

**A CONTRIBUIÇÃO EXISTENCIALISTA DE JEAN-PAUL SARTRE PARA A FILOSOFIA
POLÍTICA E PARA A PRÁXIS**

**JEAN-PAUL SARTRE'S EXISTENTIALIST CONTRIBUTION TO POLITICAL
PHILOSOPHY AND PRAXIS**

**LA CONTRIBUCIÓN EXISTENCIALISTA DE JEAN-PAUL SARTRE A LA FILOSOFÍA Y
LA PRAXIS POLÍTICAS**

 <https://doi.org/10.56238/arev8n1-090>

Data de submissão: 12/12/2025

Data de publicação: 12/01/2026

Braulio Cucolo Giordano

Doutorando em Filosofia

Instituição: Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

E-mail: braulio.giordano@gmail.com

Orcid: 0000-0001-6636-7401

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9747873814625540>

RESUMO

Este estudo examina a filosofia política do pós-guerra de Jean-Paul Sartre, traçando sua evolução de uma ontologia abstrata para um existencialismo socialmente engajado que integra a liberdade individual às condições históricas e materiais. Destaca o conceito de engajamento de Sartre, enfatizando a inseparabilidade da responsabilidade pessoal e da luta coletiva em contextos sociopolíticos. A análise explora a síntese de fenomenologia e marxismo feita por Sartre, abordando as tensões entre a liberdade radical e as restrições estruturais, bem como sua crítica ao capitalismo, ao colonialismo e à opressão. Os temas principais incluem a interdependência das liberdades, a autenticidade na ação coletiva, o reconhecimento mútuo e a formação de comunidades políticas. Este trabalho também visa considerar as respostas de Sartre a eventos do século XX, como a Segunda Guerra Mundial e a descolonização. Por fim, este estudo dialoga com as críticas aos posicionamentos políticos de Sartre e avalia sua influência duradoura na teoria política contemporânea, sugerindo direções para o pensamento político existencialista no enfrentamento das crises globais atuais.

Palavras-chave: Jean-Paul Sartre. Existencialismo. Engajamento. Filosofia Política.

ABSTRACT

This study examines Jean-Paul Sartre's postwar political philosophy, tracing its evolution from abstract ontology to a socially engaged existentialism that integrates individual freedom with historical and material conditions. It highlights Sartre's concept of engagement, emphasizing the inseparability of personal responsibility and collective struggle within socio-political contexts. The analysis explores Sartre's synthesis of phenomenology and Marxism, addressing tensions between radical freedom and structural constraints, and his critique of capitalism, colonialism, and oppression. Key themes include the interdependence of freedoms, authenticity in collective action, mutual recognition, and the formation of political communities. This work also aims to consider Sartre's responses to 20th-century events such as World War II and decolonization. Finally, this study engages with critiques of Sartre's political alignments and assesses his enduring influence on contemporary political theory, suggesting directions for existential political thought in addressing current global crises.

Keywords: Jean-Paul Sartre. Existentialism. Engagement. Political Philosophy.

RESUMEN

Este estudio examina la filosofía política de posguerra de Jean-Paul Sartre, rastreando su evolución desde la ontología abstracta hasta un existencialismo socialmente comprometido que integra la libertad individual con las condiciones históricas y materiales. Destaca el concepto sartreano de compromiso, enfatizando la inseparabilidad de la responsabilidad personal y la lucha colectiva en contextos sociopolíticos. El análisis explora la síntesis sartreana de la fenomenología y el marxismo, abordando las tensiones entre la libertad radical y las limitaciones estructurales, y su crítica del capitalismo, el colonialismo y la opresión. Los temas clave incluyen la interdependencia de las libertades, la autenticidad en la acción colectiva, el reconocimiento mutuo y la formación de comunidades políticas. Este trabajo también busca considerar las respuestas de Sartre a eventos del siglo XX como la Segunda Guerra Mundial y la descolonización. Finalmente, este estudio aborda las críticas a las orientaciones políticas de Sartre y evalúa su perdurable influencia en la teoría política contemporánea, sugiriendo direcciones para el pensamiento político existencial al abordar las crisis globales actuales.

Palabras clave: Jean-Paul Sartre. Existencialismo. Compromiso. Filosofía Política.

1 INTRODUÇÃO

No pós-guerra, Sartre deixa para trás uma ontologia mais abstrata e passa a defender um existencialismo assumidamente político. A responsabilidade individual, para ele, não pode mais ser pensada fora das condições históricas, materiais e sociais, mas isso não significa abandonar a teoria em nome da ação, o ponto é outro, isto é, tentar unir reflexão filosófica e história vivida, para que a filosofia não fique só na interpretação e se volte também à transformação do mundo, a ecoar a ideia de Marx de que ela precisa virar força prática¹. O ponto de Sartre, ao fazer pensamento e ação se tocarem, é que a política não acontece num espaço asséptico, separado da vida. A liberdade não é uma palavra neutra, visto que ela se define no calor das disputas históricas, nas lutas coletivas e no engajamento. Por isso, ele vai deixando de lado o centro na psicologia individual e começa a encarar de frente a opressão coletiva e as respostas que ela provoca, isto é, resistência, organização e conflito social². Aos poucos, Sartre percebe que autenticidade não é uma conquista solitária, ela acontece na fricção entre os nossos projetos e as estruturas que nos atravessam e nos restringem, do capitalismo à cultura, da política às formas de vida. Nesse sentido, “autodefinir-se” deixa de ser só uma afirmação íntima, já que torna-se um gesto com peso público. Cada ato é pessoal, mas nunca está fora do social, e seus efeitos alcançam estruturas que ultrapassam o indivíduo. A noção de “engajamento” condensa essa ideia, pois engajar-se é agir de um modo que realmente participe do rumo político das coisas, a reconhecer que liberdade e vida alheia estão amarradas. A pessoa engajada deve respeito cívico fundamentado na não-coerção, o que significa não apenas abster-se da dominação, mas também cultivar a sensibilidade a situações em que outros sofrem injustiças³. Mesmo nos primeiros escritos, ele já percebia que falar nos inscreve, por natureza, em tramas comunitárias de sentido⁴, já que falar não corresponde, apenas, a um jogo com signos abstratos, pois cada enunciado situa o indivíduo diante de coletividades nacionais, culturais e humanas determinadas. Isso, por si só, embaralha o ideal de uma liberdade solitária, já que a comunicação inaugura vínculos que nos antecedem e nos ultrapassam. Ao recusar a ficção de uma linguagem neutra, Sartre indica que a liberdade sempre se levanta no interior de estruturas sociais historicamente sedimentadas. A sua ética existencial se liga, sem disfarce, a uma crítica do capitalismo, isso porque escolher certos fins, e não a acumulação sem

¹ Nas palavras de Marx: “A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas” (Marx, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Introdução, p. 157).

² <https://jacobin.com/2023/05/jean-paul-sartre-existential-marxism-history-political-philosophy>

³ *Ibidem*.

⁴ Kimberly Engels em seu artigo *From In-Itself to practico-inert*, diz o seguinte: “In *BN*, Sartre identifies the use of language as automatically placing us in a web of social relations at the level of our community, nationality and all of humanity: ‘To know how to speak is not to know how to pronounce and understand words in general; it is to know how to speak a certain language and by it to manifest one’s belonging to humanity on the level of a national collectivity’ (*BN*, 657)” (p. 53).

freio, é ao mesmo tempo um aceno íntimo e um gesto público, é também, recusar normas que exigem validação externa, além de, no mesmo movimento, afirmar prioridades que se encarnam no cotidiano, no modo de trabalhar, de consumir, de se relacionar, de ocupar o tempo.

Porém, não há romantização da simplicidade, ela não está igualmente ao alcance de todos. A estratificação econômica estreita o campo das possibilidades e faz com que alguns sequer tenham acesso às escolhas que, para outros, aparecem como virtude ou estilo de vida. Por isso, voltamos ao engajamento, ou seja, a liberdade só ganha relevância quando enfrenta e desloca estruturas coercitivas, caso contrário, torna-se uma palavra leve, bonita, incapaz de machucar o real. Nesse ponto, vale lembrar que leituras posteriores propõem uma correção importante, ao insistirem que a autenticidade precisa ser pensada de modo mais profundo no campo social, o que nos leva a crer que o próprio Sartre não o fizera ou teria conseguido sustentar uma formulação deste tipo, ao menos no começo dos seus escritos⁵.

Se ninguém se torna indivíduo sozinho, então respeitar os outros não é “bondade” opcional, é o que torna a autoafirmação possível⁶. Autenticidade não é se retirar do mundo, pois de algum modo, é permanecer nele sem trair o outro e sem trair a si mesmo, sem chamar de liberdade aquilo que é só isolamento. Além disso, quando se assume isso com seriedade, até a ideia de caráter precisa ser revista, porque ele deixa de parecer uma posse privada e passa a aparecer como algo que se forma, se corrige, se testa e se ajusta no corpo das relações⁷. Se tivermos em mente o pensamento existencial, ele em grande medida e à luz de Sartre, recusa a ideia de traços de caráter fixos e, ainda assim, reconhece que os nossos projetos podem adquirir certa regularidade no tempo, de modo que falamos de caráter como leitura provisória, elástica, capaz de apontar para o que alguém pode vir a ser sem aprisionar essa pessoa numa identidade determinista, e este é o ponto crucial da sua filosofia. Por isso, uma educação política (*Bildung*) pode existir num contexto existencial quando se assume como formação em movimento, o que significa que incentiva autoproyetos, cria condições, e exige responsabilidade, em vez de fixar identidades como se fossem permanentes. Talvez, a ambição de Sartre no pós-guerra seja justamente a de fazer a ontologia existencial sair do plano abstrato para ganhar materialidade, a transbordar, assim, para uma antropologia sintética, concreta o suficiente, para encarar as crises sociopolíticas de então e as que insistem em permanecer no nosso tempo⁸. O seu compromisso não era escapista nem doutrinário, exigia, de algum modo, um posicionamento ativo dentro da dinâmica histórica, a manter a crença na capacidade individual de escolha e isso significava

⁵ Heter, p. 86.

⁶ Ibidem.

⁷ Heter, p. 145.

⁸ Sartre, *What is literature?*, p. 14-15.

afirmar que a realidade humana “se supera” em direção a possibilidades além das suas condições imediatas⁹, todavia, fazê-lo por meio de uma práxis orientada para resistir às forças prático-inertes que incorporam essas condições.

Logo, reconhecer a liberdade como relacional desarma a caricatura do existencialismo como filosofia de decisões solitárias, como se escolher fosse um ato puro e descolado do mundo. Em Sartre, isso se traduz numa ética que se compromete com a luta coletiva contra a dominação, já que agimos sob a pressão persistente de estruturas herdadas e, ainda assim, é nesse intervalo, nesse entre, que a ação precisa recusar o veredito dessas estruturas e negar que elas tenham a última palavra sobre a existência.

