

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
CURSO DE FILOSOFIA LICENCIATURA

LEONILSON SANTOS RODRIGUES

LIBERDADE, RESPONSABILIDADE E HISTÓRIA NO PENSAMENTO DE
JEAN-PAUL SARTRE

SÃO LUÍS

2025

LEONILSON SANTOS RODRIGUES

**LIBERDADE, RESPONSABILIDADE E HISTÓRIA NO PENSAMENTO DE
JEAN-PAUL SARTRE**

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da
Universidade Estadual do Maranhão - UEMA para
obtenção de grau de licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Benevides Soares

SÃO LUÍS

2025

Rodrigues, Leonilson Santos

Liberdade, responsabilidade e história no pensamento de Jean-Paul Sartre. / Leonilson Santos Rodrigues. – São Luis, MA, 2025.

53 f

Monografia (Graduação em Filosofia Licenciatura) - Universidade Estadual do Maranhão, 2025.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Benevides Soares.

1.Liberdade. 2.Responsabilidade. 3.História. 4.Existencialismo.
5.Marxismo. I.Título.

CDU: 111.1

LEONILSON SANTOS RODRIGUES

**LIBERDADE, RESPONSABILIDADE E HISTÓRIA NO PENSAMENTO DE
JEAN-PAUL SARTRE**

Monografia apresentada ao Curso de
Filosofia da Universidade Estadual do
Maranhão – UEMA para obtenção de
grau de licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Benevides
Soares

Aprovado em: 09/12/2025

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **DANIEL BENEVIDES SOARES**
Data: 07/01/2026 13:44:26-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Daniel Benevides

Doutor em Filosofia

Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente
 **IVO REIS SANTOS**
Data: 07/01/2026 13:11:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Ivo Reis Santos

Mestre em Filosofia

Universidade Federal do Ceará

Documento assinado digitalmente
 **JOSE ROBERTO CARVALHO DA SILVA**
Data: 07/01/2026 10:14:23-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

José Roberto Carvalho da Silva

Mestre em Filosofia

Universidade Federal de Pernambuco

À minha mãe e avó Maria Raimunda Santos Maria,
quem assumiu minha criação e desde então nunca
soltou minha mão.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à Deus, pois sem ele eu não seria nada, ele me concedeu a sabedoria necessária para trilhar esta árdua jornada e em tantos dias e noites com a cabeça cheia de pensamentos, ao orar, me levo novamente a paz de encontrar-me contigo. Que toda honra e glória sejam dadas a ti, pois sem a sua presença, somos poeira no universo.

Agradeço à minha mãe, Maria Raimunda Santos Maria, quem me criou e me educou, sempre me aconselhando e nunca soltando minha mão em momentos difíceis da vida. Quantas e quantas vezes pensei em desistir desse sonho, e suas palavras me confortaram como algodão. Obrigado por todos puxões de orelhas que por alguma razão achei que estava certo, mas não estava, e assim os puxões se fizeram necessários. O meu muito obrigado pelas tardes e noites em que me deu seu ombro para chorar.

Agradeço à Luana de Sousa Silva, quem sempre me aconselhou e incentivou a alcançar meus objetivos. E em inúmeras vezes, ouviu meus prantos e sorrisos, sempre com atenção e com o sorriso lindo e iluminado como as luas de sexta-feira, que só ela tem. Só tenho a agradecer por sempre caminhar ao meu lado e me encher de coisas boas. Obrigado pelos momentos felizes e tristes compartilhados ao seu lado, princesa.

Agradeço à Elinete Santos Maria, minha irmã, mãe, tia e madrinha. A você, o meu muito obrigado, pelo apoio e ensinamentos passados, por também nunca soltar minha mão e me fornecer todo carinho possível. Gratidão também à Sergio Antônio, seu companheiro, quem também sempre me apoiou e me aconselhou no caminho certo.

Agradeço também a todos meus amigos, com quem pude compartilhar discussões, vivências e devaneios filosóficos. Que belas manhãs e tardes passamos. Gratidão aos que ficaram e os que por algum motivo não puderam terminar sua jornada, sucesso.

Agradecimentos também ao meu querido orientador Daniel Benevides, com quem tive poucas cadeiras, mas logo me identifiquei com seu humor cearense, e em uma manhã corriqueira, ouviu com atenção o que tinha para falar e disse sim ao meu pedido de orientação. E em meio a tantos “vai dar certo”, finalmente, deu certo! Obrigado pela paciência e prontidão.

