

EXISTENCIALISMO E EDUCAÇÃO – A FILOSOFIA SARTRIANA DA LIBERDADE COMO FUNDAMENTO PEDAGÓGICO?¹

*Luciano Donizetti da Silva**

Resumo: Este artigo tem como objetivo principal responder à seguinte questão: a filosofia sartriana da liberdade pode fundamentar uma pedagogia? Para respondê-la é preciso, antes de tudo, entender a noção de liberdade na filosofia de Sartre, seu fundamento ontológico e sua explicitação fenomênica. A seguir, é preciso haver-nos com as dificuldades decorrentes de tal liberdade, e assim buscar uma pedagogia progressista que se pautar pelo respeito à liberdade individual que é, para Sartre, a razão de ser de todos os homens.

Palavras-chave: Sartre. Educação. Liberdade.

A Filosofia Sartriana da liberdade como fundamento pedagógico?

Não se trata de saber por que nós somos livres, mas quais são os caminhos da liberdade. Sobre isso estamos em pleno acordo com Hegel que afirmava: “Ninguém, nenhum homem pode ser livre, se todos os homens não o são”.

Sartre (*Écrits*, As Moscas).

¹ Esse trabalho foi financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

* Mestre em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).
Doutorando em História da Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).
E-mail: donizettisilva@pop.com.br.

No dia quinze de abril de 1980 morria em Paris um dos maiores pensadores de nosso tempo, Jean-Paul Sartre, escritor, dramaturgo, romancista, político, ideólogo, anarquista, rebelde, ativista de esquerda e, sobretudo, filósofo. Longe do *frisson* que causou no Brasil na década de 60, a filosofia de Sartre começa lentamente a retomar seu lugar como uma das mais importantes do século passado e, sem qualquer dúvida, o filósofo é merecedor de atenção nesse novo século. Sua obra, por demais vasta, comporta muitas mudanças e dificuldades doutrinárias; isso faz com que qualquer escrito sobre ele necessite de uma clara delimitação, pois, do contrário, além de prejudicar a compreensão de suas questões, pode-se retomar os velhos chavões que mascararam o caráter eminentemente filosófico de seu pensamento. Assim sendo, esse texto tem como objetivo preciso responder à seguinte questão: a filosofia de Sartre pode fundamentar uma teoria pedagógica?

Entenda-se que essa questão se desdobra numa diversidade de outros problemas, tais como a relação entre uma filosofia da liberdade e a instituição educacional, ou a relação entre currículo e a liberdade individual, ou ainda, sobre como avaliar um aluno se o princípio é a liberdade. E nossa questão se complica sobremaneira porque não há nenhuma obra de Sartre que tematize especificamente a educação, além de a bibliografia secundária sobre o tema ser escassa e, não raro, equivocada com respeito a aspectos importantes da teoria sartriana. Assim, faremos um exercício teórico, e deixaremos para os especialistas em educação a tarefa de decidir sobre sua valia e aplicabilidade; aos educadores fica a responsabilidade de, ainda que inseridos numa determinada instituição de ensino, procurar espaços que possam ser preenchidos pelas idéias que serão aqui discutidas.

Para tanto, esse ensaio será dividido em dois momentos: primeiro, apresentaremos alguns aspectos técnicos da filosofia de Sartre, em especial o conceito de existência e a conseqüente liberdade *essencial*. Feito isso, será o momento de discutirmos as objeções a uma proposta educacional que se fundamente no pensamento do filósofo; sobre esse

aspecto faremos uso de um artigo de Khemais Benhamida, que cumpre justamente o papel de mostrar a inviabilidade dessa empreitada;² é com esse intuito que faremos, inicialmente, um estudo indicativo que busque ser o mais fiel possível ao desenrolar da obra de Sartre. Antecipo que uma enormidade de problemas secundários, e mesmo questões de primeira importância, de interesse unicamente filosófico, serão desconsiderados em vista da economia do texto; ainda assim, os elementos fundamentais para uma introdução ao pensamento do filósofo serão explicados. Esperamos que o leitor, ao final, possa estar em condições de formular *sua* resposta sobre se o existencialismo pode ou não contribuir para fundamentar uma pedagogia; será suficiente se os *pré*-conceitos sobre a filosofia de Sartre forem dissipados e se, independente da resposta, positiva ou negativa, para essa indagação, que ela seja construída com base naquilo que o filósofo escreveu e não naquilo que *se acredita* que ele tenha escrito.

Existencialismo e liberdade

A consciência se purificou, ela é clara como um grande vento, nada mais há nela, salvo um movimento para se escapar, um resvalamento para fora de si; se, ainda que impossível, vocês entrassem “em” uma consciência, seriam tomados por um turbilhão e lançados para fora, próximos a árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem “dentro”; ela não é senão o fora de si mesma e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância que a constituem como uma consciência. Sartre (**Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl**).

Falar em existencialismo requer que nos voltemos para a história da Europa, que viveu muito de perto os efeitos das duas grandes guerras, em especial a segunda. Terminado o conflito, em 1945, em meio aos destroços e perdas, surge o que se convencionou chamar a “moda existencialista”. Era natural que após a experiência da guerra as

² BENHAMIDA, K. O Existencialismo de Sartre e a Educação: a falta de fundamentação para as relações humanas. **Educational Theory**, Illinois (EUA), n. 23, p. 230-239, citado por BURSTOW, B. The Sartre's philosophy as foundation of the education. Tradução Newton Ramos-de-Oliveira. **Educação e Sociedade**, Campinas: ano 21, n. 70, abr. 2000. Original: *Journal of Philosophy of Education*, n. 2, v. 17, 1983, p. 171-185.

pessoas estivessem inconformadas e pessimistas com relação ao futuro; e é nesse panorama que Sartre escreve **O Existencialismo é um humanismo**, objetivando defendê-lo das críticas rasteiras das quais a teoria era vítima (pessimista, quietista, não solidária, etc.). Não é de espantar que, logo no início do texto, Sartre afirme que “A maior parte das pessoas que utilizam este termo ficaria bem embaraçada se o quisesse justificar”.³ Segundo Sartre, pode-se falar que um pintor ou um músico é existencialista e, segundo a “moda”, isso apenas significaria uma “postura” ante a vida – postura invariavelmente pessimista. Mas, nos lembra ele, o Existencialismo é uma filosofia e, como tal, merece um pouco mais de atenção.

Não é novidade, uma das expressões mais utilizadas (nem sempre com propriedade) para explicar o existencialismo é a seguinte: “A existência precede a essência”. Sartre pergunta se aqueles que fazem uso dessa expressão compreendem “exatamente” qual seja seu sentido. E responde que, não raro, a incompreensão é tamanha que faz com que sejam cometidas as injustiças com respeito ao pensamento existencialista. Assim, “Que significa aqui dizer que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define”.⁴ Explicando melhor, poderíamos perguntar qual é a essência de um objeto qualquer – e determinaríamos, com base na técnica para fazê-lo e no objetivo para o qual ele é feito, sua *essência*. Porém, o que responder sobre a essência do homem? Que ele é um “animal racional”? Que ele é “um animal político”? Que ele é uma “alma à imagem e semelhança de Deus que, todavia, está presa num corpo”? Qual dessas respostas daria conta da singularidade de cada um dos homens?