2 FUNDAMENTOS DA FILOSOFIA POLÍTICA DE SARTRE: LIBERDADE E RESPONSABILIDADE NA VIDA POLÍTICA

Nesta oportunidade, vale abrir um novo passo do argumento. Jean-Paul Sartre não só defende uma liberdade relacional, pois também, critica uma concepção “interiorista” de liberdade tomada como bem privado. O que ele recusa, no fundo, é a imagem da liberdade como peça de museu, intocada. Há uma tentação antiga, quase confortável, de tratar a liberdade como um bem secreto, guardado no cofre interior do sujeito, intacto, como se o mundo não pudesse alcançá-la, como se bastasse dizer “sou livre” e a questão estivesse encerrada. A liberdade, nesse sentido, é movimento, é risco, é escolha no terreno concreto e, sobretudo, consequência, em outras palavras, a liberdade precisa de atrito e este, ao passo que existe, já faz provar que a sua exterioridade de algum modo lhe dá arrepios e também existe, logo ela não pode ser pensada como pura interioridade. Além disso, Sartre insiste que toda escolha já é um ato ou ação pública, mesmo quando parece privada, porque escolhemos sob condições que não inventamos e, ao escolher, devolvemos ao mundo uma certa imagem do humano, um certo desenho de futuro. Em certa medida, a sua ontologia existencial agarra-se a ideia que os seres humanos são radicalmente livres no sentido de que são sempre capazes de transcender a situação dada¹⁰. Contudo, essa transcendência não representa um afastamento da realidade para um reino distante, já que ocorre dentro de contextos históricos e socialmente condicionados. O mundo em que vivemos, de fato, já está marcado por projetos humanos, e as possibilidades individuais emergem em resposta a esse ambiente estruturado, isso torna a liberdade intrinsecamente ligada às responsabilidades geradas pela convivência com outros, cujos projetos e liberdades podem ser tanto respeitados quanto minados. Nesse quadro, a vida política é o campo em

⁹ Engels, K., p. 50.

¹⁰ Ibidem.

que a autonomia individual só se realiza em relação à autonomia dos demais. Assim, o respeito cívico aos outros, enquanto iguais na comunidade política, resulta do princípio de interdependência das liberdades¹¹.

Isto posto, reconhecer a própria responsabilidade política fundamental é admitir que a indiferença ao sofrimento ou à opressão alheia é incompatível com a autenticidade. Em Sartre, essa exigência não se reduz a uma ética pessoal, ela funciona como condição do engajamento e da participação na vida comum. Essa relação, contudo, se complica quando diferentes liberdades entram em conflito. É nesse terreno que Sartre recorre a narrativas e exemplos concretos para sustentar que a escolha autêntica requer a assunção integral da responsabilidade pela decisão tomada, inclusive pelas consequências que ela impõe à autodeterminação de outrem, sob a forma de dano ou de restrição¹². Nesse sentido, negar as consequências seria uma evasão, o que Sartre chamaria de *mauvaise-foi*¹³. O equilíbrio é estranho: eu ajo sabendo que não posso salvar todas as liberdades de uma vez e, mesmo assim, me recuso a usar essa impossibilidade como desculpa para me omitir ou para impor. Em seus momentos mais generosos, Sartre imagina que o reconhecimento mútuo pode abrir caminho para uma política sem dominação e por tal razão, ele insiste numa diferença simples, ou seja, exigir que o outro concorde não é o mesmo que pedir a sua cooperação, pois só o pedido preserva o outro como sujeito¹⁴. A cooperação, por exemplo, quando se convida alguém a participar de um projeto político, expressa respeito pela autonomia do outro ao mesmo tempo que orienta a ação para fins comuns. Deste modo, esse reconhecimento recíproco fornece um modelo não apenas para vínculos pessoais, mas também para a luta coletiva, na qual a atuação conjunta afirma cada participante como agente e criador, e não como simples instrumento.

Entretanto, o compromisso existencial deve levar em conta as estruturas sociais que limitam a liberdade para além das relações interpessoais. O *prático-inerte*¹⁵, os resultados materiais e institucionais sedimentados da práxis passada, alimentam a serialidade, um modo impessoal de existência coletiva no qual os indivíduos veem a si mesmos e aos outros como partes intercambiáveis¹⁶. Nessas condições, a ação política corre o risco de se reduzir à reprodução de padrões dominantes, em vez de gerar mudanças autênticas. À vista disso, a responsabilidade política implica romper com a inércia, a transformar a serialidade numa práxis grupal genuína, criando espaços onde os indivíduos se reconheçam mutuamente como agentes insubstituíveis. O

¹¹ Engels, K., p. 116.

¹² Horton, S., p. 93.

¹³ Sartre, *O existencialismo é um humanismo*, p. 19-20.

¹⁴ Heter, p. 63.

¹⁵ Sartre, *CRD*, p. 195.

¹⁶ Engels, K., p. 60.

envolvimento de Sartre com o marxismo, por exemplo, sem se submeter às suas variantes mais deterministas, fundamentou a sua compreensão de que a responsabilidade política inclui resistir à exploração inerente ao capitalismo e ao colonialismo¹⁷. Isto posto, Sartre definiu a injustiça econômica não apenas como privação material, mas também como uma restrição sistêmica da liberdade humana. Em grande medida, em condições de escassez ou dominação ideológica, os indivíduos podem assumir papéis impostos pelas relações de poder existentes, a minar assim, tanto sua própria autenticidade quanto as liberdades daqueles ao seu redor, e para Sartre, opor-se a tais estruturas é parte integrante de levar a liberdade a sério. A escolha política, portanto, vai além das instituições formais, visto que abrange a participação cultural, o discurso intelectual e a solidariedade com os grupos oprimidos¹⁸. Para Sartre, participar ativamente dos movimentos sociais, em vez de permanecer na posição de mero comentarista, constituía uma forma de exercer responsabilidade política. Mesmo quando colaborava com grupos ideologicamente divergentes, como coletivos maoístas, ele privilegiava o debate recíproco e a deliberação crítica, em detrimento da adesão acrítica ou da disciplina cega¹⁹. Essa abordagem reflete a sua convicção de que não se pode defender genuinamente a libertação enquanto se suprime a capacidade de outros de discordar ou propor alternativas. O mesmo princípio orientou as suas atividades literárias, já que para ele, a literatura engajada não era arte rebaixada à propaganda, mas uma escrita que assume, desde o início, que as palavras têm o peso de deslocar a consciência, abrir fissuras no costume e, em certos momentos, incitar à ação.

Desta maneira, um escritor politicamente responsável reconhece que moldar o discurso público implica obrigações quanto à veracidade sobre a opressão e à abertura ao diálogo transformador. Para Sartre, responsabilidade não significa infalibilidade nem pureza de resultados, significa reconhecer, de modo contínuo, que as escolhas de cada um formam tanto quem somos quanto o campo sociopolítico que compartilhamos²⁰. Assim, ele avalia a própria vida pela manutenção da continuidade com compromissos fundamentais como democracia, fraternidade e humanidade compartilhada, mesmo que objetivos específicos tenham sido alcançados apenas parcialmente. Por conseguinte, o fio condutor desses compromissos ressalta que a liberdade atinge sua plena atualidade quando exercida em conjunto com outros que se esforçam por bens comuns. O conflito, aqui, reside entre dois pólos que não se deixam separar, isto é, a liberdade como impulso radical de começar e a responsabilidade como atenção ao que nos liga aos outros. Sartre resiste a explicações que reduzam

¹⁷ Sartre, *Search for a method*, p. 18-21.

¹⁸ Drake, D., p. 60-61.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Schuster, S., p. 65.

a ação a simples efeito de estruturas, como se fôssemos arrastados por elas sem resto. Porém, ele também recusa a fantasia de uma escolha “pura”, sem contexto, sem custo, sem consequências, como se decidir fosse flutuar acima do mundo²¹. A vida política emerge da negociação dessa tensão, ou em outras palavras, afirmar a iniciativa individual, a manter a sensibilidade à forma como cada ato participa em redes mais amplas de significado, instituição, história e possibilidade. Em última análise, Sartre nos convida a confrontar um paradoxo: somos condenados a ser livres mesmo quando as nossas circunstâncias não são livremente escolhidas. Essa condensação não nos absolve, pelo contrário, nos vincula ainda mais à tarefa de nos engajarmos politicamente, para que os nossos próprios projetos, e os de outros, não permaneçam aprisionados por limitações injustas que poderíamos, de outra forma, desafiar.

2.1 AUTENTICIDADE E AÇÃO COLETIVA

Na perspectiva existencial de Sartre, a autenticidade emerge como uma virtude profundamente relacional quando considerada no contexto da ação coletiva. Embora os seus primeiros escritos ontológicos frequentemente examinassem a autenticidade como um projeto individual, desenvolvimentos posteriores em seu pensamento indicam que tal projeto só adquire pleno significado quando situado em meio a lutas sociopolíticas compartilhadas²². Dessa perspectiva, a autenticidade não se reduz à mera integridade pessoal ou à fidelidade às próprias escolhas subjetivas, ela envolve afirmar ativamente a liberdade dos outros e reconhecer a interdependência social que torna possível qualquer autodefinição. Esse reconhecimento complexifica os ideais simplistas de "ser fiel a si mesmo" ao inseri-los em redes onde a identidade de cada um é constantemente mediada pelo reconhecimento recíproco²³. Quando a ação coletiva é guiada por compromissos autênticos, podemos sugerir perguntar, ela resiste tanto às exigências coercitivas de instituições hierárquicas quanto às tendências solipsistas que poderiam fragmentar a solidariedade?

Nos últimos anos de sua vida, Sartre tornou-se extremamente consciente de como a cultura de consumo e o conformismo em massa ameaçavam a autenticidade, a diluir a responsabilidade pessoal numa aceitação passiva das normas dominantes²⁴. Num contexto politizado, uma colaboração genuína implica que cada participante não apenas aja a partir dos seus próprios projetos, mas incorpore a

²¹ Heter, p. 29.

²² Ibid., p. 167.

²³ Ibid., p. 150.

²⁴ De acordo com Sartre: “I think that really a theory of freedom which does not also explain alienations – to what extent freedom can let itself be manipulated, deviated, turned against itself – can cruelly deceive someone who does not understand all that it implies and who thinks that freedom is everywhere. But if one carefully reads what I’ve written, then I don’t think one can make that sort of mistake” (Sartre, *Self-Portrait at seventy*, p. 89).

autonomia e as aspirações dos outros como elemento constitutivo do próprio sentido do movimento. Essa cooperação expressa a dimensão ética que Sartre considerava indispensável a qualquer horizonte de sociedade emancipada, isto é, as relações entre os seres humanos devem preservar o respeito mútuo, mesmo no interior de processos de transformação revolucionária²⁵. Contudo, Sartre manteve-se cauteloso quanto à possibilidade de um alinhamento perfeito entre a autenticidade pessoal e os objetivos coletivos, já que tensões profundas surgem quando indivíduos inseridos num movimento mascaram seu oportunismo ou interesse próprio sob a retórica da solidariedade, um exemplo de má-fé coletiva. Na leitura de Sarah Horton, a má-fé deve ser impedida de se tornar dominante, mesmo porque, a ação coletiva pode conservar a sua autenticidade mesmo quando imperfeita, desde que permaneça orientada pela preocupação com a liberdade dos outros e não se deixe capturar por uma má-fé desenfreada²⁶. Essa nuance é notável para a filosofia política porque permite admitir acordos e concessões sem perder de vista o risco da dominação. Nesse sentido, do ponto de vista da seção a seguir (2.2), será possível percebermos como a responsabilidade política se desdobra naturalmente em contextos coletivos, isto é, os atores devem aceitar a total responsabilidade não apenas por ações isoladas, mas também por sua influência cumulativa em movimentos compartilhados.