Agradecimentos aos que não citei nesse item, mas de alguma forma me impactaram e ajudaram, vocês também fizeram parte disso, obrigado.

“Com uma noite bem-dormida, uma só, todas essas histórias seriam varridas de minha cabeça”.

Jean-Paul Sartre

RESUMO

O presente trabalho, investiga acerca da estrutura fundamental do existencialismo de Jean-Paul Sartre, e a articulação entre liberdade, responsabilidade e as determinações sociais e históricas. Partindo como base a afirmação existencialista de que “a existência precede a essência”, analisa-se como o indivíduo sartriano da obra *O Ser e o Nada* (2011), é um homem condenado à liberdade e totalmente responsável pelas suas escolhas e sua construção. A pesquisa demonstra como o antigo Sartre era anti-histórico, o que deixaria a liberdade como condição abstrata. Porém, essa liberdade é situada e vinculada às condições do mundo real, sendo mediada pela *práxis*, aproxima Sartre da corrente marxista em *Crítica da Razão Dialética* (2002). Em vista disso, a liberdade ainda é um fundamento da existência, e também ação de transformação histórica, deixando o homem dentro de determinações sociais, mais ainda sim, autor de si. A discussão foi fundamentada em obras do próprio autor Jean-Paul Charles Aymard Sartre, assim como em comentadores do mesmo, que ajudaram a compreender a noção de liberdade, responsabilidade e ação histórica, compreendendo de que forma o homem é criador de sua própria história.

Palavras chave: Liberdade; Responsabilidade; História; Existencialismo; Marxismo.

ABSTRACT

This work investigates the fundamental structure of Jean-Paul Sartre's existentialism, and the articulation between freedom, responsibility, and social and historical determinations. Based on the existentialist assertion that "existence precedes essence," this analysis examines how the Sartrean individual in *Being and Nothingness* (2011) is a man condemned to freedom and entirely responsible for his choices and self-construction. The research demonstrates how the early Sartre was anti-historical, which would leave freedom as an abstract condition. However, this freedom is situated and linked to the conditions of the real world, being mediated by praxis, bringing Sartre closer to the Marxist current in *Critique of Dialectical Reason* (2002). In light of this, freedom remains a fundamental aspect of existence, as well as an action of historical transformation, leaving man within social constraints, yet still the author of himself. The discussion was based on the works of the author himself, Jean-Paul Charles Aymard Sartre, as well as on his commentaries, which helped to understand the notions of freedom, responsibility, and historical action, and how man is the creator of his own history.

Keywords: Freedom; Responsibility; History; Existentialism; Marxism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 O EXISTENCIALISMO E SEU CONTEXTO HISTÓRICO	13
2.1 A influência de Kierkegaard e Jaspers no pensamento sartriano.....	14
2.2 O existencialismo de Jean-Paul Sartre.....	19
2.3 A divisão sartriana entre os tipos de existencialismo.....	23
2.4 O problema da liberdade e a questão da responsabilidade.....	26
3. SARTRE E A RESPONSABILIDADE EXISTENCIAL	29
3.1 A <i>má-fé</i>	30
3.2 O olhar	32
3.3 A náusea sartriana e a distinção em relação à angústia kierkegaardiana.....	33
3.4 O <i>Em-si</i> e o <i>Para-si</i>	35
3.5 Má-consciência	36
4 RESPONSABILIDADE, ÉTICA E DETERMINAÇÃO SOCIAL NO PENSAMENTO DE SARTRE	38
4.1 A responsabilidade como fundamento da existência	39
4.2 A ética existencialista e suas implicações	42
4.3 O encontro do existencialismo com o marxismo	43
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	48
REFERÊNCIAS.....	50

1 INTRODUÇÃO

Jean-Paul Charles Aymard Sartre (1905-1980) foi um célebre filósofo, escritor e dramaturgo francês do século XX, cuja vida se confundiu de modo singular com seu pensamento e com os grandes debates políticos de seu tempo. Nascido em Paris, em uma família burguesa, Sartre rompeu precocemente com os valores tradicionais de sua formação, sobretudo os de cunho religioso e moral, buscando uma existência marcada pela autonomia e pela recusa a toda forma de tutela transcendental. Tal postura se expressa em sua militância intelectual e política, fazendo de sua filosofia um esforço contínuo de pensar a liberdade e a responsabilidade humanas como tarefas históricas. Viver, para Sartre, significou criar-se a si mesmo em confronto com as circunstâncias do mundo.

