para Corinto. Electra se recusa a ir com ele, quer ficar em Argos, ali no seu lugar, na sua terra. E para escapar do exílio e da punição, prefere se esconder no templo de Apolo, aguardando ansiosamente a vinda de seu irmão que trará a fúria contra Egisto.

Insistindo na fuga, Orestes revela ser o seu verdadeiro irmão. No rosto de Electra paira um ar de decepção. Em um primeiro momento, ela recusa aceitar que aquele jovem belo, frágil e de olhos brilhantes é o irmão mais velho; pois o imagina um forte soldado, com os grandes olhos rubros de seu pai Agamêmnon e sempre furiosos. Ela diz que ele a enganou e que, assim, prefere que seu irmão esteja morto. Orestes abatido tenta convencê-la, não mais com a fuga, mas propõe ajudá-la, livrando o povo do remorso e do arrependimento, mesmo que seja preciso haver derramamento de sangue. Para isso, Orestes pede a Electra que o esconda no Palácio e depois lhe mostre o quarto real. Isto faz com que Electra o reconheça como irmão.

Os dois caminham para o Palácio e lá se escondem atrás do trono, para não serem pegos pelos soldados (estes, desconfiados de um baralho, pensam que há ali uma manifestação do rei morto, Agamêmnon). Em seguida, ainda atrás do trono, percebem a chegada de Egisto e Clitemnestra. Enquanto a rainha reafirma seu arrependimento e remorso sobre seus atos passados, o rei vigente se sente cansado, nele não há arrependimento nem remorso, mas seu braço sustenta o peso do remorso de todo um povo. Ele se vê como um espantalho com todas aquelas vestes negras, que acabam por tingir sua alma. Suplica, diz que inveja os remorsos de Clitemnestra, pois eles preenchem a vida dela. Ele se sente o mais triste de toda Argos. Cansado e abatido, Egisto deixa Clitemnestra e se recolhe, passa pela estátua de Júpiter e reclama de sua situação, confessa que nota estar mais morto que Agamêmnon. Na realidade afirma que não é triste nem alegre, mas um deserto: esse nada inumerável das areias sob o nada resplandecente do céu. Daria ele o seu reino por uma lágrima que fosse capaz de derramar.

A voz de Júpiter surge e indaga sobre a reclamação de Egisto, afirmando que o rei tem passado bem e o pior ainda está por vir, caso ele não se previna, pois há alguém em Argos que pode matá-lo:

Orestes, que voltou do exílio. Júpiter ainda avisa para que Egisto tome cuidado, porque ele não poderá ajudá-lo, pois Orestes traz com ele o segredo doloroso dos deuses: o fato de o homem ser livre. Quando a liberdade explode na alma de um homem, os deuses nada podem fazer, torna-se assunto dos homens e entre eles cabe resolver entre deixá-lo correr ou estrangulá-lo, comenta Júpiter a Egisto.

Egisto ouve, entende e diz que obedecerá ao pedido de Júpiter: estrangulá Orestes. Mas enquanto isso não ocorre, pede para ficar só. Não demora muito tempo, entram Orestes e Electra. Frente a frente Egisto e Orestes. Este pede para que o rei se defenda. No entanto, o rei se recusa a se defender e cansado exige que Orestes o mate. Então o filho de Agamêmnon o golpeia com sua espada. Cambaleando Egisto pergunta se ele não tem remorsos pelo ato que fez. Orestes diz que não, pois fez o que era justo. Egisto rebate, dizendo que o justo não passa daquilo que Júpiter quer. Orestes, por sua vez, afirma que a justiça diz respeito somente aos homens e não cabe a Deus ensiná-la. Assim, para Orestes é justo esmagar Egisto, arruinar seu domínio sobre Argos e devolver ao povo o sentimento de dignidade que lhe pertence.

Perto de seu último suspiro, Egisto ainda ameaça Orestes, alerta-o sobre as moscas. Pois, mesmo morto, nada está acabado. Depois dessas últimas palavras, Egisto morre.

Orestes olha para Electra e pede que ela o conduza ao quarto da rainha Clitemnestra. Assustada com o que pode acontecer, Electra diz que a rainha não pode mais fazer nenhum mal estando viva. Mesmo assim, Orestes vai ao encontro de Clitemnestra. Electra fica só, olha para Egisto e lembra quanto o odiava e que alegria sentia em odiá-lo. Agora seu ódio havia morrido com ele. Cansada, esperava Clitemnestra, que ainda vive, e logo ia gritar. Foi o que ocorreu, depois de um breve silêncio. Gritos da rainha, que logo cessam, ela está morta. O coração de Electra fica apertado, não sabe ao certo o que sentir. Mas sobressai um choro de alegria, pois seus inimigos estão mortos e seu pai está vingado.

Neste instante, entra Orestes, Electra se lança em seus braços, com medo que Clitemnestra os tenha amaldiçoado. Pede que ele a abrace com toda a sua força para que, sob a noite espessa, possam superar as dificuldades. Orestes a acalma. Diz que a noite cessou e está surgindo a aurora de um novo dia, em que a liberdade se faz presente, desabando como um raio. Ele afirma que seu ato foi livre e bom. Carregou-o sobre os ombros como um barqueiro leva os viajantes, fazendo-o passar para outra margem, para lá prestar contas sobre ele. E quanto mais pesado para carregar ele for, mais alegre será, pois se trata simplesmente da própria liberdade. Lembra Orestes que antes andava ao acaso sobre a terra e os milhares de caminhos fugiam sob seus passos, pois pertenciam a outrem. Eram tomados emprestados, o caminho dos rebocadores, que corre ao longo do rio, o atalho, o almocreve e a estrada

pavimentada dos condutores de carros; mas nenhum era o caminho de Orestes. Hoje, não há mais que um; e mesmo não sabendo ao certo aonde ele conduz, trata-se do caminho traçado pelo próprio Orestes.

Quanto a Electra, ela tem dúvida em relação a essa liberdade afirmada por Orestes, pois havia ainda as moscas, elas escurecem as paredes, cobrem a luz, criando sombras que escondem o rosto das pessoas. E, quando menos se espera, escutam-se ruídos de asas. São elas, as moscas. Elas os cercam. Orestes não se importa com elas, mas Electra se horroriza, pelo fato delas serem as Erínias, as deusas do remorso.

De repente, escutam pancadas na porta, desconfiam que sejam os guardas, atraídos pelos gritos de Clitemnestra. Decidem então se esconder no santuário de Apolo, para lá se abrigarem tanto dos guardas quanto das moscas, para, quando amanhecer, anunciar ao povo o ocorrido com Egisto e Clitemnestra. Enquanto aguardam no templo, Electra e Orestes dormem aos pés da estátua de Apolo, as Erínias os cercam e esperam dançando; não podem atacá-los, devido ao fato de eles estarem protegidos no templo pela estátua de Apolo.

Tempo depois, Electra acorda, pensa que tudo que havia acontecido, a morte do rei e da rainha, não passa de um sonho; mas cai em si e se revolta com Orestes, quando percebe que realmente ele matou Clitemnestra. Isto faz com que as Erínias comecem a envolver Electra e tomá-la pelo remorso e pelo arrependimento. Ela cede, deixa-se enfeitiçar pela dança das Erínias. Orestes luta para ver sua irmã livre e não cair nas garras das deusas do remorso. Mas em vão, Electra recusa a ajuda de Orestes e pede auxílio e conforto somente a Júpiter, que a convence a segui-lo.

Orestes não se conforma com a entrega de Electra ao arrependimento, deseja com toda sua força convencer a irmã da isenção de sua culpa, pois agora a liberdade toma a sua existência, e pela liberdade não há culpa, nem desculpas e muito menos remorsos pelos próprios atos. Mas Electra não quer ouvi-lo: prefere a expiação e a proteção de Júpiter.

Orestes volta-se contra Júpiter, lembrando-o de que ele criou os homens livres. Isto faz com que Orestes não se considere senhor ou escravo, mas constituído apenas pela liberdade, não havendo mais nada no céu, nem o Bem nem o Mal, muito menos alguém para lhe dar ordens. Por sua vez, Júpiter acusa Orestes de ser a ovelha de seu rebanho, que outrora comia ervas e pastava por seus campos em meio às outras ovelhas, e que agora foi tomado pela liberdade: uma sarna que lhe causa comichão e o leva ao exílio, tornando-se estranho a si mesmo e a sua própria natureza.

Sim, estranho a si mesmo, Orestes sabe disso. Está fora da natureza e contra a natureza, sem desculpas, sem recurso além dele mesmo. Não voltará para debaixo das leis de Júpiter, está condenado a não ter outra lei senão a sua. Nem voltará à luz da natureza de Júpiter e aos mil caminhos traçados

que conduzem a ele. Orestes seguirá apenas o seu caminho. Orestes, homem livre, deve inventar seu próprio caminho e alertar todo o povo de Argos para essa liberdade.

Júpiter sabia que um dia um homem devia anunciar seu crepúsculo. Mas, antes de partir, alerta Orestes de que despertar nos homens a liberdade é como presentear-los com a solidão e a vergonha, arrancando os panos que os cobriam, revelando a nudez de uma existência obscena, insípida e dada a nada. Para Orestes, o importante está no fato de que os homens sejam livres e que a vida deve começar sempre do outro lado do desespero.

Insistindo na liberdade, Orestes tenta num último pedido a Electra, para que eles fiquem juntos. Ela se recusa e prefere seguir Júpiter, consagrando a vida inteira à expiação, ao arrependimento e ao remorso. Ela deixa o irmão e sai correndo atrás de Júpiter. Orestes está completamente só, uma solidão que o acompanhará até a morte.

Enquanto Orestes espera no templo, entra o pedagogo para avisar que o povo de Argos cerca o templo e quer vingar a morte do rei Egisto e da rainha Clitemnestra, e a única solução é a fuga à noite. Orestes recusa-se a fugir; e sob o sol de Argos, anuncia ao povo que era seu rei, o filho de Agamêmnon. Não mais precisarão ter medo, nem pagar pelo crime da morte de Egisto. Orestes assume as consequências de seu crime. Este que se tornou a razão de seu viver. Reivindica, sob a luz do sol, o seu orgulho, pois o fez pelos argivos. Veio reclamar o seu reino, voltar a ser um argivo, ligado pelo sangue. No entanto, quando todos esperam que ele se sente no trono e se torne o novo rei de Argos, Orestes rejeita o trono, quer ser rei sem terra e sem súditos. Ainda assim os desperta para viver uma nova vida e começar tudo novamente. Para ele a vida também está começando. Uma estranha vida. Orestes precisa seguir seu caminho, mas antes conta ao povo de Argos que a cidade de Circo fora infestada por ratos que devoravam tudo; era uma horrível lepra. Todos pensavam que iam morrer até que certo dia apareceu um tocador de flauta, e dirigindo-se ao coração da cidade, começou a tocar. Todos os ratos vieram atrás do tocador de flauta que se pôs em marcha em grandes passadas para fora da cidade, desaparecendo para sempre. Assim devia ser com as moscas. Orestes sai. As Erínias se lançam, aos gritos, atrás dele; e eles deixam Argos.

Cena 2. A resistência: no front – a liberdade

A peça teatral *As Moscas* encena a condição humana por excelência – a liberdade – e estimula a resistência frente à ocupação nazista que tomara a França, no período da Segunda Grande Guerra Mundial. Note-se que, nos períodos que antecederam essa guerra, a França vivia uma situação de reconstrução nacional e tinha a expectativa de redenção na figura do marechal Philippe Pétain, antigo herói de guerra. Uma das grandes consequências desse objetivo foi a assinatura do armistício com os alemães, em junho de 1940. Na assinatura desse armistício ficaram estabelecidas as condições oficiais da ocupação do governo alemão na França, que dividiam o país em duas partes, uma sob o domínio alemão e a outra sob a responsabilidade francesa, cuja sede de governo passa a ser Vichy. Com a ocupação alemã, a França acabara por se tornar uma espécie de colônia germânica, servindo aos interesses econômicos da Alemanha. Através do governo de Adolf Hitler, começa a haver a interferência, no país francês, de um modelo de pátria totalitária e antisemita. Na descrição de Sartre “A ocupação não representava somente a presença constante dos vencedores em nossas cidades: era também a visão, em todas as paredes e nos jornais, dessa imagem imunda de nós mesmos que eles queriam nos impor” (SARTRE, *Paris, sob a ocupação* (Situação III). Apud. JEANSON, 1987, p. 6).

A encenação da peça, *As moscas*, acontece nessa França dominada, um cenário de opressões, de condicionamentos e de coações, em situação que confrontava a liberdade constituinte da condição humana, em conflito eminente entre a resistência ao *status quo* e a manutenção dessa posição. Essa ocupação da França pelos nazistas, ou seja, esse domínio do Outro, retrata a perspectiva sartreana do estar *morto*, da liberdade roubada pelo Outro; uma nação que foi impossibilitada da escolha do porvir – o futuro. Quando resiste a essa dominação, estabelece uma relação *infernalis* com o Outro.

Essa situação construída na França ganha sustentação da hierarquia católica, que produz uma forte ideologia político-religiosa de convencimento e adesão a esse regime de governo. Um exemplo evidente dessa ideologia está presente na interpretação da queda de 1940, dada sob a luz da queda de Adão e Eva do paraíso: “pagar-se-ia no presente pelo pecado original, nesse caso pelos vícios da democracia derrubada” (LUIDVIK, 2005, p. ix). Isto faz com que a população viva um espírito de resignação e penitência; ou seja, a pretensão da revolução nacional, estabelecida por Pétain, tinha como função a exigência, por parte dos cidadãos, de uma espécie de aprendizado dos erros passados, ou melhor, de culpas passadas. Mantendo esse espírito de resignação, mantinha-se a esperança de receber a graça de uma aliança com o Deus da História, anulando assim a luta presente contra a opressão que assolava o país.

Sartre começa a escrever a peça *As moscas* em 1941. Ele sabia que a escrita era sua única arma contra a ocupação. Era sua maneira de resistir e lutar pela liberdade. Esta posição também está presente n’*O Ser e o Nada* (1943) – a descrição ontológica da condenação do ser humano à liberdade, à responsabilidade e ao comprometimento com a própria situação existencial – pois ele a escreveu também na França sob o domínio nazista. Ao pensar o teatro, Sartre o elabora em uma dimensão histórica, devido ao fato de a peça transitar por questões do seu próprio tempo. O uso do mito⁸⁶ tem justamente esta função, pois, no pensamento sartreano, além de trazer os elementos arquetípicos que descrevem a concepção singular de cada personagem, ele concentra os meios próprios à linguagem cênica, proporcionando a apresentação dos traços da vida cotidiana presentes na contemporaneidade.

Nesta perspectiva, a peça coloca em cena os dilemas de uma França ocupada, apresentando a atuação concreta da liberdade comprometida dos resistentes, pois é “no presente que nós queremos tratar os homens enquanto liberdades” (CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 210). Em analogia, o povo de *Argos* (que sentia culpa pela morte do rei Agamêmnon, por um ato não cometido pelo povo, mas praticado pelo casal adúltero) representa os franceses que trazem o sentimento de culpa pela derrota frente às forças de Hitler. Um sentimento contido no povo, pela perda da liberdade, cuja culpa não lhe correspondia diretamente, mas sim ao governo francês. Precisamente, os argivos são a França ocupada pela Alemanha, e têm que viver sob o domínio do remorso e do arrependimento como única forma de salvação. *Egisto*, o usurpador do trono, simboliza o Ocupante que assume o poder e oprime o povo; retrata a figura do exército alemão que invadiu a França, no período da Segunda Guerra Mundial. *Clitemnestra* representa o regime colaboracionista, movimento francês que aderiu à ocupação, ajudando na fundamentação da religião do remorso. Júpiter representa o apoio eclesial, especificamente a igreja católica, que sustentou a postura política e a opressão do governo de Vichy, e, conseqüentemente, a ocupação nazista. *As moscas* que invadem Argos simbolizam o medo, o remorso e o arrependimento da população diante das forças alemãs. A personagem *Electra*, que negou ser cúmplice de sua mãe (*Clitemnestra* – colaboracionista), corresponde a uma parte da população da França, que mesmo contrária à ocupação do exército alemão, não queria combatê-la com armas (*Electra* se recusa a matar a mãe). Ela prefere ficar nas amarras do ódio estéril, em um sentimento passivo de revolta, o que resulta, em última instância, em aderir ao sentimento de remorso e de arrependimento. *Orestes* encena o papel do resistente, a visão antropológica apresentada por Sartre, em que o ser humano se escolhe como “herói”, negando a imposição de valores dados (religiosos) e de toda determinação social e histórica. No encontro com a sua própria situação existencial (a irmã *Electra*

⁸⁶ Para um estudo mais extensivo sobre o mito no pensamento de Sartre, conferir a obra *Sartre e o pensamento mítico: Revelação arquetípica da liberdade em As moscas* (LUIDVIK, 2007).

e Argos), rompe com a liberdade de espírito, mergulhando na ação concreta de transformação da situação, a qualquer custo (chegando ao matricídio). No caso da França, consiste nos resistentes que, mergulhados na sua situação existencial e histórica, lutam pela libertação do país da ocupação, chegando até a possível decisão de matar os compatriotas que aderiam ao governo nazista.

Dessa maneira, o reino de *Argos* na peça traz a alegoria da França ocupada. A proposta de Sartre com a peça era um *apelo* à liberdade, um compromisso com a França. Tal como *Orestes* se comprometeu na destruição de *Egisto* e de *Clitemnestra*, o povo francês deveria se comprometer com a destituição do exército alemão e dos colaboracionistas, por maior que fosse o preço a ser pago.

A conduta de Sartre como escritor se realiza, nesse período, sob o olhar vigilante e ameaçador da opressão nazista; e mesmo diante das tentativas de impor o silêncio a qualquer forma de resistência, clama a voz da liberdade que permeia todo o pensamento sartreano, especificamente na obra filosófica, *O Ser e o Nada*, e na peça teatral, *As moscas*. Assim, escritas no período da ocupação, elas trazem a marca da perspectiva sartreana da resistência, que compreende não apenas uma atitude de nadificação a todo o tipo de opressão, de movimento contra a liberdade, como também o vivenciar das possibilidades (proporcionadas pela liberdade de escolha) frente às situações históricas, opressivas ou não. Qualquer ação no sentido de anunciar a condição livre do ser humano era uma subversão ao modelo político autoritário da França. E ser livre era o segredo do ser humano, que precisava ser revelado e nunca esquecido. Sartre relata que eles (franceses) nunca foram tão livres quanto sob a ocupação alemã; mesmo perdendo todos os direitos, de falar, mesmo sendo insultados, vendo o veneno nazista insinuar-se em seu pensamento e tendo que reencontrar todos os dias pelas ruas a face imunda dos opressores, mesmo assim, e por causa disso, eram livres: “cada pensamento justo era uma conquista; já que uma polícia onipotente buscava nos coagir ao silêncio, cada palavra tornava-se preciosa como uma declaração de princípio; já que éramos perseguidos, cada um de nossos gestos tinha o peso de um engajamento” (SARTRE, 1949, p.11).