2.2 INFLUÊNCIA DA FENOMENOLOGIA NA FILOSOFIA POLÍTICA DE SARTRE

A orientação política de Jean-Paul Sartre não aparece separada do seu primeiro modo de fazer filosofia. Ela cresce, em grande medida, do método fenomenológico que marcou os seus compromissos iniciais e lhe deu, concomitantemente, duas coisas: instrumentos conceituais e uma cautela epistêmica. Mais tarde, isso volta com mais profundidade quando ele passa a pensar liberdade, responsabilidade e ação sociopolítica como questões que se decidem na experiência concreta. A fenomenologia, afinal, pede que se descreva o vivido como ele se apresenta, antes de encaixá-lo em sistemas metafísicos prontos. Essa fidelidade ao que aparece, esse cuidado em não pular etapas, afinou-se profundamente com a ambição existencial da sua filosofia, ou seja, partir da materialidade da experiência e, a partir daí, deixar emergir o que a existência exige de nós, inclusive no plano ético e político. Ao partir das estruturas da consciência tal como experimentadas diretamente, a fenomenologia o encorajou a situar a vida política como um modo de existência antes que esta se tornasse uma categoria abstrata da teoria. Essa orientação fundamentou a política na interação concreta entre percepção, motivação e encontro interpessoal, a evitar a redução prematura a explicações deterministas. No cerne dessa influência está o desenvolvimento, por Sartre, do “cógito”

²⁵ Schuster, S., p. 65.

²⁶ Horton, S., p. 89.

como ponto de partida para a análise da liberdade, pois ao adaptar Descartes através de uma lente fenomenológica, ele toma o ato da consciência como primário, e então reconstrói analiticamente as suas condições necessárias, isto é, uma autoconsciência pré-reflexiva (*o para-si*), o mundo como campo de projetos intencionais e a presença dos outros como co-subjetividades²⁷.

Essas condições tornam-se, politicamente, significativas porque delimitam o espaço ontológico no qual a responsabilidade pode surgir, uma vez que sem o outro não há reconhecimento, bem como, sem um mundo compartilhado não há espaço para ação comum. Assim, a fenomenologia fornece a Sartre uma explicação na qual a interdependência política deriva de estruturas básicas do ser, e não de acordos históricos contingentes. Nesse sentido, a reconfiguração da causalidade em “motivação” por Husserl também deixou uma marca determinante no pensamento de Sartre. Ao recusar-se a enquadrar a ação humana em termos puramente causais e emprestados das ciências naturais, a fenomenologia manteve o espaço para a liberdade como uma característica irreduzível da subjetividade²⁸. Na política, isso protege contra doutrinas deterministas, econômicas ou biológicas, as quais possibilitam reduzir os seres humanos a efeitos de forças estruturais. Para Sartre, essa postura preserva a agência porque, mesmo sob o peso das condições materiais e das instituições, ainda somos capazes de iniciar novos sentidos e de transformar as circunstâncias herdadas, deste modo, ele se afasta do registro mais formal de Husserl ao colocar essas estruturas na superfície da práxis e no curso da história, onde elas nos pressionam, mas também podem ser deslocadas. Por conseguinte, Sartre rejeitou qualquer busca por categorias ahistóricas que operassem fora da temporalidade e em vez disso, argumentou que o que parecem ser características necessárias da consciência muitas vezes só são reconhecidas *ex post facto*, como “necessidades de fato”, produzidas no decorrer da vida. Assim, essa temporalização abre caminho para a política, isto é, se até mesmo os nossos modos mais arraigados de perceber o eu e o outro são historicamente gerados, eles permanecem passíveis de mudança por meio da ação coletiva, logo, a exigência ética de autenticidade torna-se concebível precisamente porque a consciência não está limitada por formas eternas²⁹.

A atenção fenomenológica à intersubjetividade mostrou-se vital quando Sartre começou a analisar a dominação e o reconhecimento na vida cívica. O encontro com o outro envolve tanto a minha atribuição de significado quanto o recebimento de significados dele, e esses “limites fatuais” à liberdade não são absolutos, porém surgem por meio de situações concretas³⁰. Politicamente, isso se traduz numa sutil consciência de que a solidariedade não pode ser construída sobre definições

²⁷ Kuntze, T. S., p. 64.

²⁸ Flynn, T. R., p. 8.

²⁹ Kuntze, p. 73.

³⁰ Heter, p. 9.

unilaterais, pois outros moldarão os termos sob os quais sou reconhecido, assim como eu moldo os deles. A dialética senhor/escravo, por exemplo, ajuda a ver, de maneira quase elementar, o que está em jogo no reconhecimento, pois este, não acontece em relações profundamente assimétricas e além disso, para existir como reconhecimento mútuo, ele precisa de uma igualdade ao menos aproximada e de respeito recíproco³¹.

A fenomenologia, em certo sentido, ajuda a ampliar essa passagem da ontologia para a política, porque insiste em olhar para o contexto. Quando Sartre fala em espaço hodológico, a sua fala diz respeito a uma malha de trajetos possíveis e de impedimentos reais, aquilo que, na prática, abre ou fecha caminhos e, tal fato, aproxima a decisão existencial de análises como as da sociologia e até da física, as quais explicam como os ambientes moldam o movimento e delimitam o que pode ser feito³². Para a política, isso significa olhar para as instituições para além de ordens burocráticas, de modo a enxergá-las como espaços vividos onde certos caminhos podem estar abertos e outros bloqueados. Embora a fenomenologia resista a explicar esses caminhos unicamente por meio do determinismo causal, também, ela destaca como os sujeitos interpretam a sua situação e, assim, a modificam por meio da ação. No entanto, se notarmos mais detalhadamente, de um lado, está o compromisso fenomenológico com a descrição rigorosa sem impor teleologias externas, do outro, a insistência de Sartre, influenciada pelo marxismo, de que as estruturas opressivas devem ser ativamente transformadas.

O desafio assumido por Sartre pode ser considerado severo, como o de preservar a fidelidade à experiência vivida e orientar a filosofia por fins emancipatórios. Nesse sentido, ao recusar tanto o positivismo quanto o idealismo transcendental, ele abre espaço para uma tese/pensamento filosófico crucial, já que condições empíricas como a escassez econômica não são nem fatos intocáveis ou fixados para sempre, nem simples projeções da consciência, pois elas aparecem como horizontes históricos dados na experiência, no entanto, horizontes que podem ser deslocados, contestados e transformados. É por isso que, como já notaram alguns intérpretes, mesmo quando a sua intervenção política se torna frontal, seja no apoio à revolução socialista, seja no contato com coletivos maoístas, ela não abandona essa sensibilidade fenomenológica. O seu ativismo surge como a sua continuidade em outro registro, onde descrever o vivido implica também disputar o que nele se apresenta como inevitável³³.

³¹ Ibid., p. 167.

³² Flynn, T. R., p. 27.

³³ Drake, D., p. 54; Lethbridge, D., *Constructing peace by freedom*, p. 4.

Os seus diálogos com diversos grupos tinham menos a ver com conformidade doutrinária do que com a manutenção de um processo reflexivo aberto, semelhante à redução fenomenológica aplicada ao discurso sociopolítico. Esse método envolvia despir-se de preconceitos ideológicos para examinar de novo como as pessoas vivenciam as suas situações e como essas situações poderiam ser reconfiguradas em direção a uma maior liberdade. A fenomenologia, portanto, fez mais do que informar a filosofia inicial de Sartre, ela forneceu um núcleo metodológico duradouro para a sua política. A sua paciência descritiva o treinou para enxergar a opressão como distorções na própria estrutura da vida intersubjetiva, isto é, maneiras pelas quais as liberdades alheias são mal reconhecidas ou canalizadas para formas alienadas. Essa percepção, de algum modo, reforçou a sua convicção de que a ação política autêntica deve cultivar relações onde o reconhecimento mútuo seja possível, não como gestos simbólicos, mas mediante práticas sustentadas dentro de projetos coletivos. Entretanto, Sartre permaneceu atento à possibilidade de que a própria fenomenologia pudesse cair na abstração se dissociada das lutas concretas. Assim, ao unir os seus conceitos à materialidade histórica sem sucumbir ao determinismo, ele elaborou um estilo de pensamento político comprometido tanto com a precisão na descrição das condições vividas quanto com a afirmação de sua transformabilidade por meio da práxis. Nesse sentido, e de um modo geral, podemos enfatizar que a fenomenologia não influenciou a sua política somente num estágio inicial, uma vez que ela de outro modo, permaneceu intrinsecamente acoplada a cada articulação do seu engajamento, a garantir que o seu apelo pela liberdade estivesse fundamentado em como as pessoas de fato vivem e poderiam viver de outra forma nos seus mundos sociais.

2.3 SARTRE DIANTE DO MARXISMO E DO MATERIALISMO HISTÓRICO

A relação de Sartre com o marxismo e o materialismo histórico é marcada por uma complexa negociação entre a insistência existencialista na liberdade radical e a ênfase marxista na determinação socioeconômica. A sua trajetória filosófica evidencia que ele nunca esteve disposto a abandonar a afirmação existencialista central de que os seres humanos são fundamentalmente livres, mas também reconheceu que a liberdade sempre se desdobra dentro de histórias materialmente condicionadas. Há, nesse encontro, uma negociação contínua como o trabalho paciente de manter aberto um conflito que é, ele mesma, fértil, porque a liberdade, para Sartre, não se deixa reduzir a um olhar abstrato. Ele, a todo momento, recusou leituras deterministas, seja da filosofia, seja do pensamento de Marx, as quais poderiam reduzir a ação a meros epifenômenos da estrutura de classes, ao mesmo tempo que, também poderiam influenciar interpretações puramente voluntaristas que ignoram o peso das condições herdadas. Nesse sentido, o seu pensamento político se desenvolveu como uma tentativa de conciliar

dois tipos diferentes de necessidade, tais como as restrições estruturais reveladas pelo materialismo histórico e a espontaneidade irredutível da práxis concebida em termos existenciais³⁴. A tendência de integrar esses paradigmas, em certo sentido, transpareceu na sua formulação metodológica do “método progressivo-regressivo”³⁵ e essa sua abordagem lhe permitiu uma análise que poderia avançar regressivamente na identificação das condições econômicas e sociais formativas e, em seguida, de forma progressiva, caminhar em direção do reconhecimento de como a criatividade humana seria capaz de remodelar essas mesmas condições.

Nesta mesma medida, a sua virtude epistêmica residiu na recusa em conceder prioridade ontológica a uma base ou a uma superestrutura, e em vez disso, Sartre as relacionou com a dialética mediada pela práxis. Esta mediação, de algum modo, incorporou a sua convicção de que os seres humanos nunca são meros produtos da história, mas também os seus produtores contínuos. No entanto, essa produção deve ocorrer inserida em padrões já sedimentados, o que ele denominou como *prático-inerte*: resultados reificados de práxis anteriores que condicionam as possibilidades presentes sem ditá-las completamente³⁶. Deste modo, a sua leitura de Marx torna-se constantemente filtrada por essa preocupação de manter a primazia da ação individual, bem como, o seu diálogo com o capitalismo, certamente, ilustra isso inequivocamente, já que para Sartre, as estruturas capitalistas minam as relações autênticas ao reduzir os indivíduos a papéis mercantilizados num sistema econômico baseado na escassez³⁷.

Essa crítica ecoa a análise de Karl Marx, porém desloca a ênfase para a experiência vivida, uma vez que a alienação, além de ser uma condição objetiva, é também uma deturpação na capacidade de um indivíduo de construir-se para projetos de origem própria. Deste modo, Sartre acaba por reformular o conceito de exploração a avistá-lo como uma restrição à liberdade existencial. De outra perspectiva, mas na mesma esteira que o existencialismo sartriano propõe, o seu diálogo com o marxismo segue a apontar para a necessidade de formas coletivas de resistência com a ênfase evidente de não apagamento da individualidade. Flynn observa, nesse sentido, o "nominalismo dialético" de Sartre, o qual buscava evitar a redução dos indivíduos a elementos anônimos, ao mesmo tempo que recusava uma desconexão atomística dos conjuntos sociais³⁸. Em termos práticos, isso significava conceber a sociedade como internamente relacionada, de modo que a existência individual fosse constitutiva da realidade coletiva, mesmo que permanecesse irredutível a ela. De algum modo, o

³⁴ Sartre, *What is literature?* p. 15.