O primeiro capítulo deste trabalho dedica-se à apresentação dos fundamentos da ontologia existencialista sartriana, especialmente à tese da precedência da existência em relação à essência, mediante a qual o autor recusa todo tipo de determinismo natural ou divino. Nesse contexto, evidencia-se a compreensão da liberdade como condição ontológica do ser humano e como fardo que impõe ao indivíduo a responsabilidade integral por si e pelo mundo, conforme expresso por Sartre ao afirmar que: “O homem só pode agir se compreender que conta exclusivamente consigo mesmo, que está sozinho e abandonado no mundo, no meio de responsabilidades infinitas, sem auxílio nem socorro” (Sartre, 1984. p. 3).

O segundo capítulo examina o desdobramento ético dessa ontologia, demonstrando como o radicalismo da liberdade conduz à formulação de uma ética da responsabilidade. Nessa etapa, discute-se o caráter concreto da liberdade, que não se realiza de modo abstrato, mas sempre situada em condições históricas e materiais específicas. A liberdade é, assim, pensada como modo de ser que atravessa toda a existência humana, implicando escolhas que não dizem respeito apenas ao indivíduo isolado, mas que projetam imagens de humanidade

Por fim, a filosofia sartriana também carrega consigo debates da atualidade, carrega consigo a crítica contemporânea da passividade e alienação que acompanham a sociedade. Herbert Marcuse, adverte sobre essa liberdade humana ao observar que “essa sociedade é irracional como um todo. Sua produtividade é destruidora do livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas.” (Marcuse, 1973. p. 14). Inseridos nesse contexto da automatização, essa “ética da responsabilidade” de Sartre,

ecoa como um ato de resistência, frente a estruturas econômicas e sociais que tentam reduzir o homem à passividade.

O terceiro capítulo aborda o diálogo crítico entre Jean-Paul Sartre e o marxismo, especialmente a partir da obra de Karl Marx e Friedrich Engels, segundo os autores afirmam que “não só as relações entre uma nação e outra, mas também toda a estrutura interna de cada nação, dependem do nível de desenvolvimento de sua produção e de seus intercâmbios internos e externos.” (Marx; Engels, 1998. p. 11). Mostra-se como Sartre acolhe a dimensão histórica e social da existência, sem, contudo, abdicar da centralidade da subjetividade, fazendo da práxis a mediação entre indivíduo e totalidade histórica. Nessa perspectiva, o homem é simultaneamente produto e produtor da história.

Assim, ao articular ontologia, ética e política, este trabalho busca demonstrar que a filosofia de Jean-Paul Sartre funda uma compreensão interdisciplinar do ser humano, concebido como autor de si e da história, cuja liberdade, embora situada, permanece como princípio estruturante da existência.

2 O EXISTENCIALISMO E SEU CONTEXTO HISTÓRICO

De 1914 a 1918, anos em que o mundo foi marcado pelas épocas sombrias e árduas da Primeira Guerra Mundial, abriu-se um período de profunda crise civilizatória, revelando que o desenvolvimento técnico e científico, antes celebrado como promessa de progresso, também podia ser colocado a serviço da destruição em massa. A corrente filosófica aqui tratada, a saber, o existencialismo, é observada pelo professor e filósofo francês Jacques Colette, como podendo ser somente entendido dentro desse mundo que desorientado pela guerra e pela barbárie, já não consegue mais encontrar nas antigas metafísicas, fundamentos capazes de sustentar o homem. A violência sem precedentes do acontecimento da Primeira Guerra abalou as certezas que vinham sendo herdadas do racionalismo e da tradição iluminista, o que resultou nas dúvidas sobre os ideais modernos de razão, progresso e emancipação humana, instaurando um clima de desconfiança quanto às promessas da razão. Nas décadas seguintes, especialmente entre os anos de 1930 e 1950, essa percepção foi ainda mais radicalizada. Urbano Zilles em *O Panorama das Filosofias do Século XX* (2016) destaca o século XX como o “século dos extremos” por serem tempos atravessados por genocídios e tragédias que estampavam em seu rosto a binaridade existencial entre homens que viviam em melhor condição em países industrializados e homens que eram deixados em massas na miséria.