Nenhuma delas é claro! Porém, como Sartre exemplifica, se perguntarmos sobre a essência de um livro, há uma *receita* para fazê-lo (escrever, editar, imprimir, publicar, ler). Esse é, em resumo, o que significa dizer que, no homem, a existência precede a essência; é também

³ SARTRE, J-P. **O Existencialismo é um humanismo**. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 4. (Coleção Os Pensadores, v. Sartre).

⁴ Idem, *ibidem*, p. 6.

a origem do termo existencialismo. Mas há ainda uma possibilidade: e se Deus for considerado o artífice que “faz” o homem, comportando assim a essência humana? Sartre se adianta em afirmar-se ateu, e uma vez que a noção de Deus seja excluída, estamos de posse do sentido mais geral do existencialismo sartriano: Deus não faz o homem à sua imagem e semelhança, do que decorre que o homem simplesmente existe, tendo como sua essência aquilo que ele fizer dele mesmo. Chegamos assim ao núcleo do problema, afinal, uma vez que o homem não tem uma essência pré-determinada, mas “se escolhe” ao longo de sua vida, ele é livre. Noutros termos, o homem é “essencialmente livre”.

Há ainda uma outra expressão, também bastante popular, utilizada para explicar a essência libertária da filosofia de Sartre: “O homem está condenado a ser livre”. Parafraseando o filósofo, estou certo que a maioria das pessoas que utilizam tal expressão se sentiriam bastante desconcertadas se tentassem explicar seu sentido. O mesmo pode ser dito da expressão utilizada por Garcin na peça *Huis Clos*, também bastante popular: “O inferno são os outros”; essa, por sua vez, é largamente utilizada para se referir à impossibilidade de solidarização entre os homens, uma das conclusões mais difundidas e equivocadas da obra de Sartre. Isso se deve, em parte, à popularidade que o filósofo angariou com suas obras literárias e suas peças de teatro; mas, infelizmente, é também devido à pouca seriedade com que a academia trata seu pensamento.

O uso fácil e simplório do pensamento de Sartre tem sua origem dentre os filósofos, se espalha para as demais áreas do conhecimento e chega, inclusive, ao senso comum, onde tais equívocos seriam aceitáveis. As razões para tal fenômeno, além da notória popularidade que o filósofo alcançou com sua arte, têm uma origem comum: a dificuldade, profundidade e extensão de sua teoria. Em suma, Sartre iniciou seu pensamento em 1933, quando foi para Berlim estudar a fenomenologia de Husserl e, pode-se dizer, apenas parou em 1980, com sua morte. São, portanto, quarenta e sete anos de intenso trabalho

intelectual que tem, além de textos técnicos, peças de teatro, romances, entrevistas, ensaios, cartas, roteiros para filmes, entre outros. Há ainda as intervenções políticas que, por si só, justificariam um estudo. Assim sendo, espero apresentar de forma sucinta, mas fiel, sua teoria da liberdade e as possíveis implicações para que ela fundamente uma pedagogia.

O primeiro texto filosófico de Sartre é de 1934, ano que o filósofo passou em Berlim estudando a Fenomenologia de Husserl. Segundo ele, era preciso um pensamento que fizesse frente à filosofia idealista (de cunho hegeliano e neo-kantiano) que era então disseminada na França. E foi na Alemanha que Sartre conheceu a noção de “intencionalidade da consciência”, segundo a qual toda consciência é consciência *de* alguma coisa; noutros termos, a consciência “intenciona” objetos diferentes dela. Mas, quais as conseqüências de tal descoberta? Sartre utiliza o conceito de intencionalidade da consciência para fazer frente ao psicologismo francês, em especial àquilo que esse considerava os “conteúdos da consciência”. Ao afirmar que toda consciência é consciência *de* algo que não é ela, Sartre está dizendo que a consciência é “vazia”, que não pode ser determinada por nenhum objeto e, nem por ela mesma.⁵ A consciência não é determinada por nada, uma vez que ela “se dirige” livremente para onde quer que ela queira.

É por essa razão que o primeiro texto filosófico de Sartre é uma crítica à noção de conteúdos de consciência, principalmente à crença de que pelas sensações pode-se constituir a imagem de um objeto *na* consciência.⁶ Expliquemo-nos: a concepção tradicional de sensação, tal qual o senso comum, afirma que um determinado objeto com o qual entramos em contato pode ser “revivido” na consciência, ainda que tal objeto esteja ausente. Trata-se da “sensação remanescente” e, desse modo (já que não se está em face do objeto mesmo) ele se formaria na consciência. Ora, para Sartre, a intencionalidade mostra o erro de tal concepção, e a urgência de libertar a consciência de tais

⁵ SARTRE, J.-P. *Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: L'Intentionnalité*. Situations I. Paris: Gallimard, 1947

⁶ SARTRE, J.-P. *La transcendance de Pégó: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Recherches Philosophiques, 1937.

conteúdos. Trata-se de mostrar o erro comum aos psicólogos de afirmar que existe um aparato psíquico e que tal aparato determina o indivíduo em suas escolhas cotidianas (tais como o Ego, Superego, Id, etc.). Desse modo, a consciência poderia ser comparada a uma “caixa” que processa sensações, colocando em risco sua espontaneidade e, pior, sua liberdade.

O resultado da noção de intencionalidade da consciência é que todo objeto, por princípio, está fora da consciência, está no mundo. O mesmo se aplica às qualidades secundárias de cada objeto, tais como cor, forma: todas elas pertencem ao objeto e, como tal, são transcendentais. Entretanto, para aqueles que possam pensar que essa é a razão da filosofia de Sartre ser identificada à liberdade, é bom dizer que esse é apenas o primeiro passo. Uma vez que Sartre purificou o campo transcendental de modo absoluto (a consciência é “intenção” do transcendente), é preciso agora explicar como essa consciência, purificada, se relaciona com o mundo. E note-se que se trata de uma tarefa ingrata, afinal existe uma gama de pontos intermediários entre a consciência intencional e o objeto físico; seria simples mostrar que um cinzeiro, por exemplo, não faz parte da consciência (ele está no mundo), mas como explicar que a lembrança que posso ter, nesse exato momento, de minha mãe, não está em minha consciência, mas é transcendente? Pior, como explicar que eu possa imaginar um centauro sem fazer referência ao cavalo e ao homem, objetos do mundo que eu conheço, sem concluir que eu fiz a “soma” dos dois em minha consciência?