³⁵ Sartre, *Search for a method*, p. 85-154.

³⁶ Engels, K., p. 52-53.

³⁷ Sartre, *CRD*, p. 293-294.

³⁸ Flynn, T. R., p. 16-17.

conflito entre relações internas e externas na ontologia social reflete a luta de Sartre para integrar a subjetividade existencial às estruturas materialistas históricas sem perder nenhuma das dimensões³⁹. A sua prática política, frequentemente, refletia alianças táticas com movimentos comunistas quando tal cooperação se alinhava a necessidades históricas concretas, já que da mesma forma, ele apoiava abertamente causas proletárias, mantendo-se, contudo, independente de doutrinas oficiais⁴⁰. As suas intervenções em fóruns globais, por exemplo, como o Conselho Mundial da Paz, basearam-se não apenas na oposição às estruturas coloniais imperialistas, bem como, em visões estratégicas mais amplas para evitar uma catástrofe nuclear e fomentar frentes populares unificadas capazes de defender a liberdade tanto em nível nacional quanto transnacional. Portanto, podemos afirmar que essas ações acabam por ressaltar como a capacidade de ação existencial pode participar de forma significativa nas lutas materialistas históricas, desde que a síntese teórica não se reduza à rigidez ideológica. Fundamentalmente, em suma, Sartre sustenta que os indivíduos possuem liberdade criativa mesmo sob sistemas socioeconômicos opressivos⁴¹.

Ao partir da premissa de que “a existência precede a essência”⁴², Sartre defende a necessidade de situar as análises da condição humana em presentes historicamente concretos e ao fazê-lo, operacionaliza o objetivo de Marx de que a filosofia transforme a realidade, mantendo-se fiel ao foco do existencialismo na autodefinição individual por meio da ação. A práxis, em certo sentido, assume o protagonismo e não se restringe ao trabalho, mas abrange amplamente todas as formas de transformação intencional das realidades herdadas, a incluir cultura, linguagem e compromissos interpessoais⁴³. Em todos os casos, o conhecimento sobre as condições deve ser colocado em relação ativa com o ser-no-mundo para que a libertação seja mais do que uma promessa retórica. Pode-se argumentar que a sua defesa da liberdade radical corre o risco de minimizar a inércia estrutural, e além disso, a sua obra convida a questionar se tal ênfase subestima a profundidade com que os padrões sociais podem restringir os espaços de possibilidade antes que a ação ocorra, todavia, essa tensão pode ser precisamente o que mantém o seu pensamento politicamente vibrante, isto é, ele recusa a complacência diante dos determinismos, só que exige consciência das reais limitações que requerem estratégias coletivas organizadas, além da revolta individual⁴⁴. Deste modo, ao combinar a atenção fenomenológica às situações vividas com a crítica do materialismo histórico à exploração sistêmica, Sartre cria uma filosofia permeada tanto por urgência quanto por abertura, uma postura intelectual

³⁹ Ibid., p. 7.

⁴⁰ Lethbridge, D., *Constructing peace by freedom*, p. 15.

⁴¹ Flynn, T. R., p. 7-10.

⁴² Sartre, *O existencialismo é um humanismo*, p. 12.

⁴³ Engels, K., p. 52.

⁴⁴ Flynn, T. R., p. 15.

que não se absorve completamente no marxismo clássico nem se distancia de seu horizonte transformador. Em última análise, a sua relação com o marxismo reflete um esforço contínuo de síntese filosófica, o que significa aceitar que a libertação exige a alteração de estruturas objetivas, simultaneamente, que afirma o papel insubstituível de cada pessoa na produção dessas mudanças por meio da escolha consciente e da ação situada. Essa dupla lealdade visa transformar a sociedade sem corroer a especificidade, o tipo de política em que a capacidade de ação é preservada mesmo em meio à luta coletiva, e em que a história permanece um campo perpetuamente reconstruído por meio de uma práxis sensível tanto à necessidade quanto à possibilidade.

3 LIBERDADE EM SITUAÇÃO, A POLÍTICA EM SARTRE

da análise existencial de Sartre revela que a liberdade, embora frequentemente concebida em termos solitários ou individualistas, possui uma estrutura inerentemente relacional. A noção de que a minha liberdade existe em isolamento desmorona diante de uma análise fenomenológica mais aprofundada da vida social, e a liberdade de cada pessoa está intrinsecamente ligada à teia de relações com outros, cujas capacidades de escolha são igualmente reais, porém vulneráveis a violações. Neste caso, se tivermos em mente a autenticidade, à luz de Sartre, averiguamos que ela exige o reconhecimento dessa implicação mútua, ou seja, não posso afirmar genuinamente a minha própria autonomia sem, simultaneamente, afirmar e respeitar a autonomia daqueles que me cercam⁴⁵. Essa postura, em pequena medida, tem a capacidade de transformar o engajamento político orientado para a sustentação de um horizonte coletivo de possibilidades. Nesse sentido, o imperativo ético é evidente, isto é, se a individualidade emerge da interação, então qualquer ato que negue a liberdade do outro corrói as condições sob as quais a minha própria liberdade pode florescer, e além disso, essa visão coloca a interdependência no centro do existencialismo. Assim, se voltarmos os olhos para a liberdade, passamos a tê-la, além de uma possibilidade, como uma práxis situada que só se materializa por meio do seu exercício em circunstâncias concretas e marcadas pelas ações e respostas dos outros. Mesmo escolhas aparentemente isoladas de interferências externas derivam sua inteligibilidade de um campo compartilhado de significados, moldado conjuntamente por todos os participantes de uma sociedade. Assim, aquilo que pode parecer liberdade puramente privada sempre depende de estruturas de reconhecimento mútuo⁴⁶.

Ao inserir a liberdade nessas relações recíprocas, Sartre desafia as interpretações que a enquadram como uma posse íntima, dissociada da vida comunitária, e em vez disso, ela deve ser

⁴⁵ Heter, p. 15.

⁴⁶ Engels, K., p. 60.

entendida como algo constantemente negociado entre agentes cujos projetos se cruzam. Então, somos capazes de asseverar a existência de um conflito, que como tal, ganha destaque porque as liberdades não caminham em linhas paralelas, posto que elas se encontram, se atravessam, disputam o mesmo espaço, e às vezes se chocam como corpos numa rua estreita. Nesse caso, a liberdade do outro tem importância para além de um pequeno detalhe, ela já está presente como presença, como limite, como convite e como resistência. A partir deste entrelaçamento, podemos de algum modo aferir, que a política e a ética ganham certa relevância, porque escolher nunca é apenas escolher para si, mesmo porque não vivemos num mundo sozinhos e pelo contrário, escolher, é escolher num mundo habitado, onde cada ação projeta impressões, indícios e efeitos. Sartre se recusa a tornar esse cenário mais confortável do que ele é. Ele não oferece uma teoria que apague a fricção entre as vontades, nem uma moral que prometa saídas desalinhadas com possíveis atritos, e pelo contrário, insiste em manter o conflito à vista, de modo a tê-lo como realidade e não como mera possibilidade. Assim sendo, agir com autenticidade, nesse quadro é, em alguma medida, assumir o peso do ato no interior das relações reais, bem como, aceitar que há situações em que a minha ação, mesmo necessária, mesmo justificada, inevitavelmente, estreita o campo de ação do outro⁴⁷.

Essa aceitação não deixa espaço para o autoengano. Quando a aceitamos, recusamos a recusa em reconhecer o dano causado e desconfiamos de qualquer narrativa que esconda coerção atrás de uma linguagem “benevolente”. É preciso ter lucidez, lucidez para perceber como a busca pelos meus objetivos entra no mundo e, quando entrar, ser possível ajudar a moldar o campo de possibilidades dos outros, às vezes até a poder estreitá-lo. De algum modo, é preciso que tentemos deixar evidente, que a liberdade não é e não pode ser propriedade privada, o que nos faz crer que ela, estritamente, precisa sempre estar à margem, bem como, entrelaçada entre liberdades compartilhadas.

Entretanto, uma complexidade adicional surge quando consideramos as condições estruturais, o *prático-inerte*, que moldam muitas interações antes mesmo delas ocorrerem⁴⁸. Esses resultados, sedimentados de ações passadas, influenciam a possibilidade de certas reciprocidades de serem concretizadas. Quando a desigualdade, a escassez ou a dominação ideológica prevalecem, alguns indivíduos se veem privados, não apenas materialmente, mas também existencialmente, podendo ser incapazes de atuar como co-criadores plenos em projetos sociais devido a papéis impostos e à diminuição de sua capacidade de ação e, nesses casos, o respeito à interdependência requer um compromisso de alterar essas estruturas subjacentes para que elas não mais impeçam perpetuamente a participação. Levando isso em conta, Sartre vincula o reconhecimento mútuo diretamente à luta

⁴⁷ Horton, S., p. 85.

⁴⁸ Engels, K., p. 58.

política, isto é, sem dismantelar as instituições opressoras, a afirmação da liberdade corre o risco de permanecer um gesto verbal sem o respaldo de mudanças substanciais. Os eventos que envolveram, por exemplo, os movimentos estudantis na França durante maio de 1968 ilustram vividamente esse princípio e Sartre interpretou a resistência estudantil, a incluir atos de violência, como respostas à violência social arraigada e exercida por meio de aparelhos estatais como a polícia⁴⁹. Além disso, ele enfatizou que esses jovens rejeitaram um futuro predeterminado imposto pelas instituições da geração mais velha e buscaram construir uma ordem alternativa baseada em diferentes relações sociais⁵⁰. Por conseguinte, a violência foi concebida distantemente de um caos niilista, pois atuou como práxis orientada para a transformação, uma posição controversa, diga-se de passagem, e que destaca a sua crença de que a liberdade significativa para um grupo pode, por vezes, exigir a ruptura de sistemas que limitam a capacidade de escolha de outro grupo.

3.1 LIBERDADE NA SOMBRA DA OPRESSÃO

A concepção de liberdade de Sartre adquire particular urgência quando colocada em contraste com a opressão, pois nessas circunstâncias, a afirmação existencial de que “o homem está condenado a ser livre”⁵¹ torna-se um desafio político concreto. A opressão, em sua análise, não é simplesmente a supressão de liberdades específicas, uma vez que ela constitui uma distorção ativa da existência humana, a reduzir os indivíduos a objetos dentro de um projeto alheio⁵². Quando faltam recursos e oportunidades, não é apenas algo externo que se perde, perde-se também, uma certa intimidade com o possível; a vida, de algum modo, vai ficando menor tanto no fazer quanto no que nos permitimos imaginar. Há um momento, se meditarmos um pouco, em que a restrição passa a habitar o próprio modo como alguém se move no mundo, como se pensa antes mesmo de agir. O dano, às vezes, se infiltra devagar, a orientar os passos, a sugerir limites, a ensinar silenciosamente até onde se pode ir. Nesse sentido, pouco a pouco, a própria experiência de existir, é que começa a se ajustar ao que lhe foi deixado. Falar de liberdade sob opressão reivindica, portanto, ter em mente toda a amplitude do que Sartre entende por autodeterminação, ou seja, algo muito maior do que a capacidade abstrata de escolher entre opções oferecidas por uma ordem injusta. A opressão opera em múltiplos níveis, o que significa que na sua forma mais arraigada, manifesta-se através daquilo que Sartre denomina *prático-*

⁴⁹ Drake, D., p. 45.

⁵⁰ Ibid., 46.