Para Sartre, o engajamento sempre se constituiu em um mundo, que “comporta, ao mesmo tempo fatores ameaçadores e favoráveis e deve habitar entre os homens que fizeram suas escolhas antes dele e que decidiram por antecipação acerca do sentido destes fatores” (SARTRE, 1992, p. 59). A presença dos sentidos escolhidos faz com que haja novas escolhas e cada uma delas não afeta somente aquele indivíduo que escolhe, mas toda a humanidade. Diante da ocupação nazista, a França presenciava, por um lado, os resistentes que lutavam para vê-la livre, por outro, os colaboracionistas que se articulavam para que a ocupação permanecesse. Isto significa que uma situação determinada e objetiva, a França ocupada, implica sempre a possibilidade de se exercer a capacidade de livre escolha, Neste caso

específico, ou se escolhe resistir à ocupação ou se escolhe a conservação dela. Sartre escolheu a resistência, a luta para não deixar de ser livre; escreveu a peça teatral como uma de suas armas. A escolha do termo *moscas* demonstra essa posição do escritor que resiste, pois os alemães eram chamados pelas ruas de Paris de “doríforos”, insetos que parasitam o pomo da terra (CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 1.262). A escolha das moscas consiste numa afronta à ocupação. A própria *mise-en-scène* de *As moscas* consistia num ato de resistência e provocação “àqueles que vilipendiavam, com os nazistas, a ‘arte degenerada’ e o que ela devia às artes primitivas” (CONTAT & RYBALKKA, 1970, pp. 1.269-1.270).

Toda resistência implica uma ação sem remorsos e sem arrependimento, mas totalmente responsável pelas consequências providas dessas ações, mesmo se elas causem grandes danos ou perigo. Os resistentes sabiam que qualquer atentado contra os soldados alemães corria o sério risco de represália.

Nesta perspectiva, *As Moscas* marca o preâmbulo do que Sartre denominará de *Teatro de Situações*, e traz, junto com *O Ser e o Nada*, uma nova compreensão antropológica, em que o ser humano se constitui a partir de ações livres e responsáveis com a situação existencial que se vive, em uma atitude de resistência a toda situação que ameace a liberdade. Resistir significa nada menos do que reinventar a si mesmo e o mundo, viver do outro lado da vida (opressora), do outro lado do desespero (criação). Significa o exercício de uma liberdade não abstrata, mas concretamente situada, no tempo presente, em um determinado período histórico – uma atitude para toda a existência – luta-se para não deixar de ser livre.

Cena 3. A tragédia da liberdade: em cena a ação humana

Na obra *O Ser e o Nada*, a liberdade não é uma abstração, mas algo concreto, sendo definida como *autonomia da escolha*, uma perspectiva ontológica em que ela atua em meio à situação existencial, na qual cada ser humano está inserido. No ensaio de fenomenologia sartreana, a situação aparece como contraponto à liberdade, enquanto concreto universal, ou seja, descreve as situações gerais e concretas com as quais se depara a condição livre da realidade humana. Essa mesma dimensão de liberdade descrita na obra filosófica é apresentada na peça teatral, *As Moscas*, uma liberdade não abstrata, que demonstra ser concreta e situada, ganhando um diferencial a mais que é a particularidade histórica. Assim “a liberdade se dá em situação e nada melhor do que o *teatro de situações* para mostrá-lo” (SILVA, 2006, p.90). Deste modo, Sartre, com a peça *As Moscas*, ao retomar o mito de Orestes, lança nele, como pano de fundo, os principais temas de sua filosofia presente em *O Ser e o Nada* (LIUDVIK, 2005, p.viii). Tal consequência, da aproximação entre filosofia e teatro, marca a dimensão concreta da liberdade situada e engajada, tornando mais evidente a passagem da ontologia à história, no pensamento sartreano.

Com a encenação da peça *As Moscas*, Sartre (1992, p.268) quer mostrar a perspectiva da “tragédia da liberdade como oposição à tragédia da fatalidade”⁸⁷. Ele apresenta Orestes atormentado pela liberdade tal como o destino atormenta Édipo, ou melhor, Orestes está preso à liberdade, condenado a ela, da mesma maneira que Édipo está preso ao seu destino (CONTAT & RYBALKA, 1970, p.88). Isto significa que há no pensamento sartreano a criação de um novo trágico, que difere do trágico grego, este pautado na fatalidade, no destino, no agir segundo os preceitos divinos, na obediência à vontade dos deuses e na confiança em uma razão ordenada do universo. A nova perspectiva sartreana consiste no trágico do absurdo, da liberdade, da contingência, encenada em um cenário de “um mundo sem razão e sem sinais no qual surge uma consciência autônoma” (SIMON, 1959, p.169. Apud. LIUDVIK, 2007, p.54). Trata-se do trágico do abandono do ser humano na gratuidade do mundo, sem desculpas, sem culpas passadas, mas totalmente livre, na angústia de se sentir existindo, tendo que a todo o momento escolher, em uma ação comprometida e responsável com a própria situação existencial e histórica. Assim, o único lastro de fatalidade presente na condição humana diz respeito à própria liberdade, ao fato de estar *condenado* à liberdade. O enredo de *As moscas* cumpre esse papel: apresenta essa dramaticidade existencial da condição humana condenada a

⁸⁷ “(...) é preciso notar que Sartre, com respeito a *As Moscas*, afirma que se trata da *tragédia da liberdade em oposição à tragédia da fatalidade*, ou seja, a liberdade ontológica nunca esteve de tal modo *em situação* no mundo.” (SILVA, 2006, p.88).

ser livre e a agir, dentro de uma particularidade histórica. É um exercício de *apelo* à liberdade para a resistência frente à ocupação nazista que dominava a França.

Para Sartre, a tragédia da liberdade consiste em descrever o ser humano enquanto livre para escolher uma maneira de ser e agir, uma ação realizada sempre em uma determinada situação e época. Assim, o *teatro de situação*, apresenta a atuação humana no mundo, mostra um ser em construção contínua, que interfere na constituição social, fazendo com que, ao pensar na liberdade de escolha, o ser humano esteja condenado a um fazer constante que nunca se completa, nunca se fecha em uma definição pronta e acabada, pois “a liberdade implica que o homem será sempre incompleto e que sua existência nunca fechará num conjunto de possibilidades realizadas” (LEOPOLDO e SILVA, 2003, p.66). Isto faz com que a concepção ontológica – antropológica da condição humana, descrita na filosofia ou retratada nos romances e na dramaturgia, implique intervenções éticas, políticas ou estéticas, havendo sempre a liberdade de se reinventar, de transformar a própria situação. Assim, a concepção de liberdade apresentada por Sartre em *O Ser e o Nada* está toda ela presente na trajetória dos personagens criados por ele, diferindo apenas na atuação dessa liberdade, devido ao fato de que os personagens enfrentam situações específicas e diferentes. Isto acontece com Orestes, que a cada instante inventa a si próprio em meio à situação existencial e histórica em que se encontra e nela traça o seu próprio caminho⁸⁸.

A especificidade do herói sartreano – Orestes – consiste no fato de que primeiramente o caráter do herói não é algo inato, próprio de uma natureza humana, mas algo que se constrói, fazendo-se a partir de uma livre decisão de se engajar na realidade, na própria situação, para transformá-la. Mesmo aparado pela linguagem teatral, na esfera da imaginação e conduzido por um enredo mítico, no palco há encenação da autenticidade concreta da condição humana, em uma existência situada na qual tem exercer a liberdade. A consequência disto é uma ação comprometida e responsável com o meio em que se vive. A liberdade não é uma condição *interior* ou *espiritual*, mas ela implica a realização enquanto ato de um ser concreto e situado e não de um herói mítico (SILVA, 2006, p. 88).

Há, no pensamento sartreano, a perspectiva de duas dimensões da liberdade, aquela descrita na ontologia fenomenológica, que define o ser humano como *condenado à liberdade*, condenado a fazer escolhas, na constituição de sua existência; e a outra dimensão diz respeito à extensão dessa liberdade para o fato que ela precisa se realizar e se concretizar na história, frente aos desafios e obstáculos impostos pela situação existencial. Assim, a liberdade consiste num exercício do ser humano, enquanto

⁸⁸ “Estranho a mim mesmo, eu sei. Fora da natureza, contra a natureza, sem desculpas, sem outro recurso além de mim. Mas não voltarei para debaixo de tua lei: estou condenado a não ter outra lei senão a minha. Não voltarei à tua natureza: mil caminhos nela estão traçados que conduzem a ti, mas não posso seguir senão o meu caminho. Pois eu sou um homem, Júpiter, e cada homem deve inventar seu caminho.” (SARTRE, 2005, pp. 104-105).

ontologicamente livre, para não deixar de sê-lo na concretude existencial e histórica. “Trata-se, diz Sartre, de um paradoxo da vida histórica. De um lado, a consciência identificada à liberdade; de outro, a liberdade definida pela sua realização histórica” (LEOPOLDO e SILVA, 2003, p.66). Essa característica marca a tragédia da liberdade, todos os ser humanos estão condenados à liberdade, lançados em meio a uma situação existencial e histórica, pela qual são responsáveis, na escolha dos próprios atos.

A marca da concepção sartreana da tragédia da liberdade consiste no fato de que a liberdade somente se concretiza na ação no mundo, ou seja, frente à situação existencial em que o ser humano está presente. Uma ação, quando realizada, institui simultaneamente um valor, fazendo o ser humano estar para além do bem e do mal, na medida em que estes valores (bem e mal) estão dados *a priori* em uma tábua de preceitos morais ou eternizados em um céu inteligível ou ainda constituídos pela escolha humana, em uma determinada época histórica. Para Sartre (1970, pp.226-27), “O bem *a priori* é impossível se não há uma consciência infinita e perfeita para pensá-lo” (SARTRE 1970, pp. 226-227). Na especificidade da pretensa *salvação* apresentada por Orestes em *As moscas*, há uma espécie de *ressurreição* – a volta da morte a vida⁸⁹ – que não consiste na *remissão* dos pecados, mas na nadificação e superação da própria ideia de pecado – a falta contra uma regra ou uma norma. Para Sartre, não há regras, normas e valores que orientem, *a priori*, a conduta do ser humano. Assim, ao realizar seu ato, independentemente de causar ou não horror, Orestes estava diante de duas possíveis consequências: o remorso ou a responsabilidade. Estas duas atitudes se referem à escolha da condição humana, algo que é próprio de cada ser humano que, ao escolher um ou outra, instituir um valor. No caso de Orestes sua atitude consistiu na negação do remorso, assumindo a responsabilidade por seus atos. Trata-se da liberdade concreta de um homem (Orestes) que, diante de seus atos (livres), assume todas as consequências, responsabilizando-se por elas, mesmo que esses atos possam ser os mais horríveis. Assim, o que está em jogo não é uma liberdade abstrata, que sobrevoa a condição humana, mas a liberdade engajada em uma realidade existencial que se pretende mudar, por mais absurda que ela possa aparecer⁹⁰. “Ele se debate sob essa mão de ferro, mas era preciso que ele termine por matar, e que carregue esse assassinato sobre os ombros e que atravesse para a outra margem” (SARTRE, 1992, p. 267). Em Sartre o engajamento se apresenta mesmo de maneira absurda e implacável, já que cada

⁸⁹ Para Sartre a morte transforma a vida em *destino* – algo determinado e acabado. Porém há também a *morte em vida*, que significa interrupção da capacidade da consciência de se lançar para possibilidades, cessando também a temporalização – que consiste na capacidade, através da transcendência, de projetar-se em direção ao inesperado.

⁹⁰ “(...) a liberdade não é não sei qual poder abstrato de sobrevoar a condição humana: é o engajamento mais absurdo e mais inexorável. Orestes perseguirá seu caminho, injustificável, sem desculpas, sem recursos, só. Como um herói. Como não importa quem.” (CONTAT & RYBALKA, 1970, p. 101).

um inventa seu caminho de maneira injustificável, criando seus próprios valores, sem recursos *a priori*, sem justificativas *a posteriori*, carregando sozinho, nos ombros, o peso da responsabilidade e do comprometimento com a condição situação existencial e histórica. “É nesse quadro geral que Sartre escreve a obra que inaugura seu trabalho com teatro e, mais do que isso, realça a noção de *situação* que, se em *O Ser e o Nada* figurava apenas como contrapeso e condição da liberdade, em *As Moscas* nunca pareceu exercer tamanha força” (SILVA, 2006, p.87).

Segundo Sartre, a liberdade presente no mundo consiste na subversão e na nadificação do dado, perspectiva esta que propõe em sua filosofia. Dessa nadificação surge a possibilidade livre de criação de sentidos e de transformação do dado. Quanto à dramaturgia, ela se empenha no campo do imaginário, como também negação do real. Dessa negação surge o ato de criação do irreal, como atitude de transformação desse real, algo que faz com que as peças sartreanas sejam compreendidas no tempo presente de sua época. De modo especial, *As Moscas* estava voltada para a liberdade situada de uma França ocupada pelo regime nazista e também para todo o peso que esse tempo reservava para cada ato livre. (CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 90). Assim, a função da peça é retratar um *apelo* à liberdade, a ação de resistência a tudo o que possa anular a liberdade de escolha, mas também faz a crítica a uma liberdade desencarnada, descomprometida e idealizada de maneira abstrata.

Na trama da peça *As moscas*, destaca-se que Orestes foi instruído pelo pedagogo na concepção de uma liberdade de espírito, no ceticismo, na sabedoria desencarnada que tende a evitar as ilusões e as paixões mundanas. Orestes, exilado, tinha sido acolhido por ricos burgueses de Atenas (SARTRE, 2005, p.13), teve boa formação cultural, leu diversos livros, fez inúmeras viagens, conheceu os mais diversos hábitos e costumes da humanidade presente em várias circunstâncias. Instruído pelo seu pedagogo, foi formado na ironia cética, criou um olhar sobre a verdade como mera opinião subjetiva, constituindo dessa forma uma liberdade de espírito, uma sabedoria desencarnada do mundo, uma liberdade idealizada que sobrevoa a condição humana, e que fez de Orestes um jovem descomprometido com a realidade. Nas palavras de seu pedagogo, Orestes era (...) “jovem, rico e belo, prudente como um velho liberto de todas as servidões e todas as crenças, sem família, sem pátria, sem religião, sem ocupação, livre para todos os engajamentos e consciente de que não deveis jamais vos engajar” (SARTRE, 2005, p.17). Ou seja, um jovem sem profissão, ausente de todos os compromissos, sem a pretensão de jamais se comprometer; por isso se considerava um homem superior. No entanto, algo o incomodava, Orestes parece não se satisfazer com esse *destino* que lhe foi traçado. Sente-se isolado da cidade que nasceu e do seu povo; percebe a importância de se integrar novamente a eles, comprometendo-se com eles através de sua liberdade. Dito de outra maneira, sente a necessidade de

uma liberdade comprometida com a própria existência. Precisa de um ato que o faça voltar a ter o direito de ser cidadão argivo outra vez, apoderar-se de suas memórias, do terror, das esperanças. Quer sentir o calor dos outros, dos seus de Argos, a sombra fresca que esfria o solo pela noite. Mas sabe que, na realidade, essa situação atual não lhe pertencia, por isso deseja mais do que nunca suas lembranças passadas, seu solo, seu lugar entre os homens de Argos, quer ver sua liberdade se encarnar e se comprometer. Quer a sua cidade de volta, envolver-se com sua situação, tê-la como sua. E, mesmo nas amarras da liberdade de espírito, de uma existência descomprometida, Orestes escolhe seu próprio caminho, através da ação livre, leva às últimas consequências o desejo de libertar Argos, concretizando uma liberdade engajada com o seu próprio mundo. Na peça, há a descrição do autêntico engajamento, que ganha a dimensão do absurdo, ou seja, a ação sem justificativas prévias, sem desculpas, sem fundamento, mas marcada pela liberdade de escolha que constitui a condição humana na disposição para agir. Este engajamento pode traçar um caminho duro, penoso, subversivo à forma como o mundo está constituído, mas que pode abrir novas possibilidades, novas constituições.

Com isso, Sartre não afirma que o engajamento está livre de riscos, desafios, obstáculos, muito menos que seja algo fácil de se realizar. O importante está no fato de que o ato de se engajar exige o exercício autêntico da liberdade, em uma situação existencial inserida numa época histórica. No caso de Orestes, ele vivia uma situação que não lhe pertencia e, quando se depara com sua real situação, ele mergulha até o fundo, fazendo com que essa situação ganhasse um novo sentido, agora com uma liberdade encarnada e comprometida e não mais uma liberdade que pairava sobre o ar. A sua liberdade ontológica (as inúmeras possibilidades livres de existir a através das próprias escolhas) somente se realiza de fato na concretude histórica. É o que acontece quando Orestes assume a liberdade concretizada em meio ao seu próprio mundo, exigindo dele a toda momento a ação e o comprometimento, uma liberdade que o lançou nas condições históricas, nos limites concretos de sua situação. Trata-se do exercício da liberdade, em uma ação singular do indivíduo no processo coletivo e histórico. Liberdade esta que faz Orestes não cair nas armadilhas da má-fé, não aceitando a identidade atribuída a ele por Electra – o messias, o salvador, o soldado forte e o vingador. Pelo contrário, Orestes assume a sua maneira exercer a liberdade, estabelecendo uma ruptura com a noção de liberdade de espírito, tal como as atitudes de má-fé. Sua atitude compreende uma liberdade de situação, permeada pelo *nada*, que mergulha na ação concreta da história. Nada separa Orestes de si mesmo e do mundo, o que o faz um *ser-no-mundo*, comprometido com ele. Ou seja, a perspectiva ontológica da liberdade descrita n’*O Ser e o Nada*, ganha n’*As moscas* a dimensão da ação concreta na particularidade

histórica. A liberdade como raiz ontológica se torna fator existencial para condição histórica da realidade humana.