Esses problemas ocuparam um breve período do pensamento de Sartre, e foram tratados em duas obras que antecedem **O Ser e o Nada**. Em **A Imaginação** Sartre mostra as falhas da concepção clássica da imagem; em **O Imaginário** o filósofo apresenta sua resposta para as questões que ele mesmo colocou.⁷ Trata-se de um trabalho de fôlego acompanhar todos os meandros da teoria desenvolvida por Sartre, mas em resumo, o que ele faz é mostrar que existem diferentes

⁷ **A Imaginação** e **O Imaginário**, cf. referências bibliográficas.

níveis de relação com o mundo, desde a intenção de um objeto físico (que é visto) até as imagens que são formadas a partir, por exemplo, de uma mancha num muro. Assim, trata-se da ação da consciência que é diametralmente oposta à proximidade do *analogon* do objeto mesmo, ou seja, quando intenciona um objeto físico, a consciência contribui o menos possível; porém, quando se trata de uma mancha num muro, a partir da qual é possível intencionar o rosto de Jesus, por exemplo, a consciência colabora muito. Seja como for, o filósofo mostra que é um erro considerar que a consciência possa ser entendida como uma caixa que faz a adição de imagens que, previamente, estariam armazenadas dentro dela. Tanto a translucidez da consciência quanto a liberdade são mantidas.

Manter a consciência em sua absoluta espontaneidade e pureza, que por certo, são a base para considerá-la livre, não é suficiente. A filosofia de Sartre, após esse percurso, poderia facilmente ser identificada ao idealismo, uma vez que passa a impressão de que o mundo pode ser reduzido à imagem que dele é feita. Mesmo que Sartre tenha mostrado que a consciência é livre em relação ao objeto, como explicar que eu possa nesse exato momento intencionar essa folha em minha frente e, no momento seguinte, de olhos fechados, intencionar a mesma folha? Não parece que na mesma medida em que a consciência ganhou em translucidez, o mundo perdeu em realidade? Que diferença há entre a árvore, “na beira da estrada, empoeirada, rugosa”, e a árvore que imagino? Apenas a intencionalidade da consciência não pode ser suficiente, uma vez que seu destino certo é o idealismo. Sartre precisará resolver essa questão.

E é justamente com esse intuito que o filósofo, já no final de **O Imaginário**, se aproxima da filosofia de Heidegger, em especial do conceito de situação. A esse respeito é preciso lembrar que o que levou Sartre a aproximar-se da fenomenologia foi que ela apresentava a possibilidade de superar a antinomia do realismo e do idealismo.⁸ A

⁸ BEAUVOIR, S. **A força da Idade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 138 e 188.

intencionalidade permite libertar a consciência de quaisquer conteúdos, sejam provenientes da sensibilidade ou do senso íntimo. Está assim esboçado o primeiro momento da filosofia de Sartre que, a partir da fenomenologia de Husserl, forja um argumento que “coloca a consciência em relação direta com o objeto”.⁹ **O Imaginário** (1940) distingue a matéria da percepção e da imaginação, passo fundamental para diferenciar o “real” e o “irreal”, primeira alternativa de superar o idealismo ao qual a “redução” levava. Para isso, Sartre recusa a primazia do conhecimento – o juízo é posterior à existência. Assim ele “reintegra” o homem ao mundo, já que “ser é”, e não “é pensado”. O problema da relação com o mundo regride até sua gênese, tem seu horizonte levado ao âmbito pré-reflexivo – trata-se do “homem-no-mundo”, ou seja, a experiência filosófica passa a ter seu domínio naquilo que a “antecede”, na “situação” (mundo e consciência sinteticamente unidos) anterior à cisão entre sujeito e objeto.

A “união sintética do homem com o mundo” é, para Sartre, o campo fenomenológico por excelência; a relação da consciência com o transcendente é, portanto, o “concreto”.¹⁰

Com o trabalho de depuração do campo transcendental, Sartre mostra a consciência como “nada de ser” (*néant*) e, por isso, em relação sintética com o mundo. Ora, isso requer por sua vez explicar a relação ontológica entre consciência e mundo. O problema de teoria do conhecimento, que parecia estar na origem da antinomia do realismo e

⁹ O conhecimento ou pura “representação” é apenas uma das formas possíveis de minha consciência “desta” árvore. Posso amá-la, temê-la, odiá-la, e esse ultrapassamento da consciência por si mesma, que se chama “intencionalidade”, se encontra no temor, no ódio e no amor. [...] É uma “propriedade” da máscara japonesa ser terrível, uma inesgotável, irreduzível propriedade que constitui sua natureza mesma – e não a soma de nossas reações subjetivas a um pedaço de madeira esculpida. In: SARTRE, op. cit., p. 34.

¹⁰ Em **O Ser e o Nada** (Capítulo I) Sartre passa sem prévio aviso de temas “ontológicos”, propriamente ditos, para a análise de condutas humanas e vice-versa. Em alguns casos, a conduta é apenas a demonstração, no mundo, de teses ontológicas; noutros, a conclusão ontológica é retirada da análise das condutas. “A própria investigação nos oferece a conduta desejada: o homem que *eu* sou”; “se meu carro sofre uma pane, interrogarei o carburador, as velas, etc; [...]”; “Sem dúvida, o bar, por si mesmo, com seus clientes, suas mesas, bancos, copos, sua luz, a atmosfera esfumaçada e ruídos de vozes, bandejas entrecrocando-se e passos, constitui uma plenitude de ser”. In: SARTRE, J-P. **L'Être et le Néant** – Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943, p. 38-44.

do idealismo, mostra-se apenas o escopo da questão: na verdade trata-se de uma “relação de ser”. No âmbito fenomênico não vai além de uma obviedade mostrar que só existe mundo porque há consciência e que a consciência existe em relação ao mundo; pior, obviedade idealista.¹¹ Cabe levar esse problema para seu terreno originário e, ali, apresentar a solução cabível. Passamos assim de vez a um problema muito mais sério e mais amplo, qual seja, mostrar que a consciência depurada se relaciona com o mundo concreto, e não com imagens (ou com um espectro de mundo); trata-se da ontologia fenomenológica, trata-se de **O Ser e o Nada**.

A resposta para equacionar a liberdade humana e a noção de situação está em **A Liberdade Cartesiana** (1945): o homem é absolutamente livre, mesmo que sua potência seja limitada e variável – ser homem é ser “liberdade”.¹² Sendo o homem tão livre quanto Deus, a liberdade humana retoma seu caráter produtivo, não só para o erro, mas também para a verdade, as essências e seu encadeamento. A liberdade é “o fundamento do real, e a necessidade rigorosa que aparece na ordem das verdades é, ela mesma, sustentada pela contingência absoluta de um ato criador”.¹³ Assim sendo, trata-se apenas de identificar vontade e entendimento humanos (assim como Sartre entende que ocorre com o Deus cartesiano) e, uma vez que Deus é tirado de jogo, dizer, pura e simplesmente, que é o homem quem cria o mundo? Não. O que Sartre está buscando é a possibilidade de explicar a “finitude” sem fazer referência ao “infinito”, ou seja, explicar o mundo sem que para isso seja necessária a noção de Deus.¹⁴

Quando considerada no âmbito especificamente humano, percebe-se que é pela liberdade que há mundo. É pela negação “livre”

¹¹ BORNHEIM, G. A. *Sartre – Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 170.