⁵¹ Sartre, *O existencialismo é um humanismo*, p. 15.

⁵² Heter, p. 48.

inerte, isto é: os resultados sedimentados de práticas anteriores que se desvincularam de sua intencionalidade original e agora confrontam os agentes como forças estranhas⁵³.

Consequentemente, instituições, arranjos econômicos e até mesmo preconceitos sociais profundamente enraizados passam a funcionar como massas inerciais que desviam ou neutralizam iniciativas individuais, direcionando-as para resultados alinhados a padrões anteriores em vez de aspirações presentes. Além disso, essa inércia se intensifica porque muitas vezes se apresenta de forma anônima, o que Sartre denominou de *antipraxis*, a dificultar a resistência direcionada a adversários identificáveis. Nesses contextos, proclamar a responsabilidade individual pela mudança pode soar vazio, a menos que seja acompanhado por estratégias capazes de romper com essa inércia e reabrir o campo de projetos possíveis. Por vezes, essa ruptura assume formas que desestabilizam as categorias morais convencionais. Quando recorre a exemplos históricos, como levantes anticoloniais ou momentos revolucionários, Sartre reconheceu que a violência pode estar intrinsecamente ligada à afirmação da liberdade contra sistemas arraigados cujo próprio funcionamento depende da violência contínua contra grupos subjugados, isto é, por mais problemático que isso seja para uma ética fundamentada no reconhecimento mútuo, ele resiste às exigências idealistas de uma autenticidade “pura” e não contaminada por compromissos ou conflitos. Em certos contextos, a autonomia não se oferece por completo, ela é oferecida aos pedaços, negociada, quase envergonhada de si. Há situações, também, em que agir sem trair nenhum ideal é simplesmente impossível, porque o mundo pressiona e a coerção determina o preço de cada ação humana. Nesses casos, o que se poderia chamar de má-fé limitada, quando a ação não alcança o que afirma, pode ser o único modo ainda disponível de exercer alguma autonomia sob uma certa opressão intensa⁵⁴.

Entretanto, isso não deve justificar danos gratuitos, pelo contrário, deve reconhecer que a pureza moral absoluta é estruturalmente impossível onde a dominação já definiu grande parte do cenário em que os atores devem se mover. O peso ético atribuído à resistência e à opressão, decorre da sua convicção de que as restrições às liberdades alheias têm um impacto negativo sobre as próprias liberdades⁵⁵. Não basta garantir a isenção pessoal da coerção, a deixar intactas as injustiças circundantes, visto que tal isolamento é ilusório, pois qualquer sociedade habituada à dominação mantém um clima no qual todas as liberdades dependem de desequilíbrios de poder.

De fato, a vida cotidiana num contexto opressivo produz acomodações sutis, uma espécie de má-fé, que normalizam a hierarquia e tornam as alternativas invisíveis. Nesse sentido, Sartre insiste

⁵³ Engels, K., p. 60-61.

⁵⁴ Horton, S., p. 91.

⁵⁵ Heter, p. 15.

que a preocupação genuína com a própria liberdade implica, logicamente, uma oposição igualmente veemente às estruturas que restringem a autonomia alheia. Essa dinâmica, do mesmo modo, auxilia em explicar porque a opressão, para ele, era conceitualmente anterior à exploração em termos marxistas⁵⁶. Ora, enquanto a exploração descreve a apropriação econômica da mais-valia do trabalho, a opressão abrange fenômenos mais amplos, como a exclusão política, o desconhecimento cultural, o racismo ou sexismo institucionalizados, todos igualmente corrosivos para a autodefinição. De tal maneira, ao privilegiar a opressão como categoria analítica, Sartre pôde abordar formas de dominação negligenciadas pelas críticas estritamente econômicas e, assim, integrar as preocupações existencialistas sobre a subjetividade com as análises marxistas de uma injustiça, a poder ser considerada, sistêmica.

Sob condições de opressão, a questão do reconhecimento adquire centralidade analítica e normativa. Relações de subjugação deformam o reconhecimento recíproco e o reconfiguram segundo padrões de dominação e submissão que evocam a dialética senhor/escravo. A diferença, porém, é crítica, pois nessas situações, o vínculo tende a operar como assimetria estabilizada, sem sequer preservar o momento hegeliano de interdependência, no qual o dominador permanece, ainda que negativamente, dependente do reconhecimento do dominado⁵⁷. Nesse sentido, o reconhecimento do opressor torna-se um mecanismo de controle em vez de afirmação, já que o indivíduo é visto unicamente através de papéis impostos que servem às relações de poder existentes e o sujeito oprimido pode internalizar essas definições (uma forma de má-fé) ou resistir a elas por meio de atos que visam reivindicar a autoria sobre seu ser-para-os-outros. Em certa medida, a libertação política envolve a transformação desses reconhecimentos impostos em reconhecimentos fundamentados na igualdade, e sem essa mudança, a emancipação estrutural corre o risco de deixar intacta a dominação interpessoal. Por um lado, a dimensão fenomenológica enriqueceu a análise de Sartre ao mostrar como a opressão se enraíza não apenas em leis ou mercados, mas também em modos habituais de perceber a si mesmo e ao outro, modos que podem se espalhar “ideias semelhantes” sem uma reflexão consciente⁵⁸.

⁵⁶ Ibid., p. 48.

⁵⁷ Ibid., p. 46.

⁵⁸ Engels, K., p. 55. De modo a clarificar a ideia, pens em alguém que permanece num trabalho claramente opressor, o que significa que todos os dias, algo se repete em silêncio. A decisão de ficar nunca aparece como escolha explícita, ela acaba vindo como hábito, como adiantamento, como uma justificativa que muda de forma conforme o dia “só até o fim do mês”, “não é o momento”, “poderia ser pior”. Não há um instante claro em que a pessoa diz a si mesma “decido permanecer”, pois a escolha acontece antes da frase. Esse tipo de pensamento pode tanto preservar alguém quanto mantê-lo preso, do mesmo modo, que ele não mente exatamente, mas também não se deixa interrogar com facilidade; em certa medida, é só quando se tenta interromper esse giro automático que a decisão, enfim, ganha uma materialidade.

Deste modo, essas percepções podem carregar intensidades emocionais coletivas que moldam o comportamento em massa quase independentemente de uma escolha deliberada. A resistência, portanto, requer o cultivo tanto da consciência lúcida quanto de práticas contrárias capazes de desalojar esses padrões arraigados da consciência coletiva. Nesse sentido, a práxis historicamente situada permanece como ponto central, pois a liberdade sob opressão não pode ser imposta do nada, já que ela emerge do engajamento com as condições materiais de modo a alterá-las para que se tornem concebíveis e viáveis novos modos de relação⁵⁹. Desmontar estruturas segregacionistas não altera apenas códigos legais, mas interfere na própria vida comum a deslocar práticas que pareciam naturais e a abrir a possibilidade de que relações antes organizadas por hierarquias impostas comecem a se rearranjar de outro modo, uma vez que sem mudanças nesse nível do ambiente compartilhado, os apelos à responsabilidade individual tendem a recair sempre sobre os mesmos, transformando-se em formas discretas de culpabilização da vítima enquanto as condições que moldam a ação seguem operando quase intactas como se nada tivesse sido tocado. Como a liberdade nunca é assegurada de forma definitiva, mas continuamente reconstruída pela práxis, os movimentos emancipatórios devem permanecer vigilantes para não se acomodarem em novas formas práxis inertes, propensas a alienar aqueles que visavam empoderar⁶⁰, e isso implica uma política perpetuamente aberta à revisão, bem como, uma recusa em santificar qualquer arranjo, simplesmente, por ter surgido de lutas de libertação.

Nessa perspectiva, resistir à opressão vai deixando de parecer cumprimento de um dever que vem de fora e passa a se mostrar como cuidado com as condições em que um projeto de vida ainda pode permanecer reconhecível para si mesmo ao longo do tempo, porque quando a dominação circula sem freio ela não precisa me atingir de imediato para já me atingir, ela pode até me poupar por um instante e ainda assim ir corroendo a superfície comum onde as minhas escolhas ganham sentido, a desfazer a reciprocidade que as torna mais do que um capricho privado, bem como, afinando o mundo até que a liberdade vire apenas um nome bonito para movimentos permitidos, e a autenticidade, sem alarde, comece a depender do silêncio, do desvio, da adaptação contínua ao que oprime, como se sobreviver bastasse e, no entanto, não basta. Pode haver uma perda nesse caminho, como a coragem de agir e a própria possibilidade de escolher sem aceitar, internamente, a lógica que reduz os outros, pois com eles, reduz também aquilo que eu posso ser entre eles⁶¹. Em vista disso, liberdade e opressão se definem reciprocamente, uma vez que cada ato que reforça ou enfraquece uma, inevitavelmente afeta a outra, de modo que a tarefa filosófica, pelo menos como enxergamos à luz de Sartre a própria

⁵⁹ Flynn, T. R., p. 16.

⁶⁰ Kuntze, p. 70.

⁶¹ Salvan, J., p. 142.

filosofia, é manter a lucidez sobre esse entrelaçamento enquanto se busca a transformação não somente no nível da intenção pessoal, mas também dentro das estruturas sedimentadas através das quais as intenções tomam forma, ou não, na história vivida.

3.2 ÉTICA E RESPONSABILIDADE POLÍTICA: SOLIDARIEDADE E RECONHECIMENTO MÚTUO

A ética existencial de Sartre situa a solidariedade como uma extensão necessária da interdependência das liberdades. Em contextos da vida política, essa necessidade surge do fato de que a minha liberdade só encontra sentido dentro de uma rede de relações onde os outros são igualmente reconhecidos como agentes autônomos⁶². Nesse contexto, o reconhecimento mútuo é o processo pelo qual os indivíduos afirmam a subjetividade e a capacidade de autodefinição uns dos outros, a resistir às reduções a categorias abstratas ou papéis funcionais impostos por sistemas de dominação. Este reconhecimento não pode ser puramente formal ou distante, já que deve estar intrinsecamente ligado a relações sociais concretas nas quais o outro se encontra como insubstituível. Apelar simplesmente a uma humanidade comum, sem engajamento situacional, corre o risco de cair no que Sartre criticou como “mau humanismo”, ou seja, abstrações esvaziadas de reciprocidade vivida. Desse ponto de vista, a solidariedade assume duas dimensões, uma delas é a ética e uma é a estratégica. Segundo a perspectiva ética, primeiramente, trata-se da recusa em considerar a liberdade alheia como dispensável na busca de projetos pessoais, e de acordo com a perspectiva estratégica, em segundo lugar, trata-se do alinhamento consciente da ação individual com os esforços coletivos voltados para o desmantelamento da opressão e da reestruturação das condições que permitam o florescimento da reciprocidade genuína. Assim, a solidariedade aparece como práxis e distancia-se de uma identificação passiva, pois ela se concretiza na participação contínua em movimentos e comunidades que descentralizam a autoridade e preservam espaço real para a dissidência⁶³. Nesse sentido, o reconhecimento mútuo funciona como um freio para que a solidariedade não se transforme em simples conformidade; o diálogo só se sustenta quando consegue acolher as diferenças sem apagá-las e é desta maneira que a dialética senhor/escravo oferece a Sartre uma chave para compreender como, sob a opressão, o reconhecimento deixa de operar e se converte em relação assimétrica⁶⁴. Onde a dominação persiste, o reconhecimento não circula livremente, ele é capturado, usado pelo senhor como espelho do próprio poder e não como abertura ao outro. Deste modo, a subjetividade do escravo

⁶² Heter, p. 159.

⁶³ Schuster, S., p. 65.