Para Sartre, a percepção clara de que se tem da situação, mesmo sendo ela a mais terrível possível, não deixa de implicar um ato de reflexão, pois no momento que se está frente a ela, pela liberdade há condições de ultrapassá-la. Assim, seja qual for a situação, sempre haverá a liberdade para transformá-la, pois, segundo Sartre: “os homens só são impotentes quando admitem que o são” (JEANSON, 1987, p.11). Ao transformar a situação, torna-se responsável por ela.

Ao se comprometer com a liberdade, há em Orestes a nadificação de todo o tipo de situação de inferioridade ou superioridade em relação aos Outros e frente à instituição de valores e sentidos constituídos. A conquista da liberdade (concretizada na história) se realiza por meio do conflito, “já que a ausência do conflito seria a anulação da possibilidade da liberdade” (LEOPOLDO e SILVA, 2003, p. 66). E Orestes assume o conflito, não para trazer o conforto de outro Bem, mas sim o *desespero* – o lugar onde começa a vida humana autêntica e conflituosa, cuja ação livre consiste na invenção constante de valores (LUIDVIK, 2007, p.154). O *desespero*, no pensamento existencialista, consiste não no ponto de chegada, mas sim no ponto de partida da ação humana. Precisamente, para Sartre, o desespero corresponde ao agir sem *esperança* (na espera de uma realização estabelecida, idealizada, utópica). O ser humano está só e sem desculpas e somente a ele cabe a capacidade tanto de inventar a si mesmo como também os valores que o cercam e constituem o mundo; sem com isso precisar apoiar-se em abstrações valorativas ou na teleologia da História; muito menos cair no remorso e no arrependimento (simbolizado pelas moscas), na espera de uma redenção salvadora. Dessa maneira, mesmo tendo como ponto de partida o *desespero* e mantendo-se em relação de *conflito*, seja ele frente às relações intersubjetivas ou aos valores ou à constituição de sentidos, há sempre, diante deles a necessidade de inventar saídas. Não existe nessa condição de desespero e nessa relação conflituosa uma dependência ou uma submissão, por parte do ser humano, mas sim um exercício de liberdade, que implica a invenção de saídas. “Não sou nem senhor nem escravo, Júpiter. Eu *sou* minha liberdade.” (SARTRE, 2005, p. 305).

O ato de Orestes, o assassinato do casal e a conseqüente libertação de Argos foram a invenção de uma saída, que a peça trouxe. Note-se que a saída, no referencial sartreana, não pode ser entendida como uma cópia a ser repetida com a mesma intensidade e semelhança, como se fosse um modelo, o que resultaria na má-fé. Mas a saída criada aparece como um *apelo* à liberdade, um espelho crítico que, apoiado no imaginário, no irreal, desperta no espectador uma ação livre no real. Assim a peça *As*

moscas, para Sartre (como todas as outras), é um *apelo* à liberdade, uma obra para sua época histórica, para a libertação de uma situação.

A mesma dinâmica acontece no enredo, Orestes tem como atitude revelar aos seus a liberdade concreta e situada, uma extensão da condição ontológica para a condição histórica. Seu *apelo* à liberdade se realiza tanto no âmbito subjetivo (na ação ética), como no objetivo (na ação política); ou seja, libertar da *tiranía moral*, do remorso e do arrependimento e da *tiranía de fato*, do governo autoritário do rei Egisto. Assim, o ato livre de Orestes compreende uma ação em conjunto, que simultaneamente interfere tanto na dimensão da consciência, em que cada um cria a si mesmo traçando seu próprio caminho, como na situação política – livrando Argos do tirano. Depois, ao deixar a cidade, Orestes permite que os argivos escolham livremente um novo governo ou nova maneira de governar. Essa perspectiva descreve a concepção sartreana da liberdade nas duas dimensões: o ser inventa seu próprio caminho, uma maneira de ser e agir (ontologia–antropológica), que somente se realiza no ato, na concretude da situação existencial de uma determinada época (historicidade). No entanto, ambas se ocupam em estabelecer uma ação que tem também a preocupação de trazer um *apelo* à liberdade (ontológica) e uma libertação a todos (histórica). Note-se que para Sartre a liberdade individual requer a liberdade coletiva, ou seja, a liberdade existe ligada ao compromisso com a humanidade toda, significando que o ser humano singular será concretamente livre quando todos forem livres (SARTRE, 1970, pp. 261-164).

Por fim, Orestes, ao deixar Argos, faz Sartre encenar uma perspectiva que articula com a “suspeição ‘anarquista’ em relação a toda forma arraigada de associação e de hierarquização políticas e à vontade de evitar as sedimentações, as fossilizações” (LUIDVIK, 2007, p. 172). Orestes rompe também com a liberdade de espírito e com a liberdade idealizada, para exercer uma liberdade concreta, que enfrenta as questões de seu tempo, sejam elas antropológicas ou éticas ou políticas ou estéticas. A liberdade revela-se antipaternalista, recusa a figura de messias, de chefe, de condutor das massas. Com sua ação, Orestes revela o segredo que os deuses escondiam dos homens – a liberdade. Cabe a cada um livremente assumi-la ou não. Uma liberdade constituída no ser-no-mundo, concretizada na ação comprometida e encarnada, criando os próprios caminhos e valores numa fuga constante do destino: de todo o caminho traçado de antemão, do agir sob o signo de normas *a priori*. Orestes quer sim ser rei, mas “um rei sem terra e sem súditos” (SARTRE, 2005, p.112). O abandono da cidade e da herança de ser rei, levando consigo a multidão das moscas, demonstra que Orestes nega qualquer modelo preestabelecido e também a instituição de valores heterônimos, assumindo apenas a “pesada responsabilidade de seu ato” (MACIEL, 1980, p. 102).

III. A criação de sentidos: Educação de Situações

Em Sartre, mesmo não havendo uma teoria específica sobre educação, a aproximação possível entre ela e seu pensamento baseia-se no fato de que o grande esforço do filósofo francês consiste em “compreender o homem” como ser livre, em construção perene, responsável, comprometido e engajado na própria situação existencial e histórica; e a educação, desde seus primórdios, traz como traço marcante a preocupação com a *formação* humana (*Paidéia*). Aproximar o pensamento de Sartre da educação significa tomá-la em um sentido amplo como *construção* da humanidade na existência singular e na história coletiva; perspectiva que pode estar tanto *dentro* quanto *fora* da esfera institucional da educação. Uma educação traçada a partir do pensamento sartreano não significa estabelecer modelos, princípios ou fundamentos educacionais. Isto resultaria na construção de uma *identidade* educacional, compondo uma substância e definindo uma essência universal para a educação, e seria então totalmente contrário ao *modus* sartreano de pensar.

Assim, da mesma maneira que o ser humano não tem uma substancial identidade, a educação, como construção humana, também não precisa ficar presa a uma definição teórica acabada, completa, mas precisa, ao contrário, manter-se em uma perspectiva sempre aberta e não substancial, fazendo-se livremente como algo nunca acabado, nunca completado. Ela se apresenta como meio criativo em que brotam as possibilidades de o ser humano construir simultaneamente a si mesmo e sua ação no mundo. Uma educação como criação de sentidos, desde sua construção até a constituição da realidade humana, faz pensá-la não como um composto teórico, formado por um arcabouço de conceitos, resultando na definição dela como um Em-si (identidade), mas sim, pensar a educação como *projeto existencial* (experiência vivida), que se desenvolve nas condições e situações do ser humano no mundo, na sua ação concreta. Isto faz com que o *ser* da educação seja tanto um Para-si como um ser-Para-outro, pois compõe a esfera exclusiva do humano, construída por e para ele, na relação com o Outro. Uma *educação de situações* constituída *sem fundamento*, estritamente existencial, nada há de *a priori*, já que toda existência precede a essência. Ela se define e se constrói existindo, na liberdade de suas escolhas, pressupondo o fazer, concretizado no engajamento e no compromisso com os seus atos, em responsabilidade tanto por si como por toda humanidade. Trata-se de uma educação de resistência às formas de anulação da liberdade de inventar a si mesmo, de criar valores e sentidos para a própria existência. Pressupõe um projeto educativo voltado para a singularidade, na ação coletiva e na superação das formas de objetivação.

Situação I. **Cogitações da consciência:** conhecimento e experiência existencial na educação

A concepção da educação como um processo de *formação* tem, a partir da modernidade, a particularidade da realidade humana compreendida intensamente pela noção de *sujeito*. Isto faz com que a educação, desde esse período e estendendo-se até *algumas* teorias nos dias atuais, seja definida como *formação do sujeito*. O fundamento desse procedimento se deve ao fato de que na modernidade não há mais a preocupação com o problema do ser, mas com o conhecimento, ou seja, com o ser humano e sua capacidade de conhecer, dominar e transformar o mundo (natureza). Esta perspectiva aponta para o advento das ciências em diferentes posições e objetivos. Houve um processo construído para a valorização do indivíduo, que por um lado, com ênfase na consciência, estabelece o primado da subjetividade (racionalismo); e, por outro, em contrapartida, com destaque na experiência, consolida a primazia da objetividade (empirismo). Houve depois, através da crítica dessas duas perspectivas, a possibilidade de síntese e superação dessas teorias (criticismo); para posteriormente se alcançar o fortalecimento e a consolidação científica (positivismo). Na tendência de se tornar também uma ciência, a educação (pedagogia) buscou a validade científica, fazendo do sujeito o seu objeto de pesquisa. A consequência dessa pretensão resultou na definição de uma substancialidade para a subjetividade (consciência), o que significou estabelecer a premissa da ideia de um Eu e consequentemente definir uma natureza humana essencialmente racional.

A primeira grande elaboração dessa subjetividade está presente em Descartes, quando estabelece a *autonomia do sujeito*, fundamentada no *cogito*, como base para todo conhecimento e interpretação do homem e do mundo. Isto resultou em um deslocamento do fundamento epistemológico que outrora era de um ser Absoluto (Deus) para a subjetividade (sujeito): para a capacidade de um ser pensante que conhece e constrói ideias *claras e distintas* sobre a realidade. Assim, através do *cogito* (eu penso) será possível toda e qualquer compreensão de si mesmo e do mundo.

Nesta perspectiva, a modernidade, associada à noção de sujeito, o define como essencialmente racional, fazendo da subjetividade a condição necessária e suficiente para a resolução da verdade. Isto faz com que a fundamentação de todo conhecimento e da ação humana esteja centralizada na razão, tendo como premissa o princípio da subjetividade – a autonomia do sujeito. Essa centralidade na subjetividade faz da consciência um conhecimento de si e o critério para todo o conhecimento, e faz da moral uma conduta de um agir subjetivo e racionalista, significando a presença do pensamento em si e não sua presença no mundo, ou seja, a constatação que o sujeito tem de sua própria existência, como ser pensante. A consequência dessa subjetividade moderna é pensar o homem como autor de suas

ideias e de seus atos – em relação com uma consciência autônoma e fechada em si mesma. É esta perspectiva que faz do ser humano o sujeito do conhecimento, proporcionando à consciência a capacidade intrínseca de fazer análise, sínteses e representações conceituais, produzindo significações, juízos, ideias e teorias. Na modernidade, a educação tem como tarefa principal a *formação* dos seres humanos para o desenvolvimento dessa subjetividade, conseqüentemente dessa potencialidade racional.

A educação passa a ser o principal instrumento para a formação integral dos seres humanos, no que se refere ao desenvolvimento da capacidade racional. A constituição da educação diretamente ligada à noção de subjetividade desembocou em uma educação iluminista de autodeterminação individual, o que resulta na sua pretensa autonomia intelectual e moral. A base dessa constatação está na definição do ser humano como portador de uma natureza humana, que seria a própria razão. Essa relação entre educação e subjetividade se apresenta de forma problemática, não apenas quando se refere à finalidade da educação como também na definição dessa subjetividade, e até mesmo na utilização ou não dessa concepção por alguns teóricos. A crise da educação atual tem suas raízes nessa concepção moderna de subjetividade.

Ainda que na esteira do pensamento moderno, que define a compreensão da realidade humana a partir de um princípio de subjetividade, Sartre subverte a concepção de subjetividade elaborada nesse período, pois estrutura uma visão sobre a subjetividade a partir da descrição da fenomenologia existencial, ou seja, a subjetividade se apresenta vazia de conteúdo, como um *nada ser*. Isto faz com que ela exista como transcendência de si mesma em direção à exterioridade, para a construção de projetos na relação com o mundo. Embora, n' *O Ser e o Nada*, haja a distinção entre consciência, Para-si e mundo, Em-si, *nada* separa a relação entre eles, tornando impossível atingir o mundo sem que esteja presente a consciência humana. É justamente por esse nada que o ser humano lança-se *para* fora de *si* e se encontra com o mundo. A consciência, em Sartre, não é algo abstrato, uma essência inteligível dissociada de um corpo sensível, mas uma estrutura concreta em que não há dicotomia entre corpo e consciência. Ou seja, o ser humano consiste em ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência. A corporeidade é uma maneira de ser da consciência comprometida no e com o mundo.

A prioridade dada por Sartre à consciência ganha mais evidência pelo fato de que ela apreende o mundo intuitivamente sem intermediações, sem algo que a constitui, quer sejam conteúdos internos ou determinismos externos, mas apenas uma relação livre (*nada*) e direta com o mundo, proporcionada pela corporeidade. Trata-se de uma relação necessária, pois não tem *sentido* tentar compreender o homem sem o mundo e vice-versa. É nessa relação (consciência-mundo) que se pode trilhar um caminho para educação: através dessa característica sartreana sobre a consciência. Esta concepção se

apresenta de maneira diferenciada do que foi elaborada na modernidade, principalmente quando fundamentada no *cogito* cartesiano. Ou seja, a partir da concepção sartreana da consciência, estabelece-se uma dimensão da subjetividade que se constitui como uma ação livre que se lança para o exterior, em um processo ininterrupto de construção em meio à própria existência.

Desse modo, nesta perspectiva de pensar a consciência na constituição da educação, a partir da filosofia sartreana, não é possível defini-la como um modo de particular e exclusivo de conhecimento, tal como foi definido na modernidade. Isto a manteria presa a um sentido interno como causa do conhecimento, uma substância pensante causando a dualidade sujeito-objeto, havendo a primazia de um para com o outro. Para Sartre, a consciência consiste numa *experiência existencial* que assume outras maneiras de ser e de se manifestar, tais como a afetividade, a emoção, a percepção. Uma maneira de ser que resulta não em um fechamento em si, mas em uma abertura para mundo em que há a constituição de sentido através da relação consciência e mundo. Note-se que o mundo, no referencial sartreano, é compreendido como algo inacabado, incompleto, que, como afirmando anteriormente, consiste numa *presença vivida* por cada um, para a qual se cria um sentido, a partir dos próprios possíveis. Isto faz da educação uma *experiência existencial* que constitui sentidos desde a sua criação até a sua ação.

O ser humano, como ser dos possíveis, confere *sentido* ao mundo através dos seus projetos. Aqui, o *sentido* consiste em algo não proporcionado exclusivamente pela subjetividade, o que seria totalmente abstrato, mas pela *relação* concreta entre consciência e mundo, possibilitada pelo corpo, o que faz dele o centro da ação humana. Assim, a educação deve ser corpórea, estabelecer uma nova maneira de lidar com a corporeidade, não mais como dominação, controle disciplinar do corpo, mas como possibilidade de criar um ponto de vista – uma perspectiva sobre a realidade, sobre a sua própria condição. A apreensão do mundo, da realidade, do ser, da vida, se realiza pelo acesso imediato do tédio, da náusea, do desespero (SARTRE, 2002, p.19). Isto significa experimentar a gratuidade do mundo, da realidade, do ser, da vida, na inexistência de sentidos *a priori*, para assim atribuí-les sentidos. Nesta gratuidade a educação precisa mergulhar, assumindo-a para criar um sentido próprio para sua efetividade.

Priorizar a *experiência existencial* não significa que o pensamento sartreano se reduza ao empirismo ou ao materialismo, que, ao reduzir toda realidade à matéria, fizeram da consciência um depósito vazio pronto para que lhe fossem impressas percepções, juízos, ideias providas do mundo, da realidade (empirismo); ou algo determinado por condicionamentos sociais e históricos (materialismo).

A educação traçada na *experiência existencial* não deve se prestar ao exercício exclusivo do conhecimento intelectual (idealista), que reduz o mundo ao conhecimento que se tem dele, estabelecendo o privilégio da consciência (subjetividade) como única realidade capaz de conhecê-lo; nem reduzir-se a uma dimensão materialista, que aponta para a passividade da consciência, definindo-a como parte da matéria do mundo, fazendo deste o foco único de conhecimento. A *experiência existencial* é a busca do próprio sentido da existência humana, a existência concreta, circunscrita na vivência cotidiana, destituída de qualquer sentido *a priori*, reinventada e constituída a cada momento, a partir da *relação* entre ser humano e mundo. Na própria concepção sartreana de *existência* está a tentativa de criar saídas para superar o impasse idealista e materialista, ou seja, há a concepção da existência concreta do mundo e da consciência, *distintos* mas não *separados*, uma relação que torna possível tanto a compreensão quanto a criação de sentidos que aparecem nesse encontro (consciência e mundo).

Assim, a educação, tendo como ponto de partida a consciência, aponta para uma dimensão existencial que compreende atuação do *ser-no-mundo*, não esquecendo a dimensão da sua corporeidade. O corpo é entendido como ponto de vista, enquanto situado no mundo, e como ponto de partida, enquanto capacidade de ultrapassar a situação, rumo à construção do ser. Isto faz com que a primazia do conhecimento ceda lugar a uma experiência concreta (consciência-corpo-mundo): a dimensão do ser humano na sua construção. A *experiência existencial* na educação tem que possibilitar à realidade humana criar um sentido existencial para o ser-no-mundo, nas esferas da construção antropológica, da conduta ética, da organização política e também da sensibilidade estética. Quando Sartre pensa na concepção humana, pensa-a em uma totalidade, ou seja, sem dualismo e em todos os aspectos que contornam a sua existência (antropologia, ética, política, estética). Esta é sua totalidade-destotalizante, algo inacabado, incompleto, sempre em construção.

A *experiência existencial* não significa a anulação do conhecimento, mas ele consiste num tipo de relação entre o ser humano (Para-si) e o mundo dos objetos (Em-si), que se manifesta de maneira intuitiva (SARTRE, 2002, p.233) e que para Sartre consiste na *presença* diante de algo, fato que “*faz com que haja ser*” (SARTRE, 2002, p.241). Esse ser se apresenta como tal e pode ser estudado e descrito enquanto aparece. Esta aparição comporta um aspecto finito, pois a aparição indica a si mesma – é o que é –, não havendo nada escondido por detrás dela que possa ser revelado; e também porta um aspecto infinito, devido ao fato de que no seu aparecer o ser humano multiplica os vários pontos de vista sobre essa aparição. Isto faz com que na educação haja inúmeras criações, ações pedagógicas, práticas educativas, que se constituem na relação ser humano – mundo.