¹² SARTRE, J-P. *La Liberté Cartésienne in Situations I*. Paris: Gallimard, 1947, p. 296.

¹³ Idem, *ibidem*, p. 306.

¹⁴ Sartre está procurando na liberdade divina, hipostasiada por Descartes em Deus, os “desdobramentos lógicos” da liberdade humana, ou, da “liberdade” pura e simples. Diretamente, Sartre pretende mostrar que é pelo homem que o mundo (com todo o encadeamento de essências) vem ao ser, ou seja, é pela negação que se estabelece uma ordem de fenômenos denominada “mundo”.

do homem que é engendrado o sistema de verdades, que em geral é relegada a Deus. A noção sartriana da liberdade humana é, então, aquela pela qual o homem é fundador das essências e de seu encadeamento, constituindo assim o “real” (sem a noção de Deus, obviamente). É pela liberdade irrestrita e absoluta que o real se constitui, liberdade essa que é negativa (o homem pode dizer “não” ao ser) e ao mesmo tempo produtora, afinal, é por essa livre “negação” que o mundo surge. A liberdade, enquanto “ato metafísico absoluto” é o fundamento do ser, e o homem enquanto ser que “é liberdade”, torna-se o principal agente constituidor do mundo. A diferença é que se o Deus cartesiano pode livre e positivamente criar do nada, o homem cria pela “negação do ser”.

Dessa feita, sendo a “produção” do mundo resultante da negação, a contradição entre liberdade absoluta e situação não é mais que aparente. Estar em situação, ao invés de um limite da liberdade torna-se um pressuposto para que a liberdade seja exercida; mais, estar em situação é “exercer o ser livre”. Uma vez que não existe uma ordem de verdades pré-estabelecida, e é pela negação do ser que tal ordem vem ao mundo, o homem pode estar em situação e, ainda assim, ser absolutamente livre. A consciência não encontra na situação um limitativo de sua liberdade, mas, ao contrário, “condições” para exercê-la. É por um ato humano absolutamente livre que o mundo vem ao ser, o que não apenas supera a aparente contradição como, e principalmente, faz com que o mundo perca seu caráter de dado *a priori*. Ao mostrar o aspecto produtivo da negação (que além de permitir que o homem se refugie no nada, faz com que o mundo exista), Sartre pode perfeitamente manter sob uma mesma rubrica a noção de situação sem que isso signifique uma limitação da espontaneidade da consciência.

Em **O Ser e o Nada**, a liberdade é identificada à negação, ou seja, ser homem é “negar o ser”; é também pela negação que Sartre constitui sua ontologia ou, melhor dizendo, uma vez tendo encontrado dois reinos do ser incapazes de se comunicarem (ser-para-si e ser-em-si), é pela negação que Sartre mostrará que essa ruptura do ser é devida

a uma má colocação do problema. Em resumo, a análise provisória do fenômeno de ser empreendida na introdução de **O Ser e o Nada** redundava numa dualidade entre “em-si” e “para-si”; o “ser-em-si” é absoluto, no sentido que não pode senão ser ou, numa palavra, o em-si é; o “ser-para-si” é o que não é e não é o que é, ou seja, não há coincidência em seu ser. Com isso, o que Sartre conseguiu foi mostrar “dois seres separados”, uma vez que da maneira como foram descritos, esses estão determinados exteriormente e só poderiam ser reunidos por um ato consciente e externo.

Porém, Sartre não entende a negação no caso da “consciência que somos” como uma negação externa ao ser: o para-si é, nalguma medida, em-si; a consciência é o ser que nadifica o nada em seu ser: ela é “não”. Originariamente, a consciência “nega” o ser, e não o faz estando “fora” do ser (o espaço é uma categoria que só pode advir dessa negação originária), mas a partir do ser mesmo que ela “é”. Essa negação fundante é a origem do não-ser, do nada, da falta que “infesta” o ser a partir do ser mesmo e faz com que haja a ruptura original, ruptura que não é dualidade (a consciência é ausência de dimensão):

Todavia, minhas reflexões me levaram principalmente a encarar o caso que a consciência não era o que ela era, isto é, quando a negação se manifesta na homogeneidade de uma única e mesma existência e onde o negado retorna por si mesmo àquilo que é negado, uma vez que é um e o mesmo ser (SARTRE, 1992, p. 217).

Nesse sentido, “em fusão com o mundo, enquanto é, a consciência escapa ao mundo e se separa dele na medida em que ela ‘não é’”.¹⁵ Esse caráter duplo da consciência, que não se identifica com o ser nem pode superá-lo, é resultado do surgimento da consciência, que “nasce” do ser negando-o e não é mais que essa negação; se, por um lado, a negação fosse causa de separação “efetiva” entre consciência e ser, não haveria mais o que ser dito, afinal a consciência seria “nada absoluto”; por outro lado, se a consciência coincidissem com o ser,

¹⁵ SARTRE, J-P. **Diário de uma guerra estranha**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 223.

também nada poderia ser dito, uma vez que esse seria o domínio de uma totalidade absoluta e indizível. Assim, mundo para Sartre não é esse “resultado”, tanto que não há mundo sem para-si, assim como não poderia haver para-si sem em-si. Essa relação “é” o mundo, que engloba ambos pela negação, no sentido de que o para-si nega o em-si sem possibilidade de superá-lo, nem de dele se desgarrar.

Dizer que o para-si cria o mundo é dizer que ele nega o ser. A “situação” é para Sartre a “livre necessidade”, que o para-si encara em seu ser, de negar o em-si livremente e não poder, ainda que o negue “eternamente”, superá-lo; por isso o homem está condenado a ser livre. Ser-para-si é negar-se e negar o em-si, e as duas únicas possibilidades de superação interrompem o projeto de ser do para-si, levando-o à inexistência (nada absoluto) ou a ser engolido pela totalidade (tornar-se em-si).¹⁶ A situação é, desse modo, essencial para que haja liberdade – sem ela o para-si estaria descolado do ser, caso não se aclare o papel produtor da negatividade, o homem livre é apenas um “não”, “sem corpo”, “sem lembrança”, “sem saber”, “sem ninguém”. Além de restituir a concretude do mundo, a noção de situação devolve ao homem a sua co-pertença ao ser. Assim, após esse resumo de uma parte da filosofia de Sartre, podemos entender mais claramente porque ser homem é ser liberdade. Mas, já falamos bastante sobre isso – cumpre agora tentar responder se tal filosofia pode fundamentar a educação ou, ao menos, contribuir para a constituição de um projeto educacional que prime pela liberdade humana.