⁶⁴ Heter, p. 64.

só aparece sob permissão, recortada pelos termos da submissão, reconhecida somente até onde não ameaça a ordem que a nega. Assim, torna-se perceptível que a solidariedade verdadeira não nasça desse gesto condicionado, visto que ela requer a ruptura da assimetria para que o reconhecimento deixe de ser recompensa pela obediência e possa, enfim, afirmar a igualdade como ponto de partida e não como concessão tardia. Isso demanda uma transformação das estruturas sociais, o que Sartre chama de *prático-inerte*, o que significa em outros termos, e distintos dos já apresentados, uma reprodução de modos hierárquicos de reconhecimento⁶⁵, caso contrário, o respeito interpessoal corre o risco de ser minado por um ambiente que constantemente reinscreve a desigualdade, mesmo em interações amistosas ou cooperativas.

Neste caso, o reconhecimento mútuo, adquire ainda mais complexidade quando analisado sob a ótica de situações em que as liberdades estão em tensão e em que agir em conjunto não dissolve o conflito, mas o intensifica. Como mencionado anteriormente, aceitar a responsabilidade por limitar o alcance do outro torna-se parte da autenticidade⁶⁶, contudo, a solidariedade alerta para o perigo de normalizar tais restrições fora de situações de necessidade inescapável. Ela nos insta a permanecermos atentos para determinar se a limitação decorre de um conflito genuinamente irreduzível ou de hábitos fomentados por contextos opressivos. A luta contra desigualdades mais amplas perde força quando, internamente, repete os mesmos gestos de mando, como um silenciamento e uma concentração de autoridade. Por isso, a vigilância interna espelha a luta externa e a mantém honesta, como se a política tivesse de aprender, em tempo real, a não reproduzir aquilo que combate. A própria práxis histórica torna isso visível, já que as colaborações de Sartre com ativistas anticoloniais mostram um esforço de coerência, pois não bastava pensar a liberdade como princípio, era preciso colocá-la em circulação junto de quem lutava para alargar o campo do possível, e, ao alinhar a ação existencial com projetos de libertação coletiva, Sartre buscava fazer da intervenção um lugar de responsabilidade, onde a teoria não pairasse acima da história, mas entrasse nela e se deixasse cobrar por ela⁶⁷.

É eminente salientar, que Sartre enxergava a solidariedade como uma ação conjunta em condições definidas por aqueles que vivenciam a opressão diretamente, de modo a distinguir-se de um mero apoio retórico. A sua ênfase no debate recíproco, mesmo quando se associava a grupos cuja

⁶⁵ Heter deixa evidente, quando revisita Hegel, à luz de Sartre, que “Say I cut a down a thousand tree. To whom am I proving my superiority? The trees do not confer on me the recognition of superiority I seek. If I (metaphorically) cut down people (treating them as objects, unworthy of respect), then they too will fail to confer on me the status I am trying to achieve. Thus, the ethical value of a complete self in Hegel’s sense arises at least in part due to self-defeating nature of desire” (Ibid., p. 37).

⁶⁶ Horton, S., p. 91.

⁶⁷ Drake, D., p. 45; Lethbridge, D., *Constructing peace by freedom*, p. 15.

ideologia divergia da sua, ressalta que o reconhecimento mútuo exige abertura para ser questionado, sem tratar tais questionamentos como ameaças à unidade⁶⁸. Quando a discordância leva ao diálogo em vez da exclusão, a solidariedade se aprofunda em vez de diminuir. Além disso, a extensão que Sartre faz da ideia de Marx sobre os modos de produção que moldam a vida social e intelectual reflete como a solidariedade deve levar em conta as realidades materiais⁶⁹.

4 O OUTRO COMO ATOR POLÍTICO

Para Sartre, o reconhecimento emerge da estrutura inerentemente intersubjetiva da existência, mas raramente se apresenta de forma pura ou harmoniosa. O momento do encontro com o *Outro* carrega consigo tanto a possibilidade de afirmação mútua quanto a inevitabilidade do conflito. A ontologia do ser-para-o-outro de Sartre deixa isso claro: ser visto por outro é tomar consciência de si mesmo como um objeto em seu campo de liberdade, despojado de todo o seu olhar e confrontado com uma limitação à própria transcendência⁷⁰. Essa destotalização não é simplesmente uma irritação psicológica, pois ela revela uma condição estrutural de existência na qual o meu projeto está sempre suscetível a ser integrado ao universo de significados de outrem sem o meu consentimento, e além disso, o conflito, neste ínterim, é ontológico antes de se tornar político, uma vez que o *Outro* aparece como necessário para a minha individualidade, bem como, capaz de impor definições que me distanciam de mim mesmo⁷¹. Essa ambivalência confere ao reconhecimento o seu caráter complexo. Embora a verdadeira reciprocidade exija o reconhecimento do *Outro* como um sujeito livre e capaz de autodefinição, a própria estrutura do olhar tende à assimetria⁷². Posso experimentar o reconhecimento do outro apenas por meio de representações que não controlo totalmente, e ele pode me reconhecer apenas de maneiras filtradas por seus próprios projetos. Em contextos opressivos, por exemplo, essas dinâmicas são amplificadas e o reconhecimento se distorce, tornando-se um ato de dominação em vez de igualdade⁷³.

Nesse sentido, a relação senhor/escravo oferece mais do que uma alegoria histórica, visto que ela funciona como uma lente para a subjugação política, pois o senhor "reconhece" o escravo apenas como instrumento de trabalho, a apagar a sua autonomia enquanto depende da sua presença oculta para a sua própria identidade. Este reconhecimento é, além de condicional, instrumental e inerentemente conflituoso, porque afirma o outro apenas sob formas que negam a sua verdadeira

⁶⁸ Drake, D., p. 46.

⁶⁹ Sartre, *Search for a method*, p. 23-24.

⁷⁰ Salvan, J., p. 122.

⁷¹ Due, R., p. 83.

⁷² Sartre, *O ser e o nada*, p. 331.

⁷³ Heter, p. 64.

liberdade, e em grande medida, este fato aponta para a insistência de Sartre de que o conflito não é acidental nas relações humanas, mas intrínseco a elas⁷⁴. A liberdade do *Outro* limita a minha, precisamente porque ambas as liberdades se expandem dentro de um campo finito de possibilidades atreladas a condições históricas e materiais⁷⁵. O que complica ainda mais as coisas é que nenhuma das partes ocupa um papel fixo, e a qualquer instante posso ser tanto aquele que reconhece quanto aquele que é reconhecido, ou seja, senhor numa relação e subordinado em outra. Na vida política, essa oscilação se manifesta por meio de alianças instáveis, relações de poder variáveis e narrativas contestadas sobre quem define quem. O reconhecimento torna-se, assim, um espaço onde identidades coletivas são forjadas e fragmentadas, cada posição carregando potencial para solidariedade ou antagonismo, a depender da possibilidade de se manter uma autonomia recíproca. Isto posto, de algum modo podemos reiterar, que a ética existencial que Sartre idealiza não visa apagar esse conflito por meio da assimilação numa unidade homogeneizadora, em vez disso, aceita a luta como inevitável, a buscar formas de engajamento onde o reconhecimento mútuo permaneça possível em meio à discordância⁷⁶.

Essa aceitação implica recusar dois extremos: o recuo para o isolamento cartesiano, que abandona o campo à dominação acrítica⁷⁷, e a imposição coercitiva sobre a liberdade alheia em prol da obtenção de objetivos próprios. Ambas as respostas negam a possibilidade de que o reconhecimento possa surgir da reciprocidade consciente entre liberdades distintas. No entanto, sustentar essa reciprocidade na prática revela-se difícil em condições de inércia prática que sedimentam as relações anteriores em formas sociais rígidas⁷⁸. As instituições que perpetuam a desigualdade estruturam as interações cotidianas de forma tão completa que até mesmo atos concebidos como igualitários podem reproduzir inconscientemente modos hierárquicos de reconhecimento. A estrutura que Sartre sugere, é a de dismantelar essas forças inerciais, assim como, é um pré-requisito para transformar o reconhecimento conflituoso em algo mais próximo da afirmação mútua, e se não forem questionadas, essas estruturas garantem que o reconhecimento permaneça atrelado a padrões que possam reafirmar continuamente a dominância. Assim, as emoções também mediam o reconhecimento de maneiras que favorecem ou prejudicam a sua autenticidade. Vergonha ou orgulho, por exemplo, podem surgir quando confrontados com a avaliação de outra

⁷⁴ Hegel, *A fenomenologia do espírito*, parágrafo 182, p. 24.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 145

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁸ Engels, K., p. 58.

pessoa e essas respostas afetivas revelam o quão profundamente a nossa noção de identidade está ligada ao sermos vistos pelos outros⁷⁹.

Em contextos onde a desigualdade política permeia a própria percepção, por exemplo, através de olhares racializados ou generificados, tais emoções não são meros resíduos, mas elementos ativos que moldam a resistência ou a submissão. Sartre sugere como emoções violentas, sob predicados impostos, podem sinalizar tanto internalização quanto revolta, isto é, sentir-se “mau” sob o julgamento de outrem pode significar aceitar o conteúdo moral que ele afirma, ou simplesmente reagir visceralmente contra ser definido. Em contextos de ação coletiva, essas dinâmicas se multiplicam. Um grupo revolucionário recém-formado, pode alcançar uma integração onde cada membro internaliza a práxis dos outros como seu próprio “aqui”, multiplicado em diferentes lugares⁸⁰ a criar um “nós” provisório a partir de indivíduos seriais. Mesmo essa unidade carrega consigo sementes de conflito, pois a soberania é mantida por cada participante e o consenso dentro desses grupos precisa competir com tendências à centralização ou ao faccionalismo. O reconhecimento, nesse sentido, opera dinamicamente, sendo constantemente conquistado e renegociado, uma vez que qualquer deslize no tratamento instrumental dos membros dissolverá a multiplicidade cooperativa, transformando-a novamente em serialidade alienada. A política existencial de Sartre, portanto, reformula o reconhecimento como uma práxis contínua, vulnerável à dissolução em dominação a cada instante. O desafio ético reside em engajar a oposição sem reduzir os adversários a meros obstáculos desprovidos de subjetividade, uma tentação intensificada em contextos revolucionários que exigem ação decisiva contra agentes opressores. Mesmo neste âmbito, ele aconselha contra delegar a responsabilidade inteiramente à história ou a ideais abstratos, já que é preciso assumir tanto a necessidade do confronto quanto seu custo humano, sem se esconder atrás de justificativas deterministas⁸¹.

O conflito em torno do reconhecimento abre, também, uma pergunta emudecida acerca da autenticidade sob coação. Quando a vida é estreitada por sistemas injustos, a liberdade não desaparece, porém muda de forma, fica menor, aprende a caber onde não deveria. E então acontece que, para não perder de todo a capacidade de agir, o sujeito aceita pequenas torções em si mesmo, uma espécie de má-fé limitada, como, estritamente, uma forma de sobrevivência⁸². A questão passa a ser, se tais compromissos tendem a expandir os espaços para o reconhecimento mútuo, ou, a consolidar assimetrias que os impedem por completo. Tal fato reconhece que a reciprocidade perfeita

⁷⁹ Due, R., p. 91.

⁸⁰ Flynn, T. R., p. 18.

⁸¹ Salvan, J., p. 143.