O processo educacional amparado na *experiência existencial* da consciência deve ser realizado pelo processo de *nadificação*, que resulta da própria atitude de *interrogação* de si e do mundo. A consciência (nada de ser), enquanto abertura para o mundo, se posiciona frente a ele como aquilo que *não é*; *não é* uma identidade que o mundo possui e não pode ser determinada por esse mundo. Assim, a nadificação deixa o mundo em suspenso (aquilo que outrora fora constituído por outras consciências e que são estranhas à situação do sujeito) e deixa o nada “cintilar sobre as coisas” (SARTRE, 2002, p.66), havendo a possibilidade do ser humano criar sentidos para a construção do próprio ser. Esta construção afirma a singularidade, inventando a si mesmo (antropologia); construindo uma maneira de agir e criando os próprios valores (ética); intervindo na organização, na transformação social e na constituição da coletividade (política); em uma atitude produzida de maneira de criativa, sem perder a dimensão da arte (estética). Tal procedimento faz com que na educação *haja mundo* (presença vivida), e que ele se mostre tal como *é* e foi constituído; um mundo onde o papel da consciência seja interrogá-lo sempre, para transcendê-lo para um novo sentido, projetando-se rumo às próprias possibilidades.

A interrogação, para Sartre, consiste sempre na impossibilidade de alcançar uma resposta acabada e completa sobre o mundo e sobre a própria condição humana, devido ao fato de que aquilo que foi constituído, o sentido do mundo e do próprio ser humano, está sempre em transformação. Isso faz com que os processos educacionais sempre estejam sobre uma contínua interrogação, na sua maneira de ser e atuar; pois lida diretamente com o ser humano e com o mundo, em uma relação indissociável e inconstante. No caso específico do mundo, dentro do referencial sartreano, embora ele seja o que *é* (*é* o que *é*), o sentido dado a ele resulta da atribuição do ser humano, na sua relação com ele. *É* algo sempre mutável. Na perspectiva do ser humano, a resposta sempre se apresenta inacabada devido ao fato da ausência de uma essência que o defina, ou seja, não há objeto para ser interrogado. Nesta perspectiva, pode-se entender que a educação seja sempre algo inacabado e em contínua constituição e reinvenção, tanto na sua constituição de ser como na sua maneira de atuar.

O fato de que, para Sartre, o ser humano exista sempre como interrogação sobre sua própria condição de ser, definindo-o como ser em que questão, faz com que ele sempre seja um projeto rumo às próprias possibilidades. Assim, sua educação deve perpassar a vida, fazer parte dessa dimensão do ser humano, como condição interrogativa para que ele crie os próprios projetos rumo à construção de uma maneira ser e também para que estabeleça sua intervenção no mundo. Uma educação pensada a partir da obra Sartre consiste num projetar-se na possibilidade de construção de uma condição humana, singular, livre e concreta, a partir de um projeto educacional que atue na realização e na constituição de novas significações para o mundo.

Em meio às cogitações sobre a consciência e subjetividade, uma educação possível, construída a partir do pensamento de Sartre, percorre processos educacionais que criam singularidades, em que o indivíduo inventa a si mesmo a cada instante. Uma educação caracterizada por uma consciência que se apresenta sempre vazia de conteúdo (pela qual permanecerá por toda sua existência) e totalmente lançada para a exterioridade, estabelecendo uma relação com o mundo. Uma educação no mote da *experiência existencial*, em que a consciência, tomada pelo nada, torna-se um *princípio possibilitador* para a constituição e a criação de significações. Ou seja, projeta-se, enquanto vazia, ao mundo já significado, nadificando-o, fazendo o nada deslizar sobre as coisas e ressignificando-as para novas possibilidades de ser. Perspectiva que significa não pensar a educação como *formação*, dar uma forma ao outro, modelá-lo segundo critérios predefinidos, acerca de certa ideia de ser humano, de normas para agir, de composição e relação social e juízos estabelecidos, para sustentação e legitimação do *status quo*; mas como *construção* contínua e inacabada do ser humano na relação com o mundo e também na sua própria constituição e criação; para que haja sempre o aparecimento do novo. Uma educação que subverte a noção de *autonomia do sujeito* presente na modernidade e experimenta a existência concreta, proporcionando a compreensão das inúmeras possibilidades de construção da condição humana e do mundo, criadas em meio à facticidade e à gratuidade da vida. Uma educação como experiência existencial que permita atingir o sentido do *ser-no-mundo*, através da liberdade, entendida como *autonomia da escolha*.

Situação II. **Condenado a inventar-se:** o projeto de criar a si mesmo na educação

Ao definir o ser da condição humana, a partir da consciência, na medida em que condiciona a aparição do *nada*, o vazio de conteúdo, esse ser aparece como liberdade (SARTRE, 2002, p.68), numa contínua construção, como algo sempre inacabado e incompleto. Para Sartre, a liberdade consiste na *autonomia da escolha*, que pressupõe o fazer e a concretização do ato. No entanto, a liberdade não contém uma definição, pois faria dela uma essência e, para Sartre, ela não tem essência, consiste em ser a própria existência (*nada*), uma existência livre fazendo com que essências apareçam, sejam criadas.

Como todo o empenho do pensamento de Sartre está voltado para o ser humano, como ser livre que atua no mundo, isto não significa que pensar a educação a partir de suas ideias seja elaborar uma educação *para* a liberdade. A educação, em sua etimologia latina (*ex-ducere*) significa o ato de levar, de conduzir de um lugar para outro, e afirmar a educação para liberdade corresponderia ao ato de conduzir o ser humano à liberdade, a ser livre, como se o ser humano não o fosse. Ora, para Sartre, o ser humano, enquanto existente, sempre estará condenado à liberdade (algo intrínseco a sua condição), ou seja, esta educação, em seu próprio aspecto etimológico, perde o sentido de ser.

Assim, aproximar educação do pensamento sartreano significa apresentá-la como sinônimo de liberdade, ambas em são um ato de conduzir o ser humano a algum lugar – a *formação* humana (educação) e a *construção* do ser (liberdade). Nesta perspectiva, a educação, trilhada pelos caminhos do pensamento sartreano, não tem uma definição, uma essência, mas consiste na própria existência, apresentando de maneira livre para escolher e se fazer através dos atos. Deste modo, a possibilidade de uma educação sartreana surge sem que haja uma definição *a priori* e sem propor um fim estabelecido (formação de um ideal), mas se manifesta por uma ação livre e sempre contínua. Ou seja, uma educação na liberdade para conduzir-se numa existência totalmente comprometida com a própria situação do ser-no-mundo; um processo educacional de *nadificação* do ser humano frente a si mesmo e ao mundo, projetando-se rumo aos próprios fins, às próprias possibilidades, para criar e ressignificar os sentidos que constituem a existência.

Nesta perspectiva, a *educação na liberdade* existe pela escolha que se faz dos seus fins, que não estabelece um ideal, uma meta a alcançar, mas uma série de disposições livres a serem escolhidas pelos existentes a partir do projeto de ser. Assim, os fins se apresentam de maneira inédita à existência, não importando se os resultados sejam alcançados ou previstos de antemão, pois o projeto de ser sempre será algo inacabado. Trata-se de uma educação que se volta para o âmbito da livre criação do novo a todo o momento, pois a consequência dessa ação, independentemente de ser boa ou ruim, não pode ser

critério para novas ações. Trata-se sempre de um inventar (o novo) frente às inúmeras disposições a serem tomados pelos existentes (educador – educando) em meio à própria situação. Esta invenção se processa pelas escolhas e se realiza pelos atos, fazendo com que a escolha nunca seja feita de maneira deliberada, pois ela se identifica com a consciência, enquanto vazia de qualquer conteúdo. Assim, a educação deve proporcionar ao existente a possibilidade de fazer escolhas e conseqüentemente criar-se diante da situação existencial que se encontra. Esta perspectiva faz com que a educação seja sempre flexível e adaptável à liberdade da realidade humana em meio às condições e aos desafios existenciais em que ela está inserida.

Da mesma maneira que somente há liberdade em situação, também esta deve ser parte intrínseca da educação. Não há como pensar a educação sem a sua constituição na situação, o que a caracteriza como *educação de situações*. Neste sentido, a educação deve ser construída, inventada, a partir da situação já constituída de significados, que precisam ser transpostos para criar novas possibilidades de significações.

Seguindo os cinco aspectos da situação elaborados por Sartre, é possível ressignificá-los para a dimensão educativa, desde sua forma institucionalizada (escolar) ou, em um sentido amplo, como processo de construção antropológica, ética, política e estética. a) *Meu lugar*, corresponde ao local em que se vive e se constitui o espaço em que localiza a escola ou lugar pelo qual o ser humano inventa a si mesmo: a vila, a cidade, o estado, país, a composição social, cultural compondo o mundo próprio da realidade humana, situação que assume como sua e a partir dela, pela liberdade, projeta rumo aos próprios fins, através das escolhas que faz, numa atitude de transpor os limites dessa situação, transformando-a e reinventando um sentido, um valor para ela, tendo como único critério a liberdade. b) *Meu passado*, algo constitutivo do ser humano como “tendo sido” (as escolhas feitas), fato que o torna totalmente responsável pelo seu passado, pois ele concede ao ser humano a possibilidade de pensar algo sobre si mesmo, na composição existencial e histórica; no entanto, enquanto constituído de sentido, o passado não pode fundamentar as escolhas no presente; ou seja, o passado não determina, não condiciona as ações no presente, sejam elas práticas pedagógicas, modelos educacionais outrora criados, nada pode ser *fundamento* para a criação de projetos educacionais e práticas educativas. c) *Meus arredores*, que compreende as coisas-utensílios que fazem parte da existência humana, que são escolhidas; na educação consiste em práticas pedagógicas, disciplinas curriculares, materiais, conteúdos programáticos outrora constituídos e que aparecem em meio à construção do ser, dentro do processo educacional; no entanto, apresentam-se como *facticidade* ao ser humano que as deve *transcender* para criar um próprio sentido de ser e agir. d) *Meu próximo*, corresponde às relações

sociais e às significações já atribuídas pelo Outro na constituição do mundo; na educação consiste na liberdade do ser humano criar as próprias significações (educador: ações educacionais; educando: educar a si mesmo) em comprometido com um mundo já constituído de significantes atribuídos pelo Outro (práticas pedagógicas, modelos educacionais); ou seja, criar sentidos para a maneira de ser e atuar, através da liberdade, no encontro com outras liberdades. e) *Minha Morte*, que consiste no fim das possibilidades: no ato de se fazer ser como um porvir constante, inacabado e incompleto; na educação a morte corresponde ao fim das possibilidades de criar, ao fim da liberdade de inventar a si mesmo e das próprias ações educacionais; possibilidades estas impedidas pelo Outro, por algo de fora, que estatiza a liberdade com a imposição de condutas heterônimas, práticas pedagógicas condicionantes, modelos educacionais impositivos, idealizantes, utópicos; perspectiva que faz com que a liberdade assuma uma atitude de luta contra todo esse tipo de morte, para não deixar morrer (não perder a possibilidade de criar).

A educação, ancorada no pensamento sartreano, somente será possível frente às situações-limite. Os limites não são estritamente subjetivos nem estritamente objetivos, mas contêm, segundo Sartre, tanto uma face subjetiva quanto uma objetiva: “Objetivos porque tais limites se encontram em tudo e em todo lado são reconhecíveis; subjetivos porque são vividos e nada são se o homem não os viver, quer dizer se o homem os não determina livremente na sua existência em relação a eles” (SARTRE, 1970, p. 251). Desta maneira, a educação se concretiza no exercício contínuo da liberdade diante de uma determinada situação que não pode ser caracterizada, nem determinada, nem condicionada por aspectos objetivos ou sociais, sejam eles históricos, geográficos, econômicos, políticos, culturais, ou por aspectos “ditos” subjetivos ou biológicos, sejam eles desmotivação, desânimo, frustração frente aos aspectos objetivos. São obstáculos, circunstâncias, limites colocados em confronto com o projeto educacional, enquanto *facticidade*, que precisam ser transformados, superados pela *experiência existencial*, por meio da *transcendência*.

Uma situação nunca pode condicionar ou modificar o projeto educacional, que consiste em criar singularidades que se lançam constantemente rumo às próprias possibilidades para construção de uma maneira particular de ser e agir. A educação de situação, constituída na liberdade, tem que ultrapassar as situações, que aparecerão de forma simples ou complicada, dependendo da especificidade de cada projeto educacional. Ao ultrapassar a situação constituída, o projeto educacional possibilita ao ser humano, através das ações livres, tornar-se aquilo que ele escolher ser na sua vida, transformando a própria situação, ou criar um novo sentido para ela. Isto sugere que a educação sempre desenvolva práticas (ações) educacionais trabalhando em meio às diversas situações que configuram a existência,

em envolvimento e comprometimento com questões que continuamente se apresentam para a condição humana, procurando examinar o problema que a cada momento se põe a ela, nas suas relações com o mundo, com as outras consciências e consigo mesma. Esta educação projeta o ser humano para a consciência de sua situação, fazendo também com que tenha consciência de sua realidade histórica, pois a educação, ao assumir a perspectiva da situação concreta da realidade humana, assume também o comprometimento com a dimensão histórica. Aliás, não há situação sem estar inserida na história. Porém, é importante destacar que, para Sartre, o ser humano não é resultado, nem produto e nem é determinado pela história, condição que o tornaria um objeto.

A constituição da educação como sinônimo de liberdade faz com que a educação possibilite ao ser humano a ação. Somente através da ação ele constrói a si mesmo de maneira singular e constitui o mundo. Note-se que isto se tornará possível somente quando a educação (partir do fato que o ser humano está condenado a ser livre, cuja consequência é a atuação) possibilitar o inventar de si mesmo, em um contínuo fazer-se, criando os próprios valores, intervindo na construção social e histórica. Toda atuação consiste em mudar, transformar o mundo. Desta maneira, a *educação de situações* faz parte de um processo que funciona a partir da *facticidade* da existência humana (contexto histórico, social, cultural, políticas públicas, práticas pedagógicas, modelos educacionais), como também compõem a capacidade de *transcendência* da condição humana (a liberdade de superar essa facticidade e instaurar o devir, o novo). Trata-se de um processo mediado pela nadificação dos conceitos, práticas, valores e ideias constituídos no exercício da educação (facticidade) e também frente ao mundo vivido de cada ser; em que a educação deve cumprir um papel de construção de uma maneira ser e de atuar da realidade humana (transcendência), uma capacidade espontânea, livre de inventar a si mesmo e de criar um sentido para sua existência. Em outras palavras, ao transitar pela liberdade, na sua maneira de ser e agir, a educação deve promover sempre a liberdade, a libertação de todos. Esta perspectiva estabelece uma educação que crie processos educacionais possibilitando a busca por educar a si mesmo e educar a todos; um processo educativo libertário. Estas são as características de uma educação na dimensão da liberdade e do engajamento.

Situação III. **Enganamento e Engajamento:** má-fé e autenticidade em educação

A modernidade, tal como descrito anteriormente, está marcada pela noção de sujeito, em uma dimensão de subjetividade substancial, influenciando intensivamente e fundamentando os processos educacionais. Desde a origem da modernidade até os dias atuais, essa forma de entender o sujeito se faz presente em algumas concepções teóricas sobre educação. Por outro lado, atualmente há uma forte crítica a esse modelo de subjetividade, em que se tem chegado até a afirmar “a morte do sujeito”, e buscam-se novos referenciais para pensar a educação. No entanto, ao negar a subjetividade substancial, a noção de sujeito, várias concepções teóricas da educação não superam a condição de *identidade*, na tentativa de definição do ser humano. Esta perspectiva faz com que a educação seja caracterizada como espaço de criação de identidades ou como possibilidade de revelação de identidades inatas, pois a educação, dentro do processo de formar indivíduos, acaba por produzir ou revelar identidades, sendo elas concebidas sob os signos de um Eu, corpo, cidadão, cultura ou até, em certos casos, acaba resgatando a própria concepção de subjetividade. São todas tentativas de criar formas para estabelecer uma *unidade* constituinte no ser humano.

Quando a educação estabelece uma *unidade* na formação do ser humano, ela institui uma identidade que se caracteriza como aspecto intrínseco na realidade humana, fato que faz com que se olhe, interprete e atue no mundo através do estereótipo apresentado por essa identidade. Por exemplo, a educação, ao constituir a identidade do indivíduo, o de ser professor, o que se apresenta é um corpo de trejeitos, ações, rituais, modo de se comportar, características e práticas pedagógicas criadas ao longo da história, que fazem com que aquele que ao escolher ser professor assuma também essa forma constituída de ser, como se fosse a sua própria essência. Assim, o processo educacional de formação, ao instituir uma unidade no sujeito, faz com que ele visualize um fim a ser alcançado, algo previamente estabelecido, definido como identidade. Isto faz com que ele acabe por agir segundo a forma apresentada por essa identidade, seja ela o ser professor, médico, advogado, administrador de empresas, cidadão, entre outros.

Para Sartre, a constatação dessa unidade presente na dimensão humana resulta na má-fé, pois significa assumir uma identidade fechada e acabada, tal como no mundo dos objetos – *ser o que é* (Em-si), definindo-se como uma coisa e simultaneamente tendo consciência (Para-si) plena dessa identidade. No âmbito geral, a educação se especializa em criar atitudes de má-fé, pois ao estabelecer uma identidade no interior da realidade humana, anula toda a capacidade de abertura da consciência para mundo, incapacitando a possibilidade de construção do um ser, através da livre escolha, de uma

invenção própria de ser. Por exemplo, a função de professor, no processo educacional, não pode ser vista como se fosse sua própria identidade constituinte, como algo fechado, pronto; tal como a lousa é lousa, que na terminologia sartreana resultaria na consolidação do Em-si. Este fato o tornaria uma *coisa-professor*, agindo, na sua atividade de docente, com gestos e atitudes, tendo como finalidade convencer os alunos dessa identidade de professor, utilizando-se de toda a dimensão e valor que essa função foi agregando no decorrer da história: detentor do saber, autoridade, entre outros.