Educação e liberdade

No sistema de pensamento de Sartre, a educação é entendida apenas como meio de doutrinação da pior modalidade. O indivíduo, por imposição legal, é obrigado a frequentar a escola; é submetido a um currículo e a uma disciplina; é forçado a fazer exames, etc. Do ponto de vista sartriano, tais práticas significam uma violência sobre a verdadeira liberdade e existência do indivíduo.

Benhamida (**O existencialismo de Sartre e a educação**).

¹⁶ SARTRE, op. cit., p. 259.

Conforme vimos, o existencialismo leva sim à conclusão de que o homem é livre – mas há que se mediar essa liberdade, afinal a continuidade da obra do filósofo não autoriza a simplificação grosseira de que ser livre é fazer o que se quer. Por isso, alguns teóricos buscaram em Sartre a possibilidade de fundamentar uma educação “progressista”; é o caso de Geoge Kneller e Van Cleve Morris, ambos norteamericanos, e suas pesquisas que datam do final da década de sessenta e início dos anos setenta.¹⁷ Também é esse o tema do artigo de Bonnie Burstow, professora do Instituto para Estudos em Educação, da Universidade de Toronto (Canadá), além de trabalhos desenvolvidos no Brasil.¹⁸ Mas seja como for, não faremos uma discussão pormenorizada de cada uma dessas teorias, afinal o teor “positivo” apresentado pelos autores é muito parecido entre si e, também, parecido com a tese que vou apresentar; assim, todos estão de algum modo presentes nesse ensaio. O que há de maior interesse é justamente a crítica à pretensão de utilizar a filosofia de Sartre para fundamentar a educação; nesse sentido, nosso trabalho será em muito facilitado pelo artigo da Dr^a Bonnie Burstow, haja vista que ela discute as objeções de Khemais Benhamida a esse respeito.

Benhamida afirma que educação e existencialismo são antagônicos, e tem razão, a julgar por aquilo que Sartre escreve na segunda metade de **O Ser e o Nada**. Na introdução de sua ontologia, o filósofo define o ser como “em-si”, “si-mesmo”, “fechado em si”; nos dois capítulos seguintes ele mostra o erro de se considerar que a consciência, por ser livre, não se relaciona com esse ser, e mostra que há sim relação negativa entre o para-si e o em-si. Já exploramos bastante esse tema, mas não nos referimos ao capítulo seguinte, “O Ser-para-outro”, no qual o filósofo explica as relações humanas.¹⁹ Até o momento trata-se da relação de uma consciência com o mundo, ou seja, trata-se de apenas um indivíduo. Mas como se dá tal relação quando surge um

¹⁷ **Existentialism and education** e **Existentialism in education**, cf. referências bibliográficas.

¹⁸ BURSTOW, B. **The Sartre's philosophy as foundation of the education**, p. 171-185.

¹⁹ SARTRE, op. cit., p. 272.

Outro no horizonte do para-si? Até agora a relação entre a consciência e o objeto foi explicada a partir da negação; mas há que se notar que o homem nega o objeto (minha negação faz com que um cinzeiro tome sua forma “cinzeiro” pela exclusão da mesa, do ar que o rodeia, etc.) sem que o objeto o negue. A relação negativa entre o homem e o mundo tem uma única via; mas como seria o encontro entre dois “para-sis”, já que ambos se relacionam com o transcendente de modo negativo?

Está aí o sentido da frase já citada de *Huis-Clos*, afinal, uma relação em que o outro me negue e que eu o negue só pode se caracterizar como infernal. O resultado dessa estrutura relacional é que a solidariedade entre os homens se torna nula, na medida em que sua base é o conflito. Mais do que simplesmente ser um limite para minha liberdade, o Outro tem como objetivo primordial tornar-me coisa, objeto entre os demais (caneta, cinzeiro, etc.). Essa questão gerou críticas de âmbito filosófico muito mais sérias do que essas de Benhamida;²⁰ mas, por hora, concordemos com ele, e aceitemos que seria impensável buscar fundamentar uma pedagogia com base numa filosofia que redunde num mundo de “almas penadas”, onde todos os homens são medusas que buscam transformar seu próximo em uma estátua de pedra. O panorama se torna ainda mais aterrador se levarmos em conta a maneira pela qual Benhamida entende o processo educativo: o professor deve colaborar com o aluno para que ele se desenvolva. Como haver colaboração se o professor é um limite para a liberdade do aluno ao mesmo tempo em que o aluno busca apossar-se da liberdade que é o professor?

Isso nos leva imediatamente a uma pergunta: podemos concordar com Benhamida no que concerne ao conceito de educação? É certo que, conforme ele define em **Educational Theory**, a educação tem por base o relacionamento entre o professor e o aluno; mas não é possível perceber nessa compreensão de educação um certo ranço conservador, na medida em que o professor “auxilia” o aluno? Seria

²⁰ É o caso das críticas de Merleau-ponty, Gerd Bornheim, Marilena Chauí, dentre outros.

algum exagero substituir o termo auxiliar por ensinar, no sentido de que o professor traz a verdade e o aluno a acata? Ainda assim, concedemos que ele está certo que partindo da relação entre os “para-sis”, tal qual O Ser e o Nada, não é possível ir muito longe, afinal, para que haja tal relação é preciso a concordância entre os sujeitos do processo educacional; mas como pensar tal situação se a filosofia de Sartre se pauta pela impossibilidade de relação harmoniosa entre os seres humanos? Se para Sartre o homem “é liberdade” e o Outro busca aprisionar seu ser, ou seja, a presença do Outro coloca em perigo a liberdade de cada um, não há nem mesmo possibilidade de falar em educação.

Mas se concordamos com Benhamida que nesse panorama seria forçoso pensar um processo educativo, nos sentimos na obrigação de esclarecer que o pensamento de Sartre não acaba em 1943, com **O Ser e o Nada**. É preciso lembrar que a situação extremamente difícil na qual se encontra o “para-si”, no final da ontologia é retomada na **Crítica da Razão Dialética**, e que ali Sartre mostra, não só que é possível a cooperação entre os homens, mas também como ela se fundamenta justamente na liberdade individual.²¹ A impressão passada por Benhamida é a de que ele não travou conhecimento com esse texto; ou que ele não leva em conta a necessidade de distinguir planos específicos do conhecimento, sendo que a ontologia, à qual ele se refere, se resume exclusivamente ao primeiro deles. Sartre parte do Ser, uno, indiviso – o mais simples que a capacidade humana pode pensar; do ser chega ao “para-si”, mais complexo e fundamento do modo de existir do homem; desse, a situação se complica mais um pouco, com as análises do “para-outro”, que fundamenta as relações sociais. Agora, partindo do “para-si” saltar para a sociedade constituída e perguntar sobre a relação desses fundamentos com a educação “atual” é, sem sombra de dúvida, desconsiderar toda metodologia de pesquisa ou, o que dá no mesmo, ignorar a obra de Sartre.