⁸² Horton, S., p. 90.

pode ser inatingível, mas ainda assim vale a pena aproximá-la por meio de práticas sensíveis à diferença e resistentes à integração. Em certa medida, o que emerge das reflexões de Sartre é uma imagem de engajamento político enraizada no confronto lúcido com a natureza dual da intersubjetividade, a qual é indispensável para a individualidade, mas predisposta à luta⁸³. Nesse contexto, o verdadeiro trabalho político consiste em manter condições em que o conflito reabre o reconhecimento continuamente, a criar espaço para que os sujeitos se apresentem uns aos outros como coconstituidores de um mundo humano compartilhado, ainda que contestado.

4.1 RELAÇÕES DE PODER E SUBJETIVIDADE

A concepção de subjetividade de Sartre é inseparável de uma análise das relações de poder. A presença do *Outro*, em grande medida no campo experiencial, inevitavelmente refrata a liberdade individual através de estruturas de dominação, dependência e contestação. A constituição do eu como um ser-para-si não ocorre no vácuo; ela é continuamente mediada pelo ser-para-os-outros, pelo olhar que objetifica ao mesmo tempo que possibilita o reconhecimento⁸⁴. Isso significa que o poder de definir, reconhecer ou rejeitar a minha subjetividade reside parcialmente fora de mim, nos atos interpretativos e nas configurações institucionais que me posicionam dentro de uma organização totalizada do mundo⁸⁵. Quando alguém me observa, a sua percepção integra a minha existência ao seu próprio projeto, potencialmente limitando a minha transcendência. Em condições benignas, essa incorporação pode contribuir para o reconhecimento mútuo, mas em contextos assimétricos, torna-se um mecanismo de controle. Então, essa assimetria ultrapassa a barreira interpessoal, ela é, em alguma medida, sustentada e amplificada pelo que Sartre descreve como o *prático-inerte*⁸⁶, que incorpora projetos humanos anteriores em formas materiais e instituições sociais que condicionam as relações subsequentes.

Deste modo, as relações de poder, podemos aferir, vão ganhando um ar quase impessoal. Elas já não se apresentam como algo que se negocia a cada encontro, entre sujeitos plenamente conscientes, mas como um fundo herdado que organiza silenciosamente o modo como o reconhecimento acontece. São estruturas que não precisam falar alto para funcionar, elas orientam gestos e ações, expectativas e posições antes mesmo que alguém perceba que está respondendo a elas. Nessas condições, a subjetividade pode se dobrar sem que ninguém a force diretamente. A conformidade não nasce sempre do medo explícito, pois o hábito pode ser a sua força de nascimento,

⁸³ Due, R., p. 83; Heter, p. 64,145; Salvan, J., p. 73.

⁸⁴ Due, R., p. 84.

⁸⁵ Salvan, J., p. 116.

⁸⁶ Engels, K., p. 58-59.

bem como, a repetição, o modo como o mundo vai ensinando quem cada um deve ser, como por exemplo, em hierarquias ocupacionais que passam a definir pessoas inteiras por uma função, um cargo, um lugar fixo, até que a possibilidade de agir fora desse enquadramento comece a parecer estranha ou imprópria. O outro já nos vê assim, e pouco a pouco passamos a nos ver do mesmo modo. Desse jeito, as percepções interpessoais chegam quase prontas, moldadas por forças que não têm materialidade, porém, de algum modo, têm força; forças cuja inércia dificulta qualquer deslocamento. A fenomenologia do poder ajuda a perceber que esse processo tateia terrenos íngremes e nada horizontais, uma vez que ao organizar o campo do possível, ele reorganiza também a forma como alguém se reconhece a si mesmo, a ajustar a consciência ao mundo tal como ele insiste em ser. Então, ser visto principalmente como um instrumento ou tipo, dentro de um esquema institucional, altera a forma como apreendo as minhas próprias possibilidades, podendo levar à má-fé, isto é, ver a si mesmo somente como determinado por uma essência imposta externamente⁸⁷.

A intervenção de Sartre insiste que a consciência dessa distorção é politicamente carregada e apreender a contingência das identificações impostas abre um espaço para rejeitar sua autoridade e reafirmar a autoria sobre os próprios projetos. Contudo, a resistência aos reconhecimentos opressivos confronta os seus próprios paradoxos. Como pudemos notar na seção anterior (4.0), Os desafios políticos frequentemente exigem que confrontemos os outros como participantes de estruturas antagônicas, e alterar este modo de reconhecimento implica alterar a estrutura material e simbólica que o sustenta. Isso levanta a questão: é possível compelir um reconhecimento melhor sem violar a sua reciprocidade fundamental? A posição de Sartre inclina-se para a aceitação do conflito como inevitável em tais intervenções, a rejeitar visões idealistas em que a liberdade pode ser expandida coletivamente sem se opor aos poderes estabelecidos⁸⁸. Essa oposição corre o risco de reproduzir a dominação, a menos que um esforço consciente seja feito para preservar a capacidade de cada participante de se definir autonomamente durante a transformação. O poder, portanto, opera em múltiplos registros, seja institucional, relacional ou afetivo, e cada um deles impacta a forma como a subjetividade se desenvolve. A mediação afetiva, neste caso, desempenha um papel substancial, pois emoções como vergonha ou orgulho, relatadas anteriormente, carregam informações sobre onde o reconhecimento falha ou é bem-sucedido⁸⁹.

Em ambientes marcados por desigualdade sistêmica, racismo e sexismo, essas emoções são frequentemente desencadeadas menos por trocas autênticas do que por encontros filtrados por olhares

⁸⁷ Heter, p. 83.

⁸⁸ Ibid., p. 145-146.

⁸⁹ Due, R., p. 90-91.

preconceituosos. O alvo desses olhares experimenta sua liberdade refratada por julgamentos de valor que visam deslegitimar sua autodefinição. Sartre argumentaria que a lucidez crítica em relação a esses afetos torna-se parte do trabalho político, já que ela indica onde a práxis transformadora deve intervir para realinhar o reconhecimento com a igualdade e essas percepções se estendem à práxis coletiva. Dentro de movimentos revolucionários ou grupos de solidariedade, as dinâmicas de poder internas espelham as contestações externas, líderes podem reproduzir involuntariamente padrões de senhor e de escravo se a organização do grupo reduzir a pluralidade à valoração instrumental⁹⁰. A ética sartriana reivindica que a colaboração seja estruturada de modo que os indivíduos preservem a soberania, a capacidade de conceber projetos, mesmo enquanto contribuem para ações coordenadas com o objetivo de dismantelar sistemas hostis. Isso requer negociação constante para evitar que os prático-inertes se ossifiquem dentro do próprio movimento, pois hierarquias sedimentadas inevitavelmente moldarão os reconhecimentos futuros entre os membros. Em alguns momentos, Sartre traçou essas dinâmicas historicamente, a observar como intelectuais engajados em movimentos políticos de massa (por exemplo, facções maoístas) enfrentaram uma recalibração contínua em relação à autoridade e à influência⁹¹. A proximidade entre eles permitiu a exploração de ideias filosóficas dentro de lutas reais, mas também expôs tensões sobre quem poderia definir as orientações estratégicas, um microcosmo de emaranhados maiores de poder e subjetividade. Ele valorizava o debate recíproco em detrimento da imposição doutrinária precisamente porque este resistia à redução do engajamento a uma definição unilateral por qualquer um dos lados⁹². No fim, conhecer a si mesmo já não é um gesto solitário, pois em todo o tempo estamos implicados. O eu só se deixa reconhecer quando se percebe inscrito em redes móveis de poder, onde dominância e subordinação se rearranjam sem cessar, e onde toda tentativa de autoconhecimento carrega, ainda que em silêncio, a marca do lugar de onde se fala, se age e se é visto.

5 UM DEBATE EXISTENCIAL COMO PENSAMENTO CRÍTICO

As críticas às posições políticas de Sartre frequentemente se concentram no embate entre a sua ênfase existencialista na liberdade radical e as alianças concretas que ele forjou com movimentos coletivistas ou de tendência autoritária. Embora a sua insistência de que os indivíduos são "condenados a serem livres" permaneça um pilar da ética existencialista, críticos argumentam que, na prática, Sartre por vezes subordinou esse princípio a afiliações estratégicas que pareciam

⁹⁰ Heter, p. 64.

⁹¹ Drake, D., p. 54-55.

⁹² Ibidem.

comprometer o reconhecimento recíproco que ele defendia em outros contextos⁹³. A sua colaboração com facções comunistas, por exemplo, tem sido vista como problemática porque esses partidos frequentemente operavam por meio de tomada de decisão centralizada e disciplina doutrinária, estruturas propensas a reproduzir as hierarquias prático-inertes que ele teorizou como obstáculos à ação autêntica⁹⁴. Ao se aliar a essas organizações, Sartre alegava manter a sua autonomia de julgamento, porém os seus oponentes observavam que ocupar uma posição na sua órbita poderia contribuir para legitimar sistemas predispostos a suprimir a dissidência. Um tema recorrente nessas críticas é a suspeita em relação à tolerância seletiva de Sartre à coerção. A sua defesa de certos movimentos revolucionários, a incluir levantes anticoloniais e o ativismo maoísta, por vezes incluía justificativas para métodos violentos, apresentados como rupturas necessárias contra a opressão arraigada⁹⁵. Os críticos questionavam se a aprovação da violência, mesmo em condições onde o reconhecimento pacífico era estruturalmente impossível, não implicava o risco de endossar padrões de dominação incompatíveis com a reciprocidade existencial. Para eles, a invocação da “má-fé limitada” para racionalizar tais táticas, confundia-se com a aceitação de meios que degradavam a liberdade enquanto se alegava garanti-la⁹⁶. Essa linha de crítica frequentemente invocava o seu próprio princípio de que a verdadeira libertação deve evitar recriar a dinâmica senhor/escravo de forma alterada e se um movimento toma o poder do Estado, mas silencia as vozes opositoras, sua vitória pode se sedimentar em novas opressões arraigadas na prática inerte. Outro ponto central, é a inconsistência percebida entre a sua defesa da liberdade universal e algumas posições geopolíticas durante a Guerra Fria. O apelo de Sartre ao respeito mútuo e à coexistência pacífica entre blocos rivais⁹⁷ era moderado por alinhamentos ocasionais com um dos lados, quando julgava que um ou outro estava em melhor posição para promover a libertação global. Os críticos alegavam que tais alinhamentos, inadvertidamente, reforçavam os antagonismos entre os blocos, que ele, de outra forma, condenava⁹⁸ perpetuando as condições sob as quais as nações menores enfrentavam pressões coercitivas de ambos os pólos. Em última análise, a dificuldade residia em conciliar o seu reconhecimento pragmático de que as escolhas são feitas em situações limitadas com compromissos filosóficos que consideravam a opressão, em qualquer lugar, eticamente inaceitável. Questionamentos também foram levantados sobre a capacidade de Sartre de integrar a sensibilidade fenomenológica com uma prescrição política eficaz.

⁹³ Heter, p. 160.

⁹⁴ Drake, D., p. 55.

⁹⁵ Horton, S., p. 91.

⁹⁶ Heter, p. 57-64.

⁹⁷ Lethbridge, D., *Constructing peace by freedom*, p. 14.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 9.

6 LEGADO E RELEVÂNCIA CONTÍNUA

A influência de Jean-Paul Sartre na teoria política moderna reside na forma como os seus compromissos existencialistas desestabilizaram estruturas herdadas e reorientaram os debates para as dimensões vividas e recíprocas da liberdade. Ele não se limitou a complementar os discursos marxistas ou liberais com vocabulário existencial e em vez disso, refratou os seus conceitos por meio da insistência fenomenológica na agência concreta e situada, alterando tanto a sua arquitetura teórica quanto as suas aspirações normativas⁹⁹. Ao destacar a interdependência das liberdades, Sartre impulsionou a teoria política para longe de concepções atomizadas de direitos ou soberania, em direção a uma ontologia relacional na qual a autonomia não pode ser reivindicada de forma significativa sem reconhecimento mútuo. Nessa mudança, percebem-se antecipações dos discursos contemporâneos sobre igualitarismo relacional e interseccionalidade: as opressões que essas estruturas mapeiam, sejam elas baseadas em raça, gênero ou classe, são precisamente aquelas que Sartre analisou como distorções no ser-para-os-outros, sustentadas por estruturas prático-inertes que negam a coautoria igualitária da vida social¹⁰⁰.