O reconhecimento dessa identidade ele terá apenas pelo olhar dos outros (alunos) e por isso se esforça tanto para que sua atitude convença. Da mesma forma como Sartre afirma no exemplo do garçom, que ele “brinca de ser garçom”, o professor “brinca de ser professor”, ou seja, ele *representa* uma função que não consiste em se caracterizar como uma identidade – *ser é*. Caso isso ocorresse, não haveria mais do que uma maneira *única* de ser, e isto anularia a liberdade – a condição intrínseca da realidade humana. Entretanto, quando não há identidade, o *não ser*, “surtem simultaneamente diferentes maneiras de sê-lo não sendo” (SARTRE, 2002, p. 193). Trata-se de uma construção contínua de ser sem fixar ou ficar preso a uma identidade. Ser professor é apenas uma ação, uma *maneira de ser*, proporcionada pela liberdade de escolha em meio a inúmeras possibilidades, criando as próprias formas e gestos para exercer essa atividade. É uma função que não comporta uma identidade única e predefinida. Parafraseando Sartre, o professor deve ser inventado a todo instante.

Viver na má-fé é tomar a atitude mais fácil e cômoda, pois basta assumir o *conforto* do estereótipo pronto de professor, cuja ação consiste em apenas reproduz modelos pedagógicos tradicionais já instituídos, formados, padronizados, ao invés de experimentar o *desconforto* da criação diária de suas práticas. Assim, a ação livre da escolha de ser professor consiste na invenção constante de uma maneira de ser e de constituir práticas pedagógicas sempre novas. Em outras palavras, a função de professor resulta na invenção constante de *ser professor*, em uma atitude de interrogação do próprio ser e do agir. Um projeto pedagógico que vise à criação de singularidades, que passe primordialmente pelo educador, que possibilite a invenção do novo, torna possível o aparecimento de novas singularidades criadas pela liberdade de escolha dos educandos.

No caso da má-fé, ela consiste na recusa da realidade humana de existir na tensão entre ser e não-ser, e busca uma *unidade*, fazendo cessar a possibilidade do devir constante e incansável, rumo à construção da condição humana. A má-fé consiste em uma atitude de preencher, com uma identidade, o vazio ontológico da subjetividade humana; um preenchimento (de má-fé) que se torna um mecanismo pelo qual as ideologias dominam. Assumir a perspectiva do existencialismo sartreano para pensar o processo educacional significa priorizar a cisão existencial presente no ser humano, marcada pelo nada

de ser, que impede qualquer unidade substancial e, conseqüentemente, nega qualquer identidade. Para estabelecer uma relação entre o ser humano e mundo, pela nadificação, há a possibilidade de um projeto educacional que vise à criação *contínua* de si mesmo, de sentidos, de valores para existência humana e histórica.

A má-fé também surge quando se atribui a outro(s) a deliberação da capacidade de escolha, a criação de sentidos e valores, ou ainda a própria capacidade de escolha. No exemplo do professor, ele também está em má-fé quando reproduz modelos e práticas educacionais tradicionais já dadas. Isto significa delegar a outro, como série padronizada, a capacidade de criar e de escolher práticas educacionais, sem se responsabilizar por elas. Ora, não assumir a responsabilidade pelas próprias ações, como autor incontestável, consiste em agir de má-fé. Também é má-fé determinar justificativas, desculpas, para agir ou não agir. Assim, cada ato corresponde à concretização da própria decisão, baseada somente na liberdade de escolha, no exercício de realizá-la ou não; assumindo a total responsabilidade por essa decisão e todas as conseqüências que delas provêm, sejam elas o sucesso ou o fracasso.

Quando as ações têm um sentido ou um fundamento em algo externo, impedindo a liberdade de criação do ser humano, elas se caracterizam, segundo Sartre, como *espírito de seriedade*, e também consistem em atitudes de má-fé. Trata-se de uma *objetivação*, ou seja, atribuir valor e sentido à realidade do mundo, como algo *a priori*, sem que haja nessa constituição a ação livre da realidade humana. A conseqüência do espírito de seriedade está no fato de que o ser humano deixa se constituir como objeto. Na educação, ela aparece quando são utilizados modelos e práticas pedagógicas dados *a priori*, sem a criação livre de um educador, distantes de sua situação existencial e também dos educandos. As conseqüências dessas práticas resultam na determinação de um modo de ser e agir, tanto do educador como do educando. Assim, os educadores, os professores, ao priorizarem o objeto (práticas pedagógicas, modelos dados, em detrimento à livre criação), estão se caracterizando como séries. No caso do educando, ele está em atitude de espírito de seriedade, quando aceita passivamente essas práticas pedagógicas, e com elas uma carga de valores e sentidos possíveis, inteligíveis, universais já instituídos, fora da situação existencial em que estão inseridos. Nesta perspectiva, ele anula totalmente não apenas a liberdade de inventar a si mesmo, como também a de criar um sentido à própria existência, tendo uma experiência concreta com o mundo.

O espírito de seriedade tem como conseqüência o aniquilamento da singularidade em vista de uma objetivação universal, que corresponde à atribuição de uma identidade, uma maneira de ser e agir, vinda de fora, algo exterior à liberdade de cada um. A educação de situação, na busca do projeto de ser,

atua como nadificação de qualquer prática de objetivação ou construção de identidade, para que, através da liberdade, concretize diversas maneiras de ser e de agir, transformando, inventando, ressignificando os sentidos que constituem o mundo.

A outra dimensão do espírito de seriedade, que corresponde ao indivíduo estar em meio a outros sem estarem unidos a um projeto comum, fato presente de maneira concreta no processo educacional institucionalizado. Educando e educador são colocados em uma sala fechada, com alguns metros quadrados, e, embora estejam unidos dentro de um mesmo espaço, não há nada em comum entre eles, nem entre educador e educando, nem entre os próprios educandos. Cada um no seu mundo, na sua condição existencial e social, e cada um com seu propósito: a necessidade salarial ou realização acadêmica (educador) e obrigação de completar os estudos ou a busca para melhores condições no futuro (educando). Estão unidos na solidão de seus propósitos, unificados por algo exterior, propostas curriculares, planos de ensino e planos de carreira impostos por políticas públicas universalizantes, que anulam a singularidade de cada ser humano: a escolha de seu projeto de ser, em uma ação comprometida com a coletividade. Essa condição de seriedade se manifesta intensamente em uma sala de aula, em que os estudantes perdem sua singularidade, para serem um número em uma série.

A educação produz o espírito de seriedade quando proporciona ao educador e educando uma realização objetiva determinada por algo externo, modelos educacionais que estão fora da situação existencial e histórica da qual fazem parte tanto o educador quanto o educando. Note-se que, quando a educação fica presa ao consumismo e aos interesses da sociedade capitalista, ela mantém-se também em espírito de seriedade. Isto significa que na educação em geral o ser humano existe em série, tendo uma unidade baseada em algo externo, construção de uma cidadania, profissionalização, preparação para o mercado.

Agir contra as práticas educacionais que resultam no espírito de seriedade não significa a troca de um modelo por outro, mas a possibilidade exclusiva de criar novas práticas, que podem ser mudadas, transformadas, reinventadas a todo instante; nem mesmo uma prática livremente criada pode ser o fundamento e o modelo para outras novas práticas, fazendo que a liberdade (nada) reapresente novamente para que possa haver uma nova criação.

Essa criação de singularidades consiste em possibilitar, a cada um, o enfrentamento da diversidade que sua situação existencial e histórica impõe, para que pela liberdade invente seu próprio caminho, tornando-se responsável e comprometido por ele. Este feito corresponde à dimensão do engajamento, pensado por Sartre, e consiste em nada mais do que a consciência do ser humano como ser-em-situação, enquanto livre para escolher seus atos. A *educação de situações* implica

simultaneamente uma educação engajada⁹¹, compreendendo uma educação não contemplativa, idealizadora e utópica, mas comprometida, através da ação livre, com uma transformação tanto da condição humana como também social e histórica. Isto significa que o educador engajado, ao criar um projeto educacional, assume uma posição no mundo e se responsabiliza pelas consequências dessa criação. Tem a clareza de que cada ato, cada prática, desvela um mundo, cria maneiras de ser que podem ser mudadas a qualquer momento. Assim, o educador engajado consiste naquele que dá existência, sentido às coisas, que é capaz de negar ou transformar algo e, mais ainda, possibilita ao educando, livremente, fazer o mesmo. Ou seja, o educando engajado na sua situação existencial e histórica cria a si mesmo e dá sentido ao seu ser no mundo, sendo responsável e comprometido com toda humanidade.

Nesta perspectiva, aparece a dimensão da autenticidade, que consiste na existência livre, responsável, comprometida, engajada na construção do ser e na maneira de se intervir no mundo. Compõe, dessa maneira, também uma educação autêntica, que não constrói identidades, como a má-fé, nem cria objetivação como o espírito de seriedade, não leva a um engano coletivo. Ela se constitui como um projeto de ser, algo que não se mantém fechado e acabado e sim aberto e incompleto, na construção do seu ser e na execução de seus atos. Isto faz o ser humano totalmente responsável pelas consequências de suas ações e engaja-o em sua situação existencial e histórica, pronto para transformá-la ou não.

A autenticidade consiste em se comprometer e se responsabilizar pelas ações, como sendo elas algo próprio da condição livre das escolhas que cada ser humano faz e não algo causado por determinismos externos ou pela condição de uma essência interior. Caso existisse tal essência e determinismo, ela livraria o ser humano de qualquer responsabilidade.

A condição humana autêntica compreende a liberdade de criar a si mesmo sem a obtenção de uma coincidência consigo mesmo, perspectiva esta que a tornaria um Em-si-Para-si. A condição autêntica faz de cada um uma fonte criadora de valores. Assim, ao assumir essa liberdade e concretizá-la através das ações, assume-se também responsabilidades, frente à situação em que se encontra. Para ser autêntico, torna-se necessário o reconhecimento da situação atual e o exercício da liberdade de escolha, que pressupõe o comprometimento com o fazer e a responsabilidade pelas consequências. A autenticidade implica, ainda, o fato de que o ser humano não tem desculpas ou justificativas por seus atos, como também deve resistir a todo e qualquer desejo de tê-las.

⁹¹ Sobre a temática da educação engajada, ver Situação VI.

Ser autêntico na função de professor ou qualquer outra função, sem cair na má-fé, consiste em reconhecê-la como uma possibilidade de ser, que provém da ação da liberdade de escolha, sem que exista a concretização de uma substância ou de uma identidade *presente* no indivíduo. A autenticidade sugere a resistência constante da má-fé, ao fato de que algum dia se alcançará uma substancialidade. Não há fundamento, desculpas ou justificativas para ser professor ou para exercer qualquer outra qualquer função a não ser a própria liberdade, que somente se evidencia quando o ser humano se percebe como ser-em-situação e escolhe sem qualquer arrependimento ou culpa. A vida autêntica significa também existir sem o peso do remorso e do arrependimento na efetivação de seus atos; precisamente no âmbito da educação, consiste na concretização das práticas pedagógicas, que devem ser sempre novas, sempre inventadas.

Nesta perspectiva, a educação de situação que cria projetos educacionais que, por um lado, não se consolidam em uma subjetivação solipsista – a construção de uma identidade fechada em si mesma, que se caracteriza como má-fé; e, por outro lado, não produz uma objetivação altruísta – o fato de alienar-se pela liberdade do outro ou deixar-se influenciar por valores externos à condição humana, constituindo assim o espírito de seriedade. A *educação de situações* deve possibilitar a existência autêntica, que corresponde a um projeto de ser que deve continuamente ser assumido e reassumido enquanto ser-em-situação, tomando como própria essa situação. Uma educação que possibilite a invenção de inúmeras *maneiras* de existir, de fazer-se ser, em um projetar sem fins definidos, em meio à própria situação existencial e histórica. Um fazer que ultrapasse os determinismos tanto externos como internos, para assim inventar a si mesmo pelas ações livres providas pelas possibilidades das próprias escolhas.

Situação IV. **Educação e conflito:** sob a luz das relações infernais

O projeto de ser do Para-si, enquanto ser livre que se constitui mediante as escolhas, se realiza na relação existencial e histórica frente a outra subjetividade. Assim, a *educação de situação*, que atua neste projeto de ser, parte da *facticidade*, em um processo de nadificação dos conceitos, práticas, valores e ideias constituídas que definem os procedimentos educacionais, alcançando a capacidade de *transcendência* da existência humana, estabelecendo no mundo vivido de cada ser a construção do ser humano e um sentido para sua existência, passando, necessariamente, pela existência do Outro. O problema na relação entre o Para-si e o Outro está no fato de que ao mesmo tempo em que o sentido de ser do Para-si não pode vir de fora, pois acabaria com a liberdade e colocaria um fim nas possibilidades de ser, ele somente tem certa compreensão de seu ser pela existência do Outro, que manifesta esse ser. Isto significa que há uma impossibilidade do Para-si escapar da relação com o Outro, e há nessa relação uma luta para evitar ser possuído pelo Outro, enquanto constituição de uma identidade.

A *educação de situações* deve ser constituída nesse paradoxo da relação entre as consciências humanas, sendo uma educação de si – como o Para-si tende a ser – e uma educação de relação como outras subjetividades – enquanto ser-Para-outro. Devem-se manter nessa relação as liberdades de ambas, para que não haja nem *assimilação* – a fusão das subjetividades, cuja consequência seria a perda da singularidade; nem *objetivação* – a submissão de uma liberdade para outra liberdade. Como resultado, a existência da educação na liberdade consiste também em viver na tensão do *conflito*, que precisamente se resume no *conflito entre liberdades*, ou seja, na não dominação de uma consciência sobre a outra. A existência do conflito corresponde nada mais do que à aceitação de modos diferentes e livres de ser e agir.

A dimensão conflituosa das relações humanas não deve nunca anular a liberdade, pelo contrário, o conflito deriva da própria liberdade, como também enfatiza a sua radicalidade. Assim, todo conflito corresponde à relação concreta entre duas consciências livres. Dessa maneira, torna-se impossível uma resolução para o *conflito em si*, eliminá-lo definitivamente das relações humanas, pois caso isso aconteça automaticamente elimina-se a liberdade. O conflito também garante que nenhuma “consciência triunfará definitivamente sobre a outra” (LEOPOLDO e SILVA, 2004, pp. 192-193), pois a presença da liberdade na constituição das consciências em conflito faz com que não haja submissão, dominação de uma consciência para com a outra e muito menos a adesão de valores e sentidos heterônimos.

Manter a dimensão do conflito consiste também em saber que toda relação de tentativa de dominação, seja ela no âmbito individual ou social, seja na perspectiva existencial ou histórica, nunca será um fato consumado plenamente. “Estando o conflito latente em toda dominação, por mais consolidada que apareça, a liberdade está também inscrita em toda relação de dominação, e, assim, a possibilidade de realizá-la” (LEOPOLDO e SILVA, 2004, p.193). Sendo impossível eliminar o conflito, já que ele garante sempre a liberdade presente nas relações humanas, há sim a possibilidade também de inventar saídas, pela própria liberdade. Devido ao fato da relação com o Outro se caracterizar como uma das situações (*meu próximo*) do Para-si, a qual ele deve transcender (liberdade), a saída consiste em criar uma maneira de que todos sejam livres, mesmo que essas liberdades se constituam concretamente de formas diferentes. Note-se a influência sofrida por Sartre da literatura americana, em especial de Dos Passos, que revela a falsidade da unidade de ação, mostrando que se pode descrever um acontecimento coletivo justapondo inúmeros relatos individuais sem relação entre si (COHEN-SOLAL, 2005, p.64). Na perspectiva educacional, significa constituir uma educação que não abarque uma unidade, uma universalização, mas que promova diferentes singularidades, com diferentes pontos de vista sobre a realidade, havendo ainda a possibilidade de criação de acontecimentos coletivos. Significa também procurar saídas que não se fechem em uma determinação, mas que se mantêm sempre abertas para novos conflitos e para outras novas saídas, porque ambos na concretude devem revelar ao ser humano a radicalidade da liberdade.

Assim, a educação precisa ser o campo em que o conflito aparece e também o espaço para inventar saídas. Esta invenção foge ao extremo do absolutismo, sem cair no outro extremo, o relativismo, e revela-se na constituição de uma dimensão fenomenológica (como no sentido afirmado no primeiro capítulo), em que as saídas se apresentam e se manifestam ao mesmo tempo como um *relativo absoluto*: relativo, pois podem aparecer de várias maneiras, sob vários pontos de vista e absoluto, porque indica a si mesmo a liberdade. A saída, desta forma, não põe um fim decisivo ao *conflito*. Ela aparece em certos momentos, pela própria condição da liberdade, que a cria, e tende a se dissolver, para ser inventada novamente, mediante o aparecimento de outro conflito, que também é uma condição da liberdade.

A educação, sendo o campo em que simultaneamente aparecem a liberdade, o conflito e a invenção de saídas, evidencia a constituição de uma relação não hierárquica entre educadores e educando. Uma educação na liberdade que luta contra todo o tipo de autoritarismo e submissão. Esta é uma perspectiva que não acontece no âmbito daquilo que se convencionou denominar “educação tradicional”, por exemplo. Nesta educação há a relação de certo autoritarismo do professor para com os

alunos; um autoritarismo sustentado na ideia de que o professor corresponde àquele que detém o saber e transmite-o para o outro que não o tem, o aluno. Isto faz com que no autoritarismo haja a concepção de uma instância superior (professor) e conseqüentemente uma instância inferior (aluno), cabendo a esta agir de maneira respeitosa para com a instância de poder superior, centrada no saber. Trata-se de uma atitude pautada no medo de repressão caso se desobedeça a essa hierarquia construída socialmente, um procedimento que resulta em uma educação ligada diretamente ao poder.

Por outro lado, na educação mais contemporânea, com a Escola Nova, o procedimento se inverte e o centro do processo educacional passa a ser o aluno, compreendendo um rompimento com a autoridade do professor que estava amparada em sua figura de detentor do saber. Neste outro modelo de educação, a figura do professor passa a ser o de facilitador do saber, ou seja, cabe a ele despertar no aluno a curiosidade para a aprendizagem, que se realiza fazendo. Na *educação de situações*, não havendo hierarquia, não há um protagonista, uma exclusiva superioridade de um para com o outro, seja do educador para o educando ou vice-versa. O que existe é uma *relação* livre entre eles, em que ambos são atores e agentes do processo educacional. O educador cria livremente sentidos para a construção de sua existência, para uma intervenção no mundo, através da invenção das próprias práticas educacionais, e seu saber não implica uma autoridade para o com o educando, fazendo-o submisso e passivo a esse saber, ao contrário, *provoca* a liberdade para que ele possa também criar sentido a sua existência, intervindo e transformando seu mundo – sua situação.