²¹ SARTRE, J-P. **Crítica da razão dialética**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 259.

Se fosse tomado o devido cuidado, Benhamida veria que a obra de Sartre não ficou estagnada no “para-outro”, que ele explora e tira suas conclusões. Na **Crítica da razão dialética**, Sartre mostra que os fundamentos de sua ontologia estão presentes na sociedade constituída; porém, houve um processo que exigiu que os homens cedessem sua liberdade e que, fazendo uso dessas liberdades, constituíram-se macro-estruturas, e que se formos falar de fundamentar a educação, será preciso levar em conta tal processo. Em resumo, Sartre afirma que o homem é essencialmente livre, mas que em sociedade tal liberdade foi alienada, criando a bizarra situação na qual o indivíduo sozinho, não pode mais fazer uso de sua liberdade, uma vez que ela está esmagada pelas estruturas sociais que foram criadas. Se essencialmente a relação entre os “para-sis” se dá enviesada, no sentido de que o objetivo é apossar-se da liberdade alheia, em sociedade, nem mesmo dessa liberdade essencial os homens usufruem, haja vista que ela foi cooptada por uma estrutura mais ampla que ele. No entanto, a revolução, momento em que um grupo de homens recupera suas liberdades e se engajam livremente em um projeto comum de mudança é sempre possível.²²

Enfim, se Benhamida tivesse levado sua questão até o fim (ou mesmo lido **O Ser e o Nada** com mais cuidado) veria que há sim na filosofia de Sartre possibilidade de agremiação humana. Mais do que isso, veria que na ontologia tal possibilidade já estava presente no conceito de reciprocidade – e o problema seria de outra ordem. A crítica que ele faz, qual seja, que não pode haver colaboração humana e por isso não pode haver processo educativo, cai por terra; o problema passaria a ser a maneira pela qual o professor reconheceria o aluno como um “ser livre” e, assim, de que modo seria possível haver educação sem que o professor limite tal liberdade. Noutras palavras, o que Benhamida oblitera é que, em se tratando da ontologia de Sartre, é possível sim que o professor “colabore” com o aluno, desde que essa colaboração tenha como objetivo essencial reconhecer o aluno como “uma liberdade”, e não como um ser ignorante que deve ser “auxiliado”.

²² Crítica da Razão Dialética, livro II, nº 1: o Grupo em Fusão, p. 450 ss.

Mesmo que a crítica de Benhamida possa ser colocada em xeque justo em seu fundamento, vejamos sua continuidade: ainda segundo ele a filosofia de Sartre mostra que cada indivíduo se escolhe a partir de seu projeto. Ora, em **O Ser e o Nada**, o projeto do “para-si” é coincidir com seu ser, ao mesmo tempo em que continua consciente de si. Em vista disso, na medida em que dois projetos jamais coincidem, a “única relação possível entre dois indivíduos é o conflito”.²³ A primeira tentação que temos, e por isso já nos referimos às incompreensões e simplificações do pensamento de Sartre, é de concordar com isso. Mas, de novo é preciso lembrar que ele está confundindo o plano ontológico e o plano existencial. Há sim concordância de projetos existenciais, pois, de outro modo, como poderia ter ocorrido a Revolução Francesa? Se milhares de liberdades não tivessem concordado que aquela situação era inaceitável e não tivessem se engajado nessa causa, livremente e sob pena de perder a vida, não teríamos jamais a “queda da Bastilha”. Além disso, no plano existencial, é perfeitamente possível que, uma vez que a liberdade de todos seja respeitada, haja um projeto educacional que sirva tanto ao aluno quanto ao professor. E se isso envolver mais liberdades (pais, instituição, MEC, etc.) tanto melhor!

Porém, se o processo for pensado de cima para baixo, de modo centralizador e autoritário, não há mesmo qualquer possibilidade de equacionar a liberdade e a educação. Isso reforça nossa suspeita de conservadorismo de Benhamida, principalmente quando se nota as conclusões que ele tira desse engodo: uma vez que não há comunhão entre os homens, não pode haver compreensão e assim, é impossível haver critérios, sejam objetivos, sejam subjetivos, para o processo de aprendizagem. Noutras palavras, o professor não teria qualquer meio para se comunicar com o aluno e “auxiliá-lo”; e ele ainda vai mais longe, afinal, ainda que houvesse possibilidade de comunicação entre o professor e o aluno, Sartre afirma que não há como determinar o que é o Bem e o que é Mal e, desse modo, não haveria parâmetros

²³ BENHAMIDA apud. BURSTOW, p. 179.

para ensinar. Cada indivíduo, livremente, escolheria seus valores – não há Moral comum, não há, enfim, sociedade.

Com respeito a haver ou não sociedade, já mostramos que a continuidade da obra de Sartre contradiz a interpretação de Benhamida. E mais uma vez podemos concordar com ele que a filosofia de Sartre não permite que haja uma moral que tenha sua base transcendente e que seja válida para todos e em todas as situações. Porém, isso não se deve à diferença dos projetos que cada homem estabelece para si, mas sim à inexistência, para Sartre, de uma entidade superior ao homem que possa estabelecer previamente os valores aos quais todos devam se aderir. Já vimos isso com respeito ao texto **A liberdade Cartesiana** (não há Deus); mas vamos explorar um pouco mais essa idéia. Para isso recorramos a um texto de 1952, publicado entre **O Ser e o Nada**, que Benhamida critica, e **Crítica da Razão Dialética** que, parece, ele desconhece.

Em **Saint Genet, ator e mártir**, Sartre analisa a situação real de um indivíduo, Genet, que é livre e ainda assim se vê coagido pela moral maniqueísta da burguesia do início do século XX.²⁴ Essa obra é muito mais rica do que o único aspecto que iremos aqui abordar, mas nela Sartre se refere à moral criada pelos proprietários de terra, que definem o ser pelo ter; Genet é adotado por uma dessas famílias e, porque não tem para ser, deliberadamente rouba. Um dado momento, quando é pego roubando, ele é imediatamente condenado por todos – aqueles mesmos que definiram o ser pelo ter e que lhe negaram propriedades, afinal, Genet era órfão e foi adotado por proprietários. Ele viveria como um agregado, mas jamais receberia qualquer propriedade por herança. O que podemos tirar desse breve e esquemático exemplo? Que uma ética humana comum é impossível, como diz Benhamida, ou que qualquer ética que não considere todos os homens como “liberdades que merecem ser respeitadas” é condenável? Sartre não nega que possa haver valores sociais – esse é apenas um dos exemplos que mostra isso. Mas ele faz ver que não há,

²⁴ SARTRE, J.-P. **Saint Genet, comédien et martyr**. Paris: Gallimard, 1952

isso sim, uma moral que esteja inscrita na natureza ou que seja diretamente ditada por um ser superior que regeria a vida dos homens.