De um lado, os homens vivem uma situação de bem-estar e aparente segurança nos países industrializados; por outro, a prosperidade econômica parece basear-se em numerosas contradições, pois deixou massas na pobreza e na miséria, os chamados excluídos. A modernidade caracteriza-se por uma crescente experiência do contingente, na qual se confrontam diferentes valores, projetos de vida e diferentes cenários em relação ao futuro. (Zilles, 2016, p. 9).

A experiência de tragédias vindas e vividas do período intenso passado pela humanidade, como o Holocausto, Hiroshima e Nagasaki, criaram um sentimento de absurdo e espanto diante da condição humana, o que segundo Jacques Colette, tal contexto histórico impôs aos artistas, escritores e filósofos a necessidade de rever e redefinir suas inflexões (Collete, 2011. p. 2). Então, em meio a esse contexto monstruoso e demasiadamente cheio de violências mortíferas, surgem as “filosofias da existência” termo usado por Zilles para definir o conjunto de filosofias que tinham em comum o objeto usado, a saber, a análise da existência, entendendo por *existência* a maneira de ser própria do ser humano enquanto é seu modo de ser no mundo (Zilles, 2016, p. 47).

Observamos como as essas experiências influenciaram na maneira de pensar e viver da época. É então que por volta dos anos 1950 aos 1960 as filosofias da existência ganham seu apogeu, justamente como resposta às consequências devastadoras das Guerras Mundiais. A fragilização dos sistemas morais e religiosos que explicavam o sentido da vida, levou a necessidade de pensar na reavaliação do sentido da existência humana. Ora, como sustentar a crença em um destino racional ou providencial depois de testemunhar o horror das trincheiras, dos campos de concentração e das bolas de ferro que desciam dos céus aniquilando cidades inteiras?

A história mostrou que o ser humano, ao mesmo tempo em que é capaz de produzir música, arte, ciência e progresso técnico, também é capaz de usar esse mesmo poder para gerar destruição, tristeza, ruínas e caos. Surge, então, a urgência de uma filosofia que enfrentasse o absurdo, que não se escondesse, mas que encarasse a liberdade humana em sua ambiguidade: um “peso” e simultaneamente, possibilidade.

Diante desse cenário de violência e absurdo que marcou o século XX, o homem moderno se vê mergulhado no medo, insegurança e na angústia, o que faz surgir o questionamento da civilização que ele próprio havia criado. É então que o existencialismo encontra terreno fecundo para fincar suas raízes e se afirmar como filosofia da liberdade e da responsabilidade. Entretanto, para compreendermos como Sartre chega a essa concepção radical da existência humana, é essencial voltar ao século XIX, mais precisamente ao pensamento kierkegaardiano, pois segundo Collete, o conceito de existencial surge de modo decisivo no pensamento de Kierkegaard, constituindo-se como fundamento para uma reflexão centrada na subjetividade (Collete, 2011. p. 4).

2.1 A influência de Kierkegaard e Jarsper no pensamento sartriano

Muitas vezes o pensamento sobre si mesmo, isto é, sobre o eu próprio como ser humano – tristezas, alegrias, escolhas e conquistas –, pode ser algo ingênuo, porém, nem sempre pensar sobre si é uma tarefa fácil. Por exemplo, experimente perguntar a alguém suas qualidades ou defeitos, veremos que após a indagação, a maioria das pessoas é tomada por um silêncio em seu subconsciente, como se esse simples exercício de olhar para si próprio, ou seja, o exercício da autoanálise despertasse um abismo interior. Na filosofia, essa dificuldade de pensar a si mesmo não é nova. Já em Kierkegaard (1813 - 1855) o conceito de existência não se limita a verdades universais e abstratas, “o conceito de *existencial* aparece como determinando o pensamento da subjetividade” (Collete,

2011. p. 4), ou seja, em um pensar kierkegaardiano, a subjetividade aparece como o centro do existir humano, isto é, não se trata do valor da existência estar imprimida em definições gerais ou até em sistemas teóricos, mas no “viver”, ou seja, o existir aqui é definido em uma tríade entre a experiência concreta de cada indivíduo em sua relação consigo mesmo – sendo dono de sua existência – com o outro e com Deus. O movimento de autoanálise, nesse sentido, é ter que lidar com contradições que não podem ser em sua totalidade resolvidos pela razão.