Dessa maneira, a *educação de situações* não está fundamentada nas relações de poder, não sustenta nem legitima um sistema de dominação ou a imposição do saber, mas implica a radicalidade da livre criação, da invenção. Sartre, quando um jovem aluno lhe perguntou se devia se alistar no exército francês e ir à guerra para defender a nação (algo que envolve a coletividade) ou cuidar de própria mãe doente (algo da esfera singular), disse: “(...) eu tinha somente uma resposta a dar-lhe: você é livre, escolha, quero dizer, invente.” (SARTRE, 1970, p. 235). A educação atual comumente consiste no domínio de um conhecimento dado: o conforto do apre(e)nder as significações já constituídas. Voltando ao exemplo de Sartre: antes de chegar a sua resposta, invente. Ele descreveu as formas constituídas que poderiam fundamentar a escolha, mas nada justifica uma decisão: nem a definição racional *a priori*, nem a paixão, o sentimento ou qualquer sinal para agir dessa ou de outra maneira. Assim, a *educação de situações*, ao priorizar a invenção, rompe com uma perspectiva da educação focada na reprodução, no domínio de um conhecimento já dado, em que o educador ensina o que já se sabe; não há nesse ensino a criação do novo, não há invenção. Na *educação de situações* estabelece-se uma relação de conflito com valores, os sentidos já instituídos, pregados pela educação que institui um

ideal de preparação do ser humano para sociedade, para a vida. Os valores que constituem o mundo são consideravelmente criados, instituídos em um determinado período e segundo os interesses de determinado grupo.

A *educação de situações* deve possibilitar a criação de novos valores e novos sentidos a partir de sua própria realidade e época. Nessa criação há um processo conflituoso inconciliável entre os valores instituídos e os que hão de vir. Um conflito deve ser sustentado devido ao fato de mostrar que ali está presente não a dominação, a submissão, e sim a liberdade, e de resultar em mudança, em transformação – na abertura para o novo. Aqueles mesmos que criam os valores estabelecidos evitam esse conflito, para não verem o conforto e a manutenção de sua posição desconstituída e abalada. A aprendizagem, por sua vez, deve gerar o *conflito* frente ao dado, ao constituído, ao já sabido, fazendo com que os educandos e os educadores fiquem instigados a questioná-lo, a buscar respostas a problemas circunscritos em meio à própria situação. Ou seja, o conflito consiste em não se deixar ficar preso à passividade, em não ser objetivado pela situação, mas sim em condenar-se a uma liberdade ativa que se responsabiliza pelas consequências dos próprios atos: a criação de valores, de sentidos.

A radicalidade da livre criação, da não hierarquização entre educador e educandos, faz com que na relação entre eles apareça o *conflito* entre liberdades, ou seja, entre a liberdade erudita, do educador com vasta formação cultural, e uma liberdade desencarnada, descompromissada, do educando que age desinteressadamente sem se comprometer com o seu próprio mundo. Estas atitudes são alimentadas por uma educação (institucional) que nada diz da realidade e da condição existencial e histórica. Porém, educador e educando têm latente a liberdade que leva a comprometer-se, a mergulhar na própria situação, e a partir dela construir um projeto educacional que não se estatiza em uma teoria educacional (modelo pedagógico), mas favorece uma educação que possibilita a liberdade, para fazer escolhas e inventar caminhos. São caminhos não para se chegar a uma meta, a um fim estabelecido⁹², mas *caminhos* em cujos meios brotam novas criações, tanto por parte do educador, que não consiste num modelo de exemplos, um ideal a ser seguido por educandos, mas que, ao criar um caminho, provoca no educando a possibilidade de ele criar também seu próprio caminho. Assim, podem construir uma educação sempre aberta para o novo, independente dos modos de ser e agir (de educando e do educador); uma educação em que prevaleça sempre o exercício da liberdade, mesmo estando latente o conflito, para criar possibilidades e inventar saídas para as situações-limite, que constituem a existência.

⁹² Método, do grego *methodos*, significa, literalmente, "caminho para chegar a um fim".

Situação V. **Educação dramática:** a tragédia da liberdade na construção humana

A educação, em uma perspectiva sartreana, deve ser constituída em uma dimensão dramática, com a ação construída frente a situações-limite da existência humana e histórica, em que haja o questionamento da condição humana e dos seus atos e da própria liberdade. Assim, por mais difíceis que sejam essas situações, não havendo saídas já estabelecidas (políticas educacionais, planos, estratégias e metodologias de ensino), a educação na liberdade deve possibilitar ao ser humano a *invenção de saídas*, tanto na ação livre do educador como na do educando. Isto faz com que cada um invente a si próprio e crie uma maneira de agir, seja construindo práticas educacionais (educador), seja criando, transcendendo a própria situação, dando um novo sentido a sua existência (educando). Uma educação assim radicaliza a liberdade na situação em que está presente e, quanto mais ela for ameaçada, mais ela é capaz de criar novas saídas. Como diria Sartre (1972, pp. 96-97), defender a liberdade mesmo que a liberdade se reduzisse à livre escolha de lutar para se tornar livre, pois tal aspecto paradoxal exprime apenas o paradoxo da condição histórica: presos a uma gaiola, todos devem se unir para quebrar as grades.

Os personagens de Sartre, constituídos existencialmente a partir da descrição ontológico-antropológica, enquanto um contínuo fazer, são apresentados no teatro como criadores de saídas, rompedores de grades. Esta perspectiva possibilita pensar a concepção de uma *educação de situações* em relação intensa com a descrição fenomenológica, como uma filosofia dramática (da ação), como o *teatro de situações*, enquanto gênero dramático, e isto faz com que a educação se caracterize em uma dimensão marcada pelo drama (ação). Ou seja, uma educação dramática se define não pela contemplação de teorias, ideias inteligíveis, mas por ocupar-se com a ação livre e responsável do ser humano na construção do ser, como agente e ator no enfrentamento das contradições de sua situação. Assim como o teatro sartreano consiste em ser o veículo mais adequado para uma descrição do ser humano em ação, a *educação de situações* é desse modo tanto o *locus* como também a *via* para a concretização da ação humana, foco de todo o pensamento sartreano. Note-se também como no teatro de situações há a evidência da vivência concreta entre ação dramática e reação dos espectadores, devido à presença física, calor comunicativo, recebimento imediato da mensagem. Tal procedimento se apresenta da mesma maneira na *educação de situações*, em que há o contato direto entre aquilo que o educador transmite e a *reação* do educando em receber.

O *teatro de situações* sartreano encena o momento da livre escolha, focalizando a ação dos personagens em construção, fazendo com que a função do dramaturgo ao escrever seus temas apresente

situações relacionadas com vida existencial do público, mobilizando para a ação; pois “O autor sabe que sua peça não atingirá o público, a não ser que ele venha a impressionar suficientemente a imaginação do espectador, a sensibilizá-lo, sacudi-lo, surpreendê-lo, violentá-lo” (JEANSON, 1987, p. 96). A *educação de situações* parte do mesmo princípio (filosófico) e utiliza a mesma dinâmica, propondo ações educacionais trazendo situações-limite que toquem a própria existência dos educandos, uma ação livre que motive a criação livre de novas ações. Também confronta a própria liberdade, questionando-a na sua ação frente às preocupações da condição humana, ou seja, para que não haja a criação da má-fé e do espírito de seriedade, mas sim responsabilidade e compromisso. Faz uso de práticas pedagógicas que dizem diretamente à vida cotidiana dos educandos, algo que faz sentido na sua situação existencial para que eles possam escolher livremente novas ações para transformá-la, ressignificá-la.

Assim, tanto o teatro como a *educação de situações*⁹³ têm a função de apresentar os diversos problemas que contornam a condição humana, dentro de uma particularidade histórica, para que seja possível inventar saídas para resolvê-los. Repetindo: “E cada qual, inventando sua própria saída, inventa a si próprio. O homem tem que ser inventado todos os dias” (JEANSON, 1987, p.10). Escolhe-se livremente a si mesmo todos os dias. E, para Sartre, quando o ser humano escolhe a si próprio, escolhe também todos os seres humanos, lança, ao mesmo tempo em que constrói certa imagem de ser humano, algo válido para todos e para todas as épocas, e torna-o responsável, pois: “sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem” (SARTRE, 1970, p. 220). Ou seja, cria uma possibilidade singular de ser, dentre as múltiplas possibilidades possíveis da condição humana. Assim, a função da *educação de situações* consiste em fazer com que o ser humano invente a si mesmo todos os dias, de maneira singular e autêntica frente ao palco da história; e também ela mesma (educação) na sua constituição deve ser inventada todos os dias, em um exercício de liberdade e de responsabilidade para com a criação de ações comprometidas com o meio em que vive.

Em Sartre, o teatro de situações se caracteriza em oposição ao teatro de caracteres burguês, pois na dramaturgia sartreana os personagens vão se construindo na peça pela liberdade, e na dramaturgia burguesa eles possuem de antemão uma essência já definida. A *educação de situações* transita pelo mesmo caminho do teatro de situações, traz consigo a cisão existencial, marcada pelo nada de ser, que

⁹³ Essa aproximação entre teatro e educação não é algo inédito na história. “No século seguinte (XVIII) o teatro permanece o gênero principal e será sitiado pelos filósofos, que farão dele um dos instrumentos privilegiados da pedagogia da Ilustração” (DENIS, 2002, p.83).

impede uma unidade substancial e estabelece uma relação de nadificação com o mundo, possibilitando a liberdade de criar e transformar a si mesmo, externando a condenação da realidade humana à escolha. Isto não faz dela uma *educação formativa*, que educa para o desvelamento de algo inato, em potência, ou para formar, dar a forma, constituir um modelo ideal predefinido, segundo uma ordem estabelecida. A *educação de situações* consiste num projeto de inventar a si mesmo através da liberdade de suas escolhas, a partir da exigência do meio em que se vive. Ou seja, educando e educadores são colocados em confronto com a sua própria situação, fazendo com que ela se apresente como o lugar para o exercício de uma educação de liberdade e não para ser determinada por ela. É uma educação de si, em que a condição humana está continuamente em construção, sem fins estabelecidos, tanto no modo de ser (antropológico), como no caráter (ético), como na ação social (política), e também na criação de um estilo de ser e se manifestar (estético). Por esse aspecto, a *educação de situações*, amparada no teatro de situações, difere também da perspectiva da educação amparada nos *romances de formação*⁹⁴, estes que compreendem obras de literatura que estão associadas a ideias e práticas pedagógicas. Em linhas gerais, os romances de formação apresentam o aprendizado, a partir do momento em que o herói (do romance) constrói sua personalidade, seu caráter, os princípios morais, segundo um *telos* (uma meta) interior que o constitui. No romance de formação, há a narrativa de um percurso em que se formam o caráter e a personalidade do herói; uma formação o prepara, etapa por etapa, para ocupar um lugar na sociedade. Trata-se de *formar* a concepção de um sujeito, e traz a ideia da educação como condução do estado de natureza à racionalidade do sujeito autônomo e de civilidade política (DANELON, 2005, p.48). Na *educação de situações*, tanto o educador quanto o educando, em um projeto educacional, aproximam-se mais da figura do herói trágico sartreano, ou seja, não existem como algo inato, mas se constroem a partir de uma livre decisão de se engajar na realidade, para transformá-la. Como os heróis sartreanos, não são atormentados por um destino já traçado, um fim estabelecido, fazendo-os agir segundo os preceitos constituídos, na obediência à vontade do poder institucionalizado e na confiança de políticas educacionais para manter uma ordem ideológica, compondo a universalização da condição humana. São heróis que se constroem pelos seus atos, mergulhando na dimensão trágica da liberdade, na absurdidade da vida, na contingência radical, no abandono solitário, na gratuidade do mundo, onde têm que criar, a todo o momento, sem desculpas, sem remorsos e sem arrependimentos, totalmente livres, na angústia de se sentirem existindo como legisladores e criadores dos próprios valores, em uma atitude de compromisso e responsabilidade. Um educador inventa seu caminho (estratégias, ações educacionais), não para ser modelo, mas convida os educandos a inventar seus próprios caminhos. Uma

⁹⁴ Para uma maior compreensão sobre a constituição dos *romances de formação*, conferir BAKHTIN, 1997.

educação na tragédia da liberdade surge em um cenário que apresenta a dramaticidade da condição humana encenada no palco de uma existência autêntica, frente a um mundo sem razão (*a priori*), sem caminhos predeterminados (destino), no qual emerge uma consciência (nada de ser) autônoma, livre para escolher, para se lançar rumo aos próprios projetos.

Dessa maneira, a *educação de situações* consiste numa educação para a ação em que cada ato implica a liberdade radical, sem ficar preso a desculpas ou justificativas; uma liberdade consolidada somente frente à própria situação – ao drama existencial; uma liberdade que não é algo abstrato, mas concreto na superação dos limites das situações adversas com que cada um se depara e contra as quais se luta a todo o momento. As situações não devem determinar a construção do projeto educacional, mas sim evidenciar a liberdade para transcender essa facticidade (situações), possibilitando a criação, tanto de si mesmo, dos valores, como também a transformação social, resultante do compromisso com os próprios atos do ser-no-mundo. Uma educação em que todo agir seja livre, cuja implicação consiste na construção de si mesmo e da humanidade toda. Ao mesmo tempo, estabelece uma educação responsável, ou seja, em que existe responsabilidade por cada ação.

Situação VI: **Educação engajada:** inserção criativa na existência e na história

A *educação de situações* se caracteriza por sua inserção em questões que contornam a existência concreta e a particularidade histórica, em uma relação entre a singularidade e a coletividade. Trata-se de uma educação que traz as referências filosóficas sartreanas de uma descrição sobre a condição humana na sua relação situada com o mundo. Funciona também na mesma dinâmica da experiência do engajamento literário (de modo especial o da dramaturgia), ou seja, na narrativa dos dilemas, dos dramas reais que compõem a realidade em um determinado período, retratando as vivências narradas dentro de uma particularidade histórica⁹⁵. Isto faz a *educação de situações* se apresentar como uma *educação engajada*, pautada nos principais aspectos que compõem o engajamento sartreano: a importância dada à dimensão singular do ser humano e a possibilidade de escolher livremente, como também a inserção em uma época histórica, em uma atitude de comprometimento como ela. Isto faz com a educação engajada seja definida como um modo de ser e de atuar em direção à condição humana, em sua maneira de educar, de criar práticas e políticas educacionais, em comprometimento com a própria realidade. Uma educação assim torna-se responsável por suas escolhas, por suas ações educacionais, e é consciente de que cada prática consiste numa imersão no mundo e em um comprometimento com ele.

Desse modo, a *educação de situações* traz a concepção filosófica da ontologia sartreana, como uma descrição concreta da realidade humana, sem perder a dimensão do imaginário da experiência literária, para desenvolver uma compreensão da condição humana, tornando-se um campo de possibilidades de experiências, de criações, de desvendamentos de singularidades em meio à coletividade e à história. Uma educação engajada não é para ser pura abstração teórica, nem alienação da realidade, mas um mergulho no real, na própria situação, estabelecendo uma experiência existencial em que é possível criar sentidos, significações, que dizem respeito à condição humana, nas relações interpessoais, na constituição e na significação do mundo. Uma *educação de situações* constrói-se na liberdade de inventar os próprios caminhos (práticas, estratégias, projetos educacionais), e assim inventa uma maneira de ser e agir, fazendo seus atores totalmente engajados e responsáveis pelos próprios atos. Não se trata de negar a boa formação cultural, acadêmica, o conhecimento dos livros, mas de afirmar que a educação na liberdade consiste em algo mais: no comprometimento com a própria

⁹⁵ “O escritor engajado pensa-se assim, ora como um pedagogo que, em ligação direta com o filósofo das Luzes, quer “instruir”, fazer conhecer e fazer compreender (o teatro de situações de Sartre está em grande parte cheio dessa intenção), ora como um tribuno que dirige, pela força incandescente da sua palavra, a multidão que conseguiu agregar e mobilizar em torno dele.” (DENIS, 2002, p.63).

situação existencial e histórica, com a singularidade e com a coletividade, com a vida constituída da capacidade de criar sentidos e valores. Significa sentir os pés sobre o solo do próprio mundo, o calor do outro, o cheiro da atmosfera, a dor e alegria do momento, desafiar os obstáculos pedagógicos impostos por práticas educacionais que não respondem à necessidade da realidade em que se vive, para que ela possa ser ressignificada, transformada, reinventada.

Essa educação engajada, portanto, é decorrência de um educador engajado, que, consciente de sua situação existencial, se projeta para transformar, reinventar uma situação. Trata-se de uma inserção no seu tempo, pois o engajamento implica uma atitude, uma ação frente aos desafios e aos problemas da contemporaneidade, mantendo um comprometimento com ele. Uma atitude dessas se realiza por meios de ações educacionais, assumidos por uma escolha, cria uma constituição própria sobre o mundo e sobre o ser humano, pelos quais se responsabiliza, pois toda ação educacional é um agir sobre o mundo, já que há, em cada ação, uma visão de mundo, de ser humano, de compreensão e de sentido do real. Assim, cada prática educativa desvenda o mundo ou cria uma possibilidade de transformação ou criação nova sobre ele. Desse modo, o educador é sabedor do poder de desvelamento, transformação e criação que sua prática educacional possibilita. Quando ele exerce a dimensão da liberdade engajada, rompe com uma educação idealizada alimentada por uma sabedoria desencarnada do mundo, que sobrevoa a condição humana sem se comprometer com a sua própria existência, com seu projeto de ser. O não engajamento gera nos educandos uma perspectiva alheia ao comprometimento com o próprio mundo, distante da construção de uma maneira singular de ser e agir a partir de sua condição existencial e situada. Por isso, ao construir uma educação engajada, sua atitude é de se incomodar com a realidade, despertar para uma educação de si, fazendo com que cada um (educando e educador) mergulhe na própria situação e se comprometa com a criação e a reinvenção dessa situação.

A discussão do engajamento na educação diz respeito às relações entre práticas educacionais e a inserção nos desafios, problemas, e a constituição da realidade, na sua capacidade de intervir, transformar, criar, constituir uma situação determinada. Esta perspectiva faz do engajamento na educação um envolvimento com toda a condição humana na sua relação com o mundo, seja na esfera ontológico–antropológica, ética, política e estética, pelo enfrentamento das questões e dos problemas que contornam o período histórico em que se está inserido.

Dessa maneira, a *educação de situações*, caracterizada pelo engajamento, consiste num projetar-se em direção a alguma coisa, para significá-la, transformá-la, compreendendo uma atitude que estabelece uma ação, realizada a partir da escolha de uma prática educacional encarnada na própria condição existencial e histórica da qual se faz parte. O engajamento educacional, amparado na liberdade,

significa a *disposição para, a escolha de práticas e a concretização em ações*, cujo foco sempre é a condição humana e a sua relação com e no mundo. Trata-se de uma inserção na própria situação existencial, que conseqüentemente está circunscrita em uma determinada época, com desafios e obstáculos.