Ao contrário, Sartre mostra que toda moral tem sua origem no homem, nos valores que determinada sociedade cria para sua manutenção – Sartre mostra que esses valores são hipostasiados em Deus (ou na “lei”) justamente como meio de forçar todos os homens, os que se beneficiam e os que sofrem com isso, a aceitá-la. De outro modo, como explicar o “direito divino dos reis” na Idade Média, e o “direito divino da propriedade e do capital” nos dias de hoje? Será que todos os homens concordam com isso, ou uma minoria cria tais valores e os impõe aos demais? A tomarmos pelas manifestações contrárias aos encontros do G-8 ou pela revolta generalizada contra o processo de globalização presente em todos os países do mundo, podemos identificar claramente essa crítica: a liberdade da maioria está alienada aos interesses de alguns, ainda que a todos sejam pregadas as verdades do neoliberalismo.

Mas Benhamida encontra nessa crítica apenas uma razão para fundamentar sua tese de que o pensamento sartriano não condiz com nenhuma pedagogia. Assim, vamos adiante e tentemos um contra argumento: se para ele o processo se resume ao auxílio que o professor deve propiciar ao aluno, poderíamos dizer com ele (conforme Kneller e Morris) que desse modo o professor poderia ajudar o aluno “a ser livre”. A tarefa do professor seria, portanto, auxiliar o aluno a entender que ele é essencialmente livre, e que sua situação se deve à força das macro-estruturas criadas pelo homem (elas não são o Bem, nem são eternas), e que cabe a ele modificá-la ou aceitá-la. Mas segundo Benhamida, o indivíduo deve escolher seu ser e a “ajuda” seria uma imposição que minimizaria a liberdade; o aluno agiria de má-fé, afinal ele estaria aceitando encenar um papel que, a princípio, contraria seu ser. Nesse caso hipotético, seria mesmo assim?

Não nos parece. Primeiro, e por isso se trata de uma situação hipotética, haveria reciprocidade pela qual o professor reconheceria o aluno como liberdade. Não se trata de encenar nenhum papel se o

indivíduo, oprimido por sua situação, tiver acesso aos meios para descobrir-se essencialmente livre e vítima daquilo que lhe é imposto; e como o caso é hipotético, poderíamos aventar a possibilidade de que, uma vez feita essa descoberta, o aluno conclua que o processo que o fez conhecer sua liberdade é impositivo. Ainda assim ele estaria livre para abandonar a escola, porém certo da outra face da moeda: na mesma medida em que o homem é livre ele é responsável. As conseqüências dessa decisão seriam imputadas unicamente a ele, não cabendo ao professor nenhuma responsabilidade; de outro lado, o professor que age segundo a “lei” é responsável por jamais trabalhar pela emancipação do aluno e, assim, não pode reclamar de ser considerado por aquele “um objeto que ensina”.

Um último ponto da crítica de Benhamida nos chama atenção. Tudo o que cogitamos até agora foi pensado para a educação de homens – de pessoas adultas que de algum modo estão em plena posse de sua consciência e aptos a fazer suas próprias escolhas. Mas o que dizer da educação infantil? Nesse caso, em que a situação é hipotética, podemos argumentar que em geral o adulto escolhe se quer ou não estudar;²⁵ mais do que isso, ele escolhe seu curso, o que garante uma margem maior de liberdade. Mas e com respeito às crianças? Benhamida não está alheio a esse pormenor e é categórico: no universo de Sartre não há crianças. Sendo assim, não haveria qualquer possibilidade, a partir de tal teoria, para falar em educação infantil. Mais uma vez o autor ficou preso apenas a **O Ser e o Nada**; é verdade que Sartre não tematiza especificamente a educação em nenhum de seus textos; também é verdade que a criança é escassa na ontologia e nem mesmo aparece na **Crítica da razão dialética**. Mas isso é razão suficiente para tal afirmação?

²⁵ Trata-se de uma situação hipotética que visa discutir a possibilidade ou não de utilizar a liberdade como fundamento epistemológico da educação. É claro que existem situações, especialmente financeiras, que não permitem ao aluno fazer tal escolha. Não entraremos nessa questão, mas a indicação para equacionar tal problema já foi apontada: nenhuma estruturação social ou econômica é eterna, e pode ser mudada a qualquer momento. Basta que haja o engajamento livre e consciente de um número suficiente de liberdade (*grupo em fusão*) para, por exemplo, no caso do Brasil, que ostenta uma das maiores desigualdades sociais do mundo, colocar por terra tal estrutura e, sob seus escombros, erigir uma outra, na qual de fato o aluno possa escolher entre estudar ou não.

Não. Em **O Ser e o Nada**, Sartre afirma que cada indivíduo, antes de sua história, vive sua “proto-história”; nesse período cada um apenas lida com aquilo que encontra ao seu redor.²⁶ Posteriormente, tem-se início sua história individual em virtude da dialética (conflito) que se dá entre a liberdade e a resistência das coisas. Apenas nesse momento o indivíduo faz sua escolha fundamental (escolha de si) e assim dá vazão a seu projeto; mas muito cedo, há que se notar, essa história começará a se ampliar, até o momento em que ela se confundirá com a história da humanidade. Como exemplo, podemos lembrar o caso de Genet que, sem bens num mundo de proprietários, decidiu roubar para ter; ao ser pego, ele assume seu “ser ladrão”. Trata-se de um desvio, não há dúvidas, mas a escolha fundamental que marca a malfadada história de Genet tem sua origem num episódio ocorrido na vida do poeta quando ele era criança.

Mas **Saint Genet** não é o único exemplo que poderíamos utilizar para refutar essa afirmação de Benhamida.²⁷ Há, ainda, **As Palavras**, livro no qual Sartre narra desde os primeiros momentos seu contato com o universo da literatura; ele era uma criança e, de modo autobiográfico, ele nos mostra como sua escolha fundamental pelas palavras se constituiu. **O Idiota de Família** é um outro exemplo claro de que há crianças no universo de Sartre, afinal ali ele examina a infância de Flaubert, e mostra que sua genialidade literária se deve à escolha que ele fez de si mesmo. Por fim, poderíamos citar ainda Baudelaire que, em seu primeiro capítulo, trata da infância do escritor. Assim, é uma irresponsabilidade afirmar que “no universo de Sartre não há espaço para a infância”. De modo mais comedido, poderíamos dizer que a criança não é o objeto específico de sua indagação filosófica e que a educação infantil jamais o preocupou. Porém, excluir a infância de seu pensamento já é um pouco demais.

Enfim, as objeções de Benhamida a Sartre têm como fundamento a liberdade, justamente aquela que, a nosso ver, poderia contribuir no processo educativo. Essa objeção, por sua vez, se desdobra em três,

²⁶ SARTRE, op. cit., p. 714.