Albert Camus (1913 - 1960), em *O Mito de Sísifo* (2014)¹, reconhece em Kierkegaard, um pensador que foi além do ato de teorizar o absurdo, ele o viveu.

Talvez, o mais interessante de todos, Kierkegaard, pelo menos em uma parte de sua existência, fez mais do que descobrir o absurdo: ele o viveu. O homem que escreve "O mais certo dos mutismos não é o de calar mas o de falar" se convence logo de início, que nenhuma verdade é absoluta e não pode tornar satisfatória uma existência que é impossível em si. (Camus, 2014, p. 25).

Para Kierkegaard a existência é marcada pela contradição, dor e pela impossibilidade de encontrar repouso em verdades absolutas. Com “o mais certo dos mutismos” o “Don Juan do conhecimento” – como Camus o chama – remete ao paradoxo da comunicação, mostrando assim, a contradição da linguagem e da existência, marcada pela dor e pelo constante combate com os limites da linguagem.

Nessa perspectiva, a reflexão sobre o existencial não se finda no extermínio de tensões, mas sim, no ato de vivê-las. É diante disso que a reflexão passar a ser compreendida a partir de uma estrutura marcada pela dualidade (Collete, 2011. p. 10), mostrando como a reflexão está a quem da condição incerta e ambígua da humanidade, sempre entre necessidade e possibilidade – mostrando o inevitável, mas também a abertura para a escolha – passado e futuro – a consciência está nesse meio de transitar entre o que já viveu e o que está por vir – e no finito e infinito, nós, indivíduos temos limites, mas também podemos aspirar a algo ilimitado – sentido, liberdade, transcendência.

O pensamento puro pode pensar o movimento já advindo, o tempo passado, a existência finda, mas não o que permanece abstratamente inconcebível, o tempo vivido do sujeito real, existente, isto é, que vive a absoluta disjunção, trabalhado pela paixão infinita, que só tem sentido ético e religioso. (Collete, 2011. p. 11).

¹ Logo na primeira parte da obra, intitulada de “Um raciocínio do absurdo”, Camus analisa como diferentes pensadores – de Jaspers a Scheler – lidaram com o fenômeno do absurdo.

Diante disso, Collete mostra que em Kierkegaard, “o pensamento puro”, isto é, o pensamento racional, consegue lidar bem com o que já está definido, ora, nós seres humanos, conseguimos pensar e calcular consequências de ações, construir teorias sobre estruturas já prontas e claro, estudar fatos históricos. Para o “Don Juan de conhecimento”, essa é a alçada afamada da razão, pensar o já consumado.

O que escapa das garras do pensamento puro, é o tempo vivido, o real, o “aqui”, ou seja, a experiência imediata de quem existe, pois essa, é o chamado “aqui e agora” e só se pode ser experimentada por cada sujeito em sua individualidade. Assim, a experiência vivida, só pode ser compreendida em dois sentidos: ético – pois exige do indivíduo a escolha, a responsabilidade e sobretudo o enfrentamento do ser humano por sua liberdade – e religioso – por dar ao indivíduo uma possibilidade de relação com o transcendente.

Em *Temor e tremor* (1979) Søren A. Kierkegaard usa o exemplo de Abraão que, mesmo sob o passar do tempo e absurda esperança de ainda obter a prosperidade, aceita o “absurdo” da ordem divina e se dispõe a sacrificar aquilo que lhe era mais precioso², por total confiança em Deus. “Do ponto de vista moral, a situação de Abraão para com Isaac simplifica-se, dizendo que o pai deve amar o seu filho mais do que a si próprio. No entanto, a moralidade comporta dentro da sua esfera diversos graus” (Kierkegaard, 1979. p. 76).

Imposto o paradoxo, e consigo, a posição em que Abraão se encontra – um crente ou um assassino –, Kierkegaard evidencia a tensão entre ética e religião, mostrando que o ato de Abraão só pode ser compreendido “em virtude do absurdo”. Ora, do olhar ético, ele seria um criminoso, violando a premissa de que um pai deve proteger o filho, entretanto, na esfera religiosa ele transcende a moral universal, fazendo-a “efetuar-se em virtude do absurdo”. (Kierkegaard, 1979, p. 55).