O pensamento político de Sartre também desafiou os paradigmas centrados no Estado que predominavam na teoria em meados do século. A sua ênfase em grupos fundidos como locais, de genuína reciprocidade, revalorizou as formas de democracia direta e os movimentos participativos em contraposição aos modelos puramente representativos¹⁰¹. Tal fato, encontra eco em estudos posteriores sobre democracia deliberativa, que também desconfiam da autoridade centralizada sem o devido engajamento popular. No entanto, a contribuição de Sartre é singular, isto é, ele enquadrava essas formas não simplesmente como aprimoramentos processuais, mas como condições ontológicas para a autenticidade dentro da práxis coletiva. Nesse sentido, a recusa em tratar os participantes instrumentalmente, surge como uma premissa ética, e não somente como uma preocupação com a eficiência, uma postura posteriormente reiterada na suspeita da teoria crítica em relação à governança tecnocrática. Além disso, a incorporação do seu método progressivo-regressivo na sociologia histórica e na historiografia crítica representa outro vetor de influência¹⁰².

É relevante notarmos que ao aproximar uma análise estrutural a uma agência transformadora, Sartre acaba por encontrar um ponto de equilíbrio difícil. Ele evita os determinismos que rondam certas tradições materialistas sem, por isso, tratar a restrição como detalhe. As condições delimitam, orientam, e ainda assim, não encerram o jogo. Os agentes são formados por seus ambientes sociais e,

⁹⁹ Heter, p. 159.

¹⁰⁰ Ibid., 65-70.

¹⁰¹ Engels, K., p. 57.

¹⁰² Flynn, T. R., p. 26.

no mesmo movimento, devolvem forma a eles, confirmando ou deslocando o que parecia estável. Essa hibridez metodológica antecipa caminhos que depois ganham nome, como a teoria da estruturação e certas filosofias sociais voltadas para a práxis, nas quais o social e o indivíduo ganham destaque. Além disso, ao recusar dar prioridade ontológica rígida à “base” ou à “superestrutura”, Sartre abre um caminho que ecoa em vertentes contemporâneas da teoria política interessadas em manter, juntas, a crítica sistêmica e as micropolíticas da formação da subjetividade, como se fosse necessário enxergar o desenho amplo e, ao mesmo tempo, o ponto exato em que ele se grava no corpo, logo na materialidade, e no cotidiano. No plano normativo, há ainda um ganho que pode ser considerado decisivo, visto que ao tratar a má-fé como vício político, Sartre oferece uma ferramenta de diagnóstico para ler não somente consciências individuais, porém condutas institucionais e coletivas, e ela passa a ter a capacidade de nomear a cena em que se diz uma coisa e se sustenta outra, em que se proclama igualdade enquanto se reproduz hierarquia, em que se defende sustentabilidade enquanto se mantém o arranjo que devasta. Por isso, não surpreende que análises atuais da reprodução ideológica, seja na teoria feminista, nos estudos pós-coloniais ou na política ambiental, recorram a noções afins quando tentam entender como atores e instituições preservam estruturas opressivas de modo simultâneo em que se declaram comprometidos com a emancipação, como se a linguagem pudesse servir de abrigo para a continuidade do que ela mesma condena, e como se a crítica, quando não atravessa a prática, pudesse tornar-se mais uma forma de permanência¹⁰³.

A adaptabilidade desse conceito deve-se em grande parte à sua dupla base na descrição fenomenológica e na avaliação ética, ou seja, ele captura tanto a evasão da responsabilidade vivenciada quanto as suas consequências estruturais. Teóricos políticos ampliaram essa estrutura para além do indivíduo, a fim de questionar as autoapresentações dos Estados, particularmente quando a retórica humanitária mascara interesses geopolíticos¹⁰⁴. Além disso, a sua abordagem da opressão como analiticamente anterior à exploração ampliou o escopo da teoria orientada para a justiça¹⁰⁵. Ao situar a dominação econômica num campo mais amplo que inclui o desconhecimento cultural e a exclusão política, Sartre antecipou abordagens que resistem ao reducionismo focado apenas na classe social, e as estruturas interseccionais modernas ecoam essa multidimensionalidade, embora frequentemente divirjam da sua antropologia existencial ao incorporar uma atenção mais sistemática às categorias de identidade, a manter, contudo, a sua percepção central de que a liberdade é corroída sempre que qualquer eixo de reconhecimento é estruturalmente deformado. Nas discussões sobre

¹⁰³ Heter, p. 160; Horton, S., p. 90.

¹⁰⁴ Lethbridge, D., *Constructing peace by freedom*, p. 14.

¹⁰⁵ Heter, p. 61.

violência e legitimidade, por exemplo, a controversa admissão de Sartre à ação disruptiva sob opressão arraigada continua a provocar debates complexos.

7 CONCLUSÃO

A filosofia política de Jean-Paul Sartre costura ontologia existencial e engajamento sociopolítico numa síntese rigorosa, a insistir que liberdade individual e responsabilidade coletiva não caminham separadas. Em Sartre, a liberdade não paira acima do mundo, visto que ela ganha corpo no comum, e cada escolha carrega, junto de si, a marca dos outros. O seu pensamento desafia qualquer noção simplista de liberdade como uma faculdade isolada, situando-a, em vez disso, dentro de uma rede de agentes interdependentes cujos projetos e possibilidades se constituem mutuamente. Essa concepção relacional exige que a autodefinição autêntica seja acompanhada por um compromisso com o reconhecimento e o respeito à autonomia do outro, a transformar, assim, a autenticidade existencial numa virtude política fundamentada na solidariedade e no reconhecimento mútuo. A crítica de Sartre às estruturas opressivas, sejam elas capitalistas, coloniais ou institucionais, revela como a liberdade é sistematicamente limitada por condições históricas sedimentadas, o *prático-inerte*, que moldam as interações sociais e restringem o alcance da ação. Contudo, ele resiste a explicações deterministas que reduziriam os indivíduos a meros produtos dessas condições, a insistir na espontaneidade irredutível da práxis como meio de reconfigurar realidades herdadas. Essa tensão dialética entre estrutura e ação informa o seu diálogo com o marxismo, com a fenomenologia e com os movimentos políticos, permitindo uma abordagem heterogênea que reconhece as limitações materiais, ao mesmo tempo que afirma a capacidade de ação transformadora. Nesse sentido, a dimensão ética do pensamento de Sartre centra-se na responsabilidade política como uma práxis contínua, onde as escolhas acarretam consequências não somente para o indivíduo, mas também para o campo coletivo das liberdades. A sua noção de engajamento exige participação ativa nas lutas contra a dominação, a enfatizar o diálogo, o debate recíproco e a descentralização da autoridade dentro dos movimentos para evitar a reprodução de padrões hierárquicos. A ação coletiva autêntica, assim, emerge por meio de grupos fundidos, caracterizados pela reciprocidade direta e autoria compartilhada, em contraste com os coletivos seriais, marcados pela passividade e alienação. Eventos históricos como a Segunda Guerra Mundial e a descolonização moldaram profundamente a imaginação política de Sartre, a ilustrar como a liberdade é exercida em meio à coerção extrema e como as lutas por reconhecimento vão além dos direitos políticos formais, abrangendo dimensões ontológicas da autodefinição. Similarmente, as suas reflexões acerca do capitalismo expõem as maneiras pelas quais os sistemas econômicos mediam a subjetividade e a intersubjetividade, a

produzir uma alienação que transcende a exploração material e afeta as próprias condições de reconhecimento mútuo. Ao olharmos para o futuro, o pensamento político existencial inspirado por Sartre é capaz de refinar conceitos como má-fé para diagnosticar formas contemporâneas de dominação e desenvolver critérios para um engajamento autêntico em meio a conflitos por recursos escassos e liberdades concorrentes. Além disso, o método progressivo-regressivo permanece uma ferramenta valiosa para analisar crises multiescalares, a incentivar uma práxis que resista à reprodução da opressão, ao mesmo tempo que vislumbra futuros inclusivos. Em última análise, a filosofia de Sartre insiste na inseparabilidade de liberdade e responsabilidade, instando a um esforço coletivo contínuo para dismantelar estruturas que inibem a autodefinição autêntica e o reconhecimento mútuo, e essa visão exige uma ação política que seja simultaneamente, criticamente consciente e criativamente aberta, a sustentar espaços onde indivíduos e comunidades possam co-criar realidades sociais justas e equitativas.

REFERÊNCIAS

- Drake, D. Sartre and may 1968: the intellectual in crisis. In *Sartre Studies International*, 43-65, Volume 3, Issue 1, 1997.
- Due, Reidar. Self-knowleade and moral properties in Sartre's Being and nothingness. In *Sartre Studies Internacional*, 61-94, Volume 6, Issue 1, 2000.
- Engels, K. S. From In-Itself to practico-inert: freedom, subjectivity and progress. In *Sartre Studies International*, 48-69, Volume 24, Issue 1, 2018.
- Flyyn, T. R. On practico-inert. In *Sartre Studies International*, 2-32, Volume 21, Issue 2, 2015.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- Heter, T. Storm. *Sartre's ethics of engagement: authenticity and civic virtue*. Continuum International Publishing Group, London, 2006.
- Horton, S. The authentic person's limited bad faith. In *Sartre Studies International*, 82-97, Volume 23, Issue 2, 2017.
- Kuntze, T. S. Sartrean authenticity: the epistemological and ontological bases of Sartrean ethics. In *Sartre Studies Internarional*, 60-80, Volume 17, Issue 2, 2011.
- Lethbridge, D. Constructing peace by freedom: Jean-Paul Sartre, four short speeches on the peace movement, 1952-1955. In *Sartre Studies International*, 1-18, Volume 18, Issue 2, 2012.
- Marx, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. Prefácio à terceira edição Alysson Leandro Mascaro. São Paulo: Boitempo, 2013.
- Salvan, J. *To be and not to be: an analysis of Jean-Paul Sartre's ontology*. Wayne University Press, 1962.
- Sartre, J-P. *A náusea*. Tradução de Rita Braga. Coleção Grandes Romances. Editora Nova Fronteira, 1986.
- _____. *Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método*. Texto estabelecido e anotado por Arlette Elkaim-Sartre. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Apresentação da edição brasileira, Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. *Notebooks for an ethics*. Translated by David Pellauer. The University of Chicago Press, 1992.
- _____. *O existencialismo é um humanismo*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Vergílio Ferreira. Abril Cultural, 1973.
- _____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Victor Gonçalves, Revisão de João Moita e Henrique Fernandes. Edições 70, 2001.

_____. Search for a method: the sartrean approach to the sociology and philosophy of history. Translation from the french and with an introduction by Hazel Barnes. New York, Alfred A. Knopf, 1963.

_____. Self-Portrait at seventy. In *Life/Situations: essays written and spoken*. Translation by Paul Auster and Lydia Davis. New York: Pantheon Books, 1977.

_____. *What is literature? And other essays*. Introduction by Steven Ungar. Harvard University Press, 1988.

Schuster, S. Revisiting hope now with Benny Lévy: a note on the 1966 english edition of *In Sartre studies international*, 63-75, Volume 4, Issue 1, 1998.