²⁷ Pela ordem: **As palavras**, **L'Idiot de la famille** e **Baudelaire**, cf. bibliografia.

quais sejam, a impossibilidade de relações humanas, o conflito presente em toda relação humana e a inexistência da infância em seu universo de pensamento. Porém ser homem é ser liberdade em situação; a facticidade do para-si não permite, de modo algum, entender a liberdade essencial como possibilidade de se fazer o que se quer, mas ao contrário, responsabiliza cada indivíduo por aquilo que ele faz “com o que fizeram dele”. Se “o fizeram” despossado numa sociedade de proprietários, ele pode superar tal situação; se “o fizeram” deficiente físico, ele deve se fazer respeitado e útil, e assim por diante. Pode-se dizer que “não é fácil” – concordo; pode-se dizer “é impossível”; discordo plenamente. Os mecanismos para uma mudança estrutural Sartre já os mostrou, e a possibilidade para qualquer mudança pessoal está na mão de cada um, fundamentada na sua irrestrita e absoluta liberdade.

Ser homem é ser negação do ser; a ruptura que encontramos no mais essencial de nossa existência mostra que não há causalidade, não há determinismo psíquico ou social, não há limites físicos que possam tolher a liberdade do homem. É verdade que essa afirmação exige bom senso de quem ouve e mediação de quem diz: não é mesmo possível que alguém com as duas pernas amputadas ande “com suas pernas”; mas ela é livre para aceitar o que “fazem dela” (inútil, deficiente, dispensável) ou nadar e ganhar várias medalhas de ouro nas Paralimpíadas. De modo ainda mais direto e realista, ela pode lutar para que os demais tornem adequadas as cidades para que ela se locomova com sua cadeira, ou ficar em casa resmungando. Tudo passa pela decisão individual – e o mais importante, também essa decisão é corroída pelo nada que o homem é, podendo mudar a cada instante.

Sartre não é insano, como possa parecer quando ele fala que estamos condenados à liberdade. Existem limites fáticos para todos os homens; se por isso quisemos entender que os obstáculos que encontramos são “determinantes”, estamos de acordo com a filosofia de Sartre. É um fato que a parede não pode ser atravessada. Mas a filosofia de Sartre é ainda mais rica, afinal garante para cada indivíduo a liberdade fundamental para formular seu projeto e, desse modo,

“escolher-se”. A confusão se faz porque para Sartre, a situação é condição para que sejamos livres; sem qualquer resistência jamais saberíamos se estamos vivendo ou sonhando. O problema é que do mesmo modo pelo qual se entende uma determinação (não ter pernas) como intransponível, entende-se que a sobre-determinação (inválido) também o é. Contra esse conformismo e quietismo o Existencialismo afirma que ser homem é ser liberdade, o que significa dizer que as “possibilidades”, seja de cada um, seja da humanidade, estão sempre abertas.

Nossa conclusão não é novidade para ninguém: a filosofia de Sartre pode sim fundamentar epistemologicamente um projeto educacional. E o caminho para tal projeto se encontra na estrutura do “ser homem” (para-si), apresentada por Sartre. Sua filosofia nos fala de liberdade, de autenticidade e de responsabilidade. E para ser autêntico e responsável por seus atos, torna-se indispensável a incômoda presença (e ação) do Outro, muito longe da postura, essa sim pessimista, de Benhamida. Assim, deixo para o leitor e para os especialistas da área a tarefa, se isso valer a pena, de buscar as devidas respostas faltantes. Gostaria ainda de dizer que o artigo de Benhamida foi utilizado como contraponto para essa fala; quero registrar aqui que as críticas a ele dirigidas devem-se unicamente às conclusões que ele tira do pensamento de Sartre. O mais importante no que se refere ao processo educativo, ao menos se levarmos em conta o que dissemos aqui (e por isso faço essa ressalva), é buscar entender e jamais trair um pensamento, qualquer que seja ele. As conclusões a que chego se devem ao que Benhamida escreveu sobre Sartre e àquilo que Sartre efetivamente escreveu, que contraria o artigo em questão. E se for o caso de dar minha opinião, sou favorável em gênero e grau à tese de Bonnie Burstow: “defendo o uso que educadores, como Morris e Kneller, têm feito da filosofia sartriana. Convido outros a continuar esse trabalho. E sugiro que as apreensões de críticos como Benhamida podem ser deixadas de lado com toda segurança”.²⁸

²⁸ BURSTOW, op. cit., p. 183.

**EXISTENTIALISME ET ÉDUCATION – LA PHILOSOPHIE
SARTRIENNE DE LA LIBERTÉ COMME
FONDEMENT PÉDAGOGIQUE?**

Résumé: Dans cet article, on a le but principal de répondre à la question suivante: la philosophie sartrienne de la liberté peut-elle être à la base d'une pédagogie? Pour y répondre, on a avant tout besoin de comprendre la notion de liberté dans la philosophie de Sartre, son fondement ontologique et son explicitation phénoménologique. Ensuite, il faudra traiter des difficultés courantes d'une telle liberté, et ainsi chercher à construire une pédagogie progressiste fondée sur le respect de la liberté individuelle, qui est, d'après Sartre, la raison d'être de tous les hommes.

Mots-clés: Sartre. Éducation. Liberté.

Referências bibliográficas

BEAUVOIR, S. **A força da idade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BENHAMIDA, K. O existencialismo de Sartre e a educação: a falta de fundamentação para as relações humanas. **Educational Theory**, Illinois (EUA), n. 23, p. 230-239, 2000.

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

BURSTOW, B. The Sartre's philosophy as foundation of the education. Tradução Newton Ramos-de-Oliveira. **Educação e Sociedade**, Campinas: ano 21, n. 70, abr. 2000. Original: Journal of Philosophy of Education, n. 2, v. 17, 1983, p. 171-185.

KNELLER, G. **Existentialism and education**. New York: The Philosophical Library, 1958.

MORRIS, V. C. **Existentialism in education**. New York: Harper and Row, 1966.

SARTRE, J-P. **A imaginação**. Tradução de Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

_____. **As palavras**. Tradução de J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

- SARTRE, J-P. **Baudelaire**. Paris: Gallimard, 1975.
- _____. **Crítica da razão dialética**. Tradução de Guilherme João de Fritas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. **Diário de uma guerra estranha**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- _____. **Huis clos**. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. **La Liberté Cartésienne in Situations I**. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. **La transcendance de l'ego**: esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Recherches Philosophiques, 1937.
- _____. **O ser e o nada** – ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. **L'Idiot de la famille**. Paris: Gallimard, 1988. 3 v.
- _____. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores, v. Sartre).
- _____. **O imaginário**. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.
- _____. **Saint Genet – ator e mártir**. Tradução de Lucy Guimarães. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. **Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: L'Intentionnalité**. Situations I. Paris: Gallimard, 1947.