O engajamento na educação é compreendido dentro de uma existência concreta e dentro de uma particularidade histórica em que o ser humano está situado. Ele possibilita as ações educacionais que consistem no desvendamento das significações constituídas que definem uma situação, para estabelecer uma *nadificação* frente a essas significações, para reconstruí-las. Assim, a *educação de situações* atua na criação de sentidos e nas significações engajadas, em uma atitude crítica sobre a condição humana. Trata-se de um envolvimento com o mundo real, para a compreensão das significações que compõem esse real, fazendo com que o educando seja inserido não nas determinações e condicionamentos que o alienam, mas na liberdade para julgar essas significações, recompondo e reinventando o real.

Pensar uma *educação de situações*, caracterizada como engajada, consiste no desvendamento das significações e dos sentidos que definem a realidade. Para isso o educador precisa estar totalmente envolvido com a situação existencial, pela qual realiza uma prática educacional que possibilita um entendimento sobre a condição humana e a composição do mundo. Uma prática educacional corresponde sempre a um ato público, cujo resultado é a responsabilidade. Isto significa que a *educação de situações* nunca é passiva em relação ao mundo, pois lança o educador e o educando a um envolvimento e um comprometimento com a própria realidade. Para que isso ocorra, o educador e o educando precisam estar situados, mergulhados nos problemas que contornam o meio que vivem.

No caso do educador, ele cria ações educacionais a partir da *nadificação* dos sentidos que historicamente foram constituídos sobre a condição humana e o mundo, transformando e recriando esses sentidos, tendo como pano de fundo a própria situação existencial. Isto somente acontece quando o educador está totalmente imerso na situação em que exerce sua função, está intimamente ligado com os problemas ali presentes, sentindo-os como seus. Assim, possibilita meios para que a liberdade, através das ações educacionais, transforme essa situação; uma ação em que tanto a liberdade do educador como do educando estejam presentes. O educador, mesmo frente às situações-limite da existência, em contato com as diversas formas de exploração, de dominação, de sofrimento e de tentativa de aniquilamento da liberdade, da possibilidade de ser, ainda assim, pela própria liberdade (algo intrínseco à condição humana), tem a capacidade de lutar para se manter livre e de inventar novas maneiras para transformar essas situações. Pode, assim, criar a possibilidade do novo, de novas saídas. Também somente sentindo a situação existencial dos educandos, o educador pode encontrar maneiras

para que eles coloquem suas liberdades em prática e construam um novo sentido para sua existência, uma transformação coletiva, mantendo a liberdade das singularidades. Nesse aspecto, a atitude do educando é de instaurar uma postura crítica frente a essa criação, que assume ou transforma os sentidos desvendados pelo educador. Isto torna o educando também um agente criador da constituição de uma *educação de situações*.

Assim, a *educação de situações* é consequência de um engajamento, realizada tanto pelo educador como pelo educando. Ou seja, ambos são importantes para a construção de uma *educação de situações*, cuja função consiste em possibilitar a conscientização da condição humana como ser-em-situação, capaz de exercer sua liberdade, resistindo a toda espécie de dominação, opressão e morte das possibilidades, para a transformação, para a criação de si e do mundo. Isto faz com que a *educação de situações* na sua constituição seja criativa (na maneira de ser) e também criadora (na maneira de agir), pois torna possível sempre a criação do novo, algo realizado tanto pela liberdade do educador quanto pela liberdade do educando.

A *educação de situações* é constituída não para ser determinante e alienável, mas livre e comprometida. Ou seja, a ação educativa de um educador jamais deve ser um condicionamento, uma determinação ao educando, mas deve ser um despertar para sua constituição existencial, a liberdade, fazendo com que ele percorra seu próprio caminho, criando e dando um sentido próprio aos significados desvendados pelas ações educativas de um educador. A *educação de situações* traz como proposta pedagógica um *apelo* constante e incansável à liberdade, sempre comprometida com a ação do ser humano no mundo. Esta prática educacional surge a partir da própria situação existencial e histórica em que está inserida, e tem como fio condutor apenas a liberdade de escolhas, que resulta em atos (práticas, estratégias, projetos educacionais) de responsabilidade e de compromisso com os seus resultados. Trata-se de um *apelo* à liberdade do educador que, ao criar as ações educacionais, faz emergir no educando a liberdade de reinventar, recriar essas ações. Ou seja, a liberdade do educador de criar manifesta a liberdade de criar do educando. Em suma, o educador cria uma significação própria sobre o mundo e sobre a condição humana, não para determinar ou condicionar o educando à sua criação, que é sempre situada e singular, mas para que o educando exerça a sua liberdade e também crie sua própria visão de mundo. A consequência desse encontro resulta em uma ação de compreensão da realidade humana.

Outro aspecto que compõe a *educação de situações* consiste em uma atitude de *subversão* dos processos educacionais que impedem a liberdade, uma atitude que não se prende a nenhuma forma de determinação, mas enfatiza a crítica, a criação, a diferença, a resistência e a interlocução com a história.

Instaura, assim, um projeto educacional comprometido com a livre ação e a responsabilidade por seus atos, promovendo a manutenção das singularidades e compromisso coletivo. Não se trata do contrário, de uma educação universalizante, desenraizada do contexto de sua aplicação, uma educação instituída, formal, que pretende formar, formatar, definir modelos e práticas educacionais que se tornem cópias de como ensinar, para quem ensinar e para que fins ensinar, o que acaba por sufocar a liberdade.

Nessa perspectiva, a conduta do educador é de ser um *foco de resistência* na situação educacional em que atua. Mesmo sendo organizada e legitimada por políticas institucionais deterministas ou alienantes, nela a função do educador é de ser “um grão revolucionário”, uma barricada, criando uma trincheira de contestação, subversão e invenção. Mesmo nos mais extremos limites de uma situação, a própria liberdade deve criar as brechas, as saídas, para não deixar de ser livre de maneira atuante e concreta.

Neste exercício de apresentar a liberdade como fio condutor da *educação de situações*, cabe evidenciar outra característica que compõe a condição de ser livre, a dimensão da *resistência*. Ela significa em última instância uma luta livre para não deixar de ser livre, resistir a qualquer forma de opressão, exclusão, dominação, autoritarismo e toda ordem estabelecida que aniquile e impeça a liberdade: a capacidade de criar, inventar a si mesmo e um sentido para a própria existência, em uma ação de intervenção e transformação do meio em que vive. Ou seja, significa a resistência às formas que implicam o não exercício da liberdade. Esta é que possibilita criar os próprios meios para constituir a educação, cujo foco é mudar a própria situação. Em termos sartreanos, transcender a facticidade para inventar o novo.

Assim, uma maneira de ser da *educação de situações* é o exercício de uma atitude de resistência frente a todas as circunstâncias que ameacem e impeçam a liberdade. Isto significa que, mesmo tendo que cumprir determinado conteúdo curricular, obrigado por políticas públicas, metodologias educacionais, esse conteúdo deve ser problematizado, interrogado, constatado como uma situação a ser transcendida, encontrando nela, por meio da liberdade, novas possibilidades de criação. No ato de resistir está contida uma maneira de reinventar a si mesmo e um sentido para o mundo: “a reinvenção do homem e do mundo se dá, portanto, na situação-limite de resistência à adversidade” (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 29). Ou seja, resistir consiste em viver do outro lado da vida, definida por modelos, práticas, condicionamentos educacionais, para experimentar a vida em criação, em exercício constante de liberdade concreta.

O educador, frente a políticas públicas educacionais e propostas pedagógicas prontas, não pode deixar que elas condicionem as suas ações, deve resistir a elas como a toda e qualquer forma de

determinismo. Essa resistência tem como arma a liberdade, que cria e reinventa práticas educacionais e ações pedagógicas. Contudo, o principal exercício dessas ações consiste em despertar a condição de ser livre nos educandos, ou melhor, em revelar-lhes o segredo da existência humana: sua condenação à liberdade, a capacidade de fazer escolhas, de resistir a toda e qualquer forma de dominação, para criar e agir segundo os próprios atos, para a construção de uma maneira de ser e de intervir na sociedade. São ações educacionais traçadas a partir da vida cotidiana dos educandos e situadas nos problemas da contemporaneidade, gerando uma atuação concreta da liberdade, que simultaneamente implica a responsabilidade e o compromisso dos educandos e educadores com os próprios atos. É um agir livre, desde a constatação ontológico–antropológica até a construção de uma ação concreta ético–política.

Nesta perspectiva, entre os envolvidos com a educação, quer sejam educadores, educandos, pais, gestores, coordenadores ou políticos, nenhum deles deve ficar preso aos conteúdos padronizados, idealistas e universalizantes, cuja finalidade exclusiva corresponde à manutenção do *status quo* vigente. Todos, condenados à liberdade de invenção, em contínua criação de conteúdos, currículos, ações educacionais, podem trazer a marca da singularidade e da transformação para a própria situação.

Esse aspecto reforça a concepção de que a *educação de situações* não é mera abstração de ideias e de significações no mundo, muito menos uma alienação da realidade, em que todos os que fazem parte da educação deixam de se ver situados nela, mas é um campo onde podem surgir críticas, transformações e criações da realidade, novos sentidos para ela. Desse encontro de liberdades (educandos e educadores) surge uma compreensão sobre a condição humana e do mundo, e em cada um aparece a responsabilidade pelas consequências de sua criação. Isto mostra que a responsabilidade tem grande importância na concepção da *educação de situações*. O educador e o educando, ao criarem, desvendam livremente um sentido para a compreensão da realidade e se tornam responsáveis por essa criação ou desvendamento. Não há condicionamento na construção e na ação da *educação de situações*, mas um *apelo* constante à liberdade.

POSFÁCIO: Educação Existencial

*Assim a minha liberdade, ao se manifestar,
desvenda a liberdade do outro.*
Jean-Paul Sartre

Jean-Paul Sartre não é um filósofo da educação e também nenhuma de suas obras abordou esse tema. Isto significa que a possibilidade de se pensar uma educação a partir de seu pensamento nada mais é do que a liberdade de criação do leitor diante de sua obra, uma possibilidade que a própria filosofia sartreana traz à tona e sugere. Neste aspecto figura a maestria de Sartre, ou seja, a inquietação que ele provoca, pela constatação (ontológica) do ser humano como condenado à liberdade e pela reivindicação ao exercício concreto dessa liberdade (experiência literária). Sua obra é um *apelo* constante à liberdade, desde o escritor, que a escreve e a produz para que outros tenham a liberdade de mudar tudo. Trata-se de uma disposição para sempre transformar, criar, inventar o novo. Nesse caso, a *educação de situações* é decorrência de uma ação livre de escrever a partir de uma experiência singular entre a construção filosófica e a ficção literária de Sartre, duas das maneiras que ele utiliza para elucidar a dimensão da condição humana imersa na situação existencial e histórica. Esta educação brota no meio de um pensamento autêntico (sartreano), não para fazer dele modelo ou método, mas como um ato provocativo de livres possibilidades para novas criações. Um pensamento livre exorta a busca pessoal, desperta a disposição para construir livremente uma maneira singular de ser e um agir responsável e comprometido.

Desse modo, o constructo desta *educação situações* tem suas bases na descrição filosófica sartreana, que concebe uma ontologia da liberdade (*O Ser e o Nada*), como *autonomia da escolha*, em que as *situações* são apresentadas em uma dimensão geral e colocadas como contrapeso da liberdade frente à condição humana. E também se baseia em uma dimensão concreta da liberdade, tal como encenada na dramaturgia sartreana de *As Moscas*, em que se apresenta a concepção da *tragédia da liberdade*, diante da particularidade de uma *situação* histórica. Ou seja, trata-se de pensar a possibilidade de uma educação estruturada a partir de uma descrição fenomenológica (filosofia) e das vivências narradas historicamente (dramaturgia), frente às questões que contornam a própria realidade em que se está inserido. Uma educação como esta tem como fio condutor a liberdade e delinea contornos antropológicos (inventar a si mesmo), éticos (criar valores), políticos (ações sociais) e estéticos (estilo de ser), desde a dimensão ontológica da singularidade do ser humano, até a dimensão de uma ação concreta e particular realizada na história. É uma educação que estabelece ações concretas para a construção de um modo singular de ser e agir frente à vida cotidiana, marcada pela situação

existencial (singular) e pela história (coletiva), o que faz não se perder de vista o comprometimento e a responsabilidade para com a humanidade toda.

Esta *Educação de situações* corresponde a uma filosofia da educação, que não busca atingir a realidade humana com a pretensão de apreender de forma objetiva uma essência, fixa e delimitada. Corresponde a uma filosofia da educação concebida em uma dimensão existencialista que se volta exclusivamente para o ser humano como uma singularidade concreta, ausente de uma essência e conseqüentemente de um objeto para ser analisado, para ater-se à *maneira de ser*, àquilo que cada um faz de si mesmo. É algo construído em meio à diversidade das situações existenciais e históricas. Isto significa que a *educação de situações* concebe uma perspectiva humanista ao modo de Sartre, em que o ser humano está sempre por se fazer, como algo que se acha constantemente fora de si mesmo, projetando-se rumo aos próprios fins, superando e transformando o dado (situação).

Nesta perspectiva, a educação se caracteriza como criação de sentidos, desde sua construção até a constituição do ser humano. Uma educação enquanto projeto existencial se desenvolve nas diversas condições e situações do ser humano no mundo, em uma ação livre e concreta. Esta criação se realiza por uma *experiência existencial*, a partir da *presença vivida* por cada um, que cria sentidos através dos próprios possíveis. Em outras palavras, o ser humano como ser dos possíveis confere *sentido* ao mundo por meio dos seus projetos. *Sentido* este que não é proporcionado exclusivamente pela subjetividade, o que seria totalmente abstrato, mas pela *relação* concreta entre consciência e mundo, possibilitada e medida pelo corpo, o que faz dele o centro da ação humana. O corpo, nesta educação, não é mais visto como dominação, controle disciplinar, mas como ponto de vista, ponto de partida do ser no mundo, para a criação de novos sentidos.

A constituição da educação pela liberdade a caracteriza também como um modo de *resistência* a todas as formas de anulação da liberdade de ser e agir, ou seja, de inventar a si mesmo, de criar valores e sentidos para a própria existência. Nesta perspectiva, o educador e o educando tornam-se um foco de resistência: “um grão de revolução permanente” (DELEUZE, 2006, p.110), frente às formas de determinação e de condicionamentos impostos por conteúdos curriculares, metodologias educacionais, em uma atitude de problematização, de interrogação desses procedimentos. Resistir é perceber uma situação a ser transcendida, encontrando nela, por meio da liberdade, a disposição para criar o novo, transformando a própria realidade.

Caracteriza-se esta educação por não ser *professoral*, ou seja, o educador não apenas *professa*, ensina ideias já dadas, não fica no conforto das significações já estabelecidas, mas as nadifica, transcende essas significações para recriá-las. Tal atitude faz dela uma educação *provocativa*, em que o

educador, ao criar as próprias ações e práticas pedagógicas, *provoca* nos educandos a criação de novos sentidos para a existência e para a constituição do mundo. Funciona, então, esta educação como *criadora* de caminhos, de possibilidades tanto para os educadores como para os educandos, sendo eles os próprios autores. Isto faz com este processo educacional não seja mera *formação*, no sentido de dar uma forma, modelar o outro segundo padrões e critérios predefinidos, de como ser ou agir, mas uma contínua *construção* a partir da liberdade de escolha de cada um, em enfrentamento à própria realidade em que se está situado; uma construção que parte de um processo de interrogação sobre a própria condição de ser e agir, um projetar na possibilidade de uma constituição humana singular, livre e concreta que perpassa a vida para criações de novas significações e uma intervenção no mundo.

A *educação de situações*, como ato livre e criativo, implica sempre uma ação frente à própria realidade, o que a caracteriza como uma educação *dramática* (ação), ou seja, não é mera contemplação de teorias nem estabelece ideias inteligíveis. Ao contrário, ela visa a uma ação livre e responsável da condição humana enquanto modo de ser e agir, no enfrentamento das contradições, dos conflitos e desafios colocados por cada situação. Justamente o papel, o grande desafio da *educação de situações* é desenvolver a sensibilidade frente às provocações das situações-problema, despertando a atenção de todos; e, a partir delas, criar saídas para essas situações que acercam a realidade humana; saídas que, quando criadas, não se fecham em uma determinação, mas se mantêm sempre abertas para o aparecimento de novos conflitos e conseqüentemente para outras novas saídas, porque ambos (conflito e saída) na concretude devem revelar ao ser humano a radicalidade da liberdade. É este aspecto da condição humana que a *educação situações* assume para se constituir e atuar.

Essa característica da *educação de situações* a insere na dimensão trágica da liberdade, e a leva a assumir a absurdidade do mundo, a gratuidade da vida e a total contingência da existência, para criar a todo o momento e inventar saídas; saídas que consistem na capacidade de criar maneiras para que todos sejam livres, mesmo que essas liberdades se constituam concretamente de formas diferentes. Algo para transformar a própria história. Neste aspecto, o papel da educação é de desenvolver ações educacionais em meio às diversas situações que contornam a existência, em total envolvimento com as questões em que se apresenta a condição humana, fazendo com que ela tenha consciência da própria situação, se comprometa com elas e escolha transformá-las ou não. Da obscuridade do desespero, do caos, das situações-limite, deve fazer emergir a luz da criação livre para um sentido à vida. Mesmo no *descontrole* de uma situação (por exemplo, da sala de aula), não se buscar a tirania do *controle*, a imposição do autoritarismo (do professor), mas a invenção de uma saída, para prevalecer a liberdade de pensar e agir de formas diferentes (em educandos e educadores).

A situação jamais pode condicionar ou determinar a maneira de ser e agir de educadores e educando; pelo contrário, a partir dela serão encontradas novas possibilidades para ser e agir através da própria liberdade. Apenas a situação aparecerá de forma simples ou complicada, dependendo da especificidade de cada projeto educacional, este que tem como função possibilitar aos educadores e educandos, através das ações livres, tornar-se aquilo escolherem ser e fazer da própria existência. Assim, a *educação de situações* atua na criação de processos educacionais que possibilitem a busca por educar a si mesmo e educar a todos, um processo educativo libertário, que considera a liberdade inerente ao ser humano (ontológica) e torna-se um apelo ao exercício da liberdade (história). Esta perspectiva marca a dimensão da *educação de situações* como uma educação *engajada*, e compreende uma educação não contemplativa, idealizadora e utópica, mas comprometida, através da ação livre, com uma transformação tanto da condição humana como também social e histórica. Portanto, a educação engajada não é uma abstração teórica nem uma alienação da realidade, mas uma inserção no real, cuja consequência resulta em uma experiência existencial que torna possível a criação de sentidos, significações que compõem o mundo e a vida.

O engajamento, na educação, possibilita a criação de ações educacionais desvendando as significações constituídas que definem uma determinada situação, para estabelecer uma reafirmação dessas significações, para reconstruí-las, para dar-lhes um novo sentido. Ou seja, trata-se de um envolvimento com o mundo real, para a compreensão das significações que compõem esse real, fazendo com que o educador e o educando sejam inseridos não nas determinações e condicionamentos que o alienam, mas na liberdade para julgar essas significações, recompondo e reinventando o real. Isto torna engajados aqueles envolvidos nos processos educativos, pois têm a função de dar existência, sentido às coisas, sendo capazes de negar, transformar, criar algo, tornando-se totalmente comprometidos com seus atos. Desta maneira, a *educação de situações* jamais é passiva em relação ao mundo, pois implica envolvimento e comprometimento com a realidade em que está inserida. Isto somente ocorre quando educador e educando estão mergulhados nos desafios e problemas que contornam a situação em que vivem.

A *educação de situações* não é, portanto, uma mera abstração de ideias e significações sobre o mundo nem uma alienação da realidade, mas uma maneira de ser e agir em que se possibilita a crítica, a transformação e a criação de um novo sentido para a existência. Este sentido é criado a partir do encontro das liberdades de educandos e educadores, da compreensão sobre a condição humana e sua relação com o mundo, do comprometimento e da responsabilidade por suas escolhas e suas ações.

Trata-se de uma perspectiva que faz a *educação de situações* ser ao mesmo tempo *crítica* (de uma ordem estabelecida) e *criadora* (de um novo sentido para existência).

Entende-se a *educação de situações* como uma educação (*ex-ducere*) existencialista (*existere*), pois significa um conduzir, um lançar-se para fora, para se fazer ser em meio ao mundo, algo que compreende exclusivamente o singular e o concreto, frente a dramas e a dilemas reais da condição humana, vivenciados dentro de um contexto histórico. Uma *educação de situações* possibilita a capacidade de escolha de cada ser humano, constituindo um projeto educacional em que por tudo está envolvida a ação humana. Esta condição faz com que a educação seja um exercício constante de liberdade, desde a própria criação até a ação. Ou seja, uma *educação de situações* constitui-se *sem fundamento*, estritamente existencial e, como toda existência precede a essência, nada há nela de *a priori*, pois ela se constrói existindo, na liberdade de suas escolhas, e isto pressupõe o fazer concretizado no engajamento e na responsabilidade pelos próprios atos.

Essa *educação situações*, pautada no existencialismo, tem a condição de tornar a vida humana possível, uma vida criada, inventada livremente a partir de uma experiência singular inserida na própria realidade. Isto faz com o que o projeto educativo esteja sempre voltado para a singularidade, para ação coletiva e para superação das formas de dominação e objetivação, pois não há condicionamento na construção e na ação da *educação de situações*, mas sim uma ação livre comprometida com a própria existência. A liberdade é o ensinamento máximo das obras de Sartre. “É o destino desse autor trazer ar puro quando ele fala, mesmo que seja difícil respirar esse ar puro, o ar das ausências” (DELEUZE, 2006, 113). Ainda assim, por mais duro que seja o ar sartreano, o ar da ausência de fundamento, de determinismo e de condicionamento, ele é o ar da liberdade que inspira e expira criações, para inventar a si mesmo e desvendar o mundo. A *educação de situações* é inspiração desse ar, não para ser um modelo, uma metodologia, mas sim uma expiração de criações, um ato provocativo que possibilite a invenção de inúmeras *maneiras* de existir, de fazer-se ser, em meio à própria situação existencial e histórica; um fazer que transcende todos os determinismos, para inventar a si mesmo através de ações livres providas pelas possibilidades das próprias escolhas. Uma *educação de situações* nada mais é do que um *apelo* à liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Obras de Sartre

SARTRE, J. P. **Huis Clos, suivi de Les Mouches**, Paris: Gallimard, 2003.

_____. **L'êtr e le néant: essai d'ontologie phénoménologie**. Paris: Gallimard, 1998.

_____. **As Moscas**. Trad. Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. **O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica**, trad. P. Perdigão, Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **As palavras**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

_____. **A náusea**. Trad. Rita Braga. Ed. 12ª. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. **A transcendência do ego: um esboço de uma descrição fenomenológica**. Trad. Pedro M. S. Alves, Lisboa: Edições colibri, 1994.

_____. **A Imaginação**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. **L'imagination**. Paris: Universitaires de France, 1965.

_____. **Esboço de uma Teoria das Emoções**. Trad. Fernandes. Lisboa: Presença, 1939.

_____. **O Existencialismo é um Humanismo**. Trad. Vergílio Ferreira, Lisboa: Ed. Presença, 1970.

_____. **Questão de método**. trad. Bento Prado Junior, São Paulo: Dif. Europa, 1972.

_____. **O Imaginário**. Trad. Duda Machado, São Paulo: Ática, 1996.

_____. **Situations I**. Paris: Gallimard, 2000.

_____. **Situations II**. Paris: Gallimard, 1948.

_____. **Situations III**. Paris: Gallimard, 1949.

_____. **Situations IV**. Paris: Gallimard, 1972.

_____. **Situações IV**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.

_____. **Situations IX**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1973.

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

_____. **O muro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

_____. **Um Théâtre de Situations**. Paris: Gallimard, 1992

_____. **Conhecimento de si e consciência de si**. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

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

_____. **Que é a literatura?** São Paulo: Editora Ática, 1999.

_____. **Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara; filosofia marxista e ideologia existencialista**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1986.

2. Obras sobre Sartre

- ALBÉRES, R-M. **Jean-Paul Sartre**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1958.
- ASTRUC, A. & CONTAT, M. **Sartre – parlui-même**. Paris: Gallimard, 1977.
- ALMEIDA, F. J. **Sartre: é proibido proibir**. São Paulo: FDT, 1998.
- BEAUFRET, J. **Introdução às filosofias da existência**. Trad. S. T. Muchail. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1976.
- BLANCHOT, M. **A Parte do fogo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- BORCHETTE, A. **Sartre et « les temps modernes ». Une entreprise intellectuelle**. Paris : Les Editions de Minuit. S/D.
- BOBBIO, N. **El existencialismo**. Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BORNHEIM, G. **O conceito de descobrimento**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.
- BORNHEIM, G. **Sartre: Metafísica e existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- BREEUR, R. **Autour de Sartre – La Conscience mise à nu**. Ed. Érome Millon, 2005.
- BURDZINSKI, J C. **Má-fé e autenticidade**. Ijuí: Editora UNIJUI, 1999.
- CABRERA, F. M. Liberdade e descontrolo em Sartre. **Modernos e Contemporâneos**. Campinas, CEMODECON, IFCH, Unicamp, 2000 - II.
- CANNON, B. **Sartre et la psychanalyse**. Paris : Presses Universitaires de France, 1993.
- COHEN-SOLAL, A. **Sartre. Uma biografia**. Trad. Milton Persson. Porto Alegre : L&PM, 2008.
- COHEN-SOLAL, A. **Sartre**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre : L&PM, 2005.
- CONTAT, M. et RYBALKA, M. **Les Ecrits de Sartre. Cronologie bibliographique commentée**. Paris : Gallimard, 1970.
- _____. **Sartre: bibliographie 1980-1992**. Paris: CNRS Editions, 1993.
- COX, G. **Comprender Sartre**. Trad. Hélio Magri Filho. Petrópolis : Editora Vozes, 2007.
- DANTO, A. **As ideias de Sartre**. São Paulo : Cultrix, 1993.
- DARTIGUES, A. **O que é fenomenologia?** Rio de Janeiro: Eldorado Ed, 1973.
- DELEUZE, G. *Ele foi o meu mestre*. In_: **A Ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DENIS, B. **Literatura e engajamento**. Trad. Luiz D.A. Roncari. Bauru: EDUSC, 2002.
- FRANÇOIS, R. **Le monde e le moi. Ontologie et systeme me chez le premier Sartre**. Paris : Méridiens Klencksieck, 1986.
- GALLO, S & LIMA, W. **Sartre: anarquista?** Piracicaba: Impulso Vol.16 set-dez 2005, p.64.
- GALLO, S. D. O. **A ética libertária de Jean-Paul Sartre**. Impulso: Revista de Ciências Sociais e Humanas. Piracicaba, Universidade Metodista de Piracicaba, 1994, n° 14.

- GERASSI, J. **Jean-Paul Sartre: consciência odiada de seu século**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. Volume 1.
- GILES, T.R. **História do existencialismo e da fenomenologia**, São Paulo: EPU, 1989.
- GOMEZ-MULLER, A. **Sartre de la Náusea à l'engagement**. Paris: Editions du Felin, 2004.
- GONÇALVES, C S. **Desilusão e história na psicanálise de Sartre**. São Paulo: Nova Alexandria, 1996.
- HABIB, S. **La responsabilite chez Sartre et Levinas**. Paris : L'Harmattan, 1998.
- JEANSON, F. **Sartre**. Trad. Elisa Salles, Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.
- _____. **Le problème moral et la pensée de Sartre**. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- JOANNIS, D. G. **Sartre et le problème de la connaissance**. Sainte-Foy : Les Presses De'l Université Laval, 1997.
- LAING & COOPER. **Razão e violência: uma década da filosofia de Sartre**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- LAPOUGE, G. **O testamento de Sartre**. Porto alegre: L&PM, 1980.
- LEMIERE, V. **La conception Sartrienne de L'enfant ou « L'idiote de la famille »** Paris: L'Harmattan, 1999.
- LEOPOLDO e SILVA, F. **Metafísica e História no romance de Sartre**. In: MIRANDA, C.E.O (Org). *Dossiê Cult: filosofia contemporânea*. São Paulo: Editora 17, 2003.
- LEOPOLDO e SILVA, F. **Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. São Paulo: Editora Unesp, 2004 - (Coleção Biblioteca de Filosofia).
- LEOPOLDO e SILVA, F. **Literatura e Experiência Histórica em Sartre: o engajamento** dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 2, p.69-81, outubro, 2006.
- LÉVY, B. H. **O século de Sartre**. Trad. J. Bastos, Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2001.
- LIMA, W. M. **Liberdade e dialética em J. P. Sartre**. Maceió: EDUFAL, 1998.
- LOUETTE, J-F. **Sartre contra Nietzsche. (Les Mouches, Huis Clos, Les Mots)**. Genoble : Presses Universitaires de Genoble. 1996.
- LUIDVIK, C. **Sartre e o pensamento mítico: Revelação arquetípica da liberdade em As moscas**, São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- _____. *Orestes na barricada: As moscas e a resistência ao nazismo*. In: SARTRE, J.P. **As moscas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- MACIEL, L. C. **Sartre: vida e obra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- MENDONÇA, C. D. **O mito da resistência: experiência histórica e forma filosófica em Sartre**. Tese (Doutorado). São Paulo: FFLCH-USP, 2001.

- MÉSZÁROS, I. **A obra de Sartre: busca da liberdade**. São Paulo: Ensaio, 1991.
- MORAVIA, S. **Sartre**. Trad. José Eduardo Rodil. Lisboa : Edições 70, 1985.
- MOUILLIE, J-M. **Conscience, Ego et Psyche**. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- MOUTINHO, L. D. **Prefácio: ética e estética**. In: SOUZA, T. M. *Sartre e a Literatura Engajada: Espelho Crítico e Consciência infeliz*. São Paulo: Edusp, 2008.
- MOUTINHO, L. D. **Sartre: existência e liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.
- MOUTINHO, L. D. **Psicologia e Fenomenologia em Sartre**. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 1993.
- OLSON, R. G. **Introdução ao existencialismo**. Trd. D. F. Neto, São Paulo: Brasiliense 1970.
- _____. **Sartre: psicologia e fenomenologia** Paulo: Brasiliense; 1995.
- PENHA, J. **O que é existencialismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2001 (coleção Primeiros Passos, 61)
- PERDIGÃO, P. **Existência e liberdade**. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- PINGAUD, B. (org). **Sartre hoje**. São Paulo: Editora Documentos, 1968.
- POULETTE, C. **Sartre ou Les aventures du sujet : Ensaí sur les paradoxes de L'identité faz l'oeuvre philosophique du Premier Sartre**. Paris ; L'Harmattan, 2001.
- REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia: do romantismo até nossos dias**. São Paulo: Paulus, 1990.
- RENAUT, Alain. **Sartre: le dernier philosophe**. Éditions Grasset & Fasquelle, 1993.
- RAYO, J. M. **Sartre el circulo imaginário: ontologia irreal de la imagem**. Barcelona: Ed.Antropos, 1987.
- ROMANO, Luís Antonio Contatori. **A passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960**. Campinas: Mercado das Letras: São Paulo: FAPESP, 2002.
- ROSSUM, W. **Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre: a arte da proximidade**. Rio de Janeiro: Gryphus, 1999.
- ROUGER, F. **Le monde et le moi: ontologie et système chez le premier Sartre**. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986.
- SALZMANN Y. **Sartre et l'authenticite. Vers une étique de la biemn veillance réciproque**. Paris : Labor et Fides, 2000.
- SANTANA, M.R 2004, **(O) Nada como princípio metafísico na constituição da consciência**. Disponível em <http://www.urutagua.uem.br//006/06santana.htm>. Acesso em: 10/05/2008

SANTANA, M. R. 2005, **Consciência de Angústia: Articulações antropológicas e Jean-Paul Sartre**. Disponível em <http://www.urutagua.uem.br//008/08santana.htm>. Acesso em: 14/09/2008

SCANZIO, F. **Sartre et la Morale**. Napoli: Vivarium, 1992.

SICARD, M. **Essais sur Sartre un demi-siècle de liberté**. Paris: L'e point Philosophique, 1998.

SIMONT, J. **Jean-Paul Sartre: un demi-siècle de liberté**. Paris: De Boeck & Larcier, 1998.

SILVA, L. D. **Filosofia, Literatura e Dramaturgia: liberdade e situação em Sartre**, In: Dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 2, p.83-103, outubro, 2006.

SOUZA, T. M. **Sartre e a Literatura Engajada: Espelho Crítico e Consciência infeliz**. São Paulo: Edusp, 2008.

VIEIRA, A. **Sartre e a revolta do nosso tempo**. Rio de Janeiro: Forense, 1967.

WETZEL, M. **La mauvaise foi**. Analyse. Paris: Hatier, 2001

WITTMAN, H. **L'esthétique de Sartre: artistes et intellectuels**. Trad. Nathaile Weiteneier, Paris: L'Harmattan, 2001.

WORMSER, Gerard. **Sartre**. Paris: Armand Colin, 1999.

3. Obras sobre filosofia e sobre teatro

ABEL, L. **Metateatro**. Trad. Bárbara Heliodora. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1968.

BAKHTIN, M. M. **Estética da criação verbal**. Trad. Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BRANDÃO, J. **Mitologia grega – volume 1**. Petrópolis: Vozes, 1998.

DELEUZE, G & PARNET, C. **Diálogos**. Trad. Eloisa A. Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, G & GUATTARI, **O que é filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

ESSLIN, M. **O Teatro do absurdo**. Trad. Bárbara Heliodora. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.

GUSDORF, G. **Mito e metafísica**. Trad. Hugo di Primio Paz. São Paulo: Convívio, 1980.

KRISTEVA, J. **Sentido e contra-senso da revolta**. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

MORTARA, M. **Teatro francês do século XX**. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Teatro/Ministério da Educação e cultura, 1970.

RUSS, J. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Scipione, 1994.

4. Obras de Educação

FREIRE, P. **Educação como prática libertadora**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

FREIRE, P. **Pedagogia da Esperança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

GALLO, S. **Deleuze e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

GALLO, S. CORNELLI, G. DANELON, M. (orgs). **Filosofia do ensino de Filosofia**. Petrópolis/RJ : Vozes, 2003.

GALLO, S. CORNELLI. G. DANELON. M. (orgs). **Ensino de Filosofia – Teoria e Prática**. Ijuí: Ed. Unijui, 2004.

JAEGER, W. **Paidéia – A formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LOMBARDI, J.C (Org.). **Temas de Pesquisa em educação**. Campinas: Autores Associados; HISTEDBR; Caçador: UnC, 2003.

LOMBARDI, J. C.; SAVIANI, Dermeval; SANFELICE, J.L. (Orgs.). **Capitalismo, trabalho e educação**. Campinas: Autores Associados; HISTEDBR, 2002.

LOMBARDI, J.C. (Org.). **Globalização, pós-modernidade e educação: história, filosofia e temas transversais**. Campinas: Autores Associados; HISTEDBR; Caçador: UnC, 2001.

LÖWY, M. **As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen**. 5. ed. rev. São Paulo: Cortez, 1994.

_____. **Método Dialético e Teoria Política**. 4 ed. . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

MÉSZÁROS, I. **Filosofia, Ideologia e Ciência Social**. São Paulo: Editora Ensaio, 1993

_____. **A educação para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2005.

PEIXOTO, A. J.(org). **Filosofia, educação e cidadania**. Rio de Janeiro: Alínea Editora, 2001.

RIBEIRO, M. L. S. **História da educação brasileira**.16.ed. Campinas: Autores Associados, 2000.

SAVIANI, D. *A filosofia na formação do educador*. In: **Educação: do senso comum à consciência filosófica**. São Paulo: Cortez, 1986.

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

SILVA, T. T. (org). **O sujeito da educação**. Petrópolis: Vozes, 1994.

ZITKOSKI, J.J. **Paulo Freire & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

5. Obras sobre Sartre e a Educação

BURSTOW, B. *A Filosofia sartreana como fundamento da educação*. In: **Educação e Sociedade**. Campinas: Cedes, ano XXI. Abril-2000, n 71.

GORDON, H. **Sartre's philosophy and the challenge of education**. Mellen Studies in Education, 2001.

DANELON, M. **Educação e subjetividade: uma interpretação à luz de Sartre**. Campinas: Unicamp, 2003. (tese de doutorado)

DANELON, M. **A crítica sartreana à subjetividade e suas implicações no conceito de educação como formação do sujeito**. Piracicaba: Impulso Vol. 16. set-dez 2005, p.47

LIMA, W. M. **Educação e Razão Dialética em J. P. Sartre**. Maceió: EDUFAL, 2004.