De forma análoga, em seu *Diário do Sedutor* (1979), Kierkegaard nos apresenta um de seus pseudônimos, Johannes, um indivíduo que vive segundo o estado estético, buscando o prazer imediato e a sedução sem compromisso. Embora a obra se concentre na estética, ela também sugere uma reflexão sobre a ética e a religiosidade.

² Nesse momento, o “mais precioso” para Abraão era Isaac: “identifica-se com demasiada tranquilidade Isaac com o melhor” (Kierkegaard, 1979. p. 45).

Sem dúvida, o movimento do pensar filosófico é um movimento de construção, assim, um movimento contínuo, tal como já indicava Immanuel Kant, ao afirmar que “entre todas as ciências racionais (*a priori*) só é possível, por conseguinte, aprender a matemática, mas nunca a filosofia (a não ser historicamente): quanto ao que respeita à razão, apenas se pode, no máximo, aprender a *filosofar*” (Kant, 2001. p. 672). Essa concepção inaugura uma compreensão da filosofia não como um sistema fechado, mas de um exercício permanente da razão em sua atividade crítica. É nesse horizonte que Karl Jaspers (1883 - 1969) se insere, herdando de Kierkegaard a centralidade da existência concreta. Assim, a recepção de Kierkegaard fora da Escandinávia se deu, em grande parte, graças a Jaspers, cujo pensamento recebeu forte impulso do dinamarquês. Coloca-se então, a questão fundamental: qual seria, afinal, a leitura jasperiana sobre a existência?

Para Jaspers, a “existência é o lugar da verdade” (Zilles, 2016. p. 55), ela é acessível para todos os homens, e não se caracteriza como um monopólio pertencente somente aos especialistas, mas sim, como algo que se alcança pelo aprofundamento da própria existência, na imanência e no retorno às fontes do Ser. Em sua filosofia, Jaspers deixa claro que a entende como uma atitude que seja capaz de dar bases à finalidade da vida humana, ou seja, ao seu objetivo, seu fim último, ao seu fundamento. Também, não a considera – a filosofia – como uma ciência iguais as outras, claro, outros tipos de saberes científicos possuem objetos determinados para seus estudos, o Direito tem por objeto a norma; a Biologia: a vida; a história: o passado, exceto a filosofia, que teria por objeto o Ser.

A tríade filosófica jasperiana tem em sua composição três conceitos fundamentais: existência, transcendência e situação. O primeiro define-se como “a preocupação pelo Ser” (Zilles, 2016), portanto não se limita a ações cotidianas, sejam elas ciência, técnica ou trabalho. Para o alemão, existir é viver em constante inquietação, é viver em estado de pergunta, o que em seu estado de busca, a faz – mesmo sem garantias absolutas – alcançar a transcendência: “Sou existência na medida em que não me torno objeto. Nela eu me sei independente sem poder intuir o que eu sou. Vivo de sua possibilidade. Somente ao realizá-la sou eu” (Jaspers apud Zilles, 2016. p. 55).

A existência humana não se reduz a ser um objeto, mas se manifesta na liberdade e na singularidade de cada indivíduo. Somos conscientes de nossa independência, vivemos nessa tensão entre o que somos e o que ainda podemos nos tornar. Em outras

palavras, somente nos tornamos nós mesmos, quando assumimos a responsabilidade de viver e agir segundo nossas próprias possibilidades.

Quanto ao segundo conceito, como chegar a sua finalidade? Ora, Jaspers entende que: "A transcendência não se conhece, nem se experimenta, mas crê-se; atinge-se pela 'fé filosófica', por meio das 'cifras'" (Zilles, 2016, p. 55) sendo a "fé filosófica", divergente da então conhecida pela modernidade, "fé teológica". De certo que a segunda ainda tem dependência de textos sagrados e doutrinas, já a primeira seria a relação do indivíduo com o sentido da existência.

Nesse contexto, a noção de "cifra", assume papel central como mediadora entre a existência e a transcendência, ela funciona como ponte, é por meio dela que o homem, situado no mundo, pode descobrir a transcendência. O mundo não é somente um conjunto de ideias, de fatos materiais – o que se mede, manipula ou observa –, ele também é um sinal, algo que aponta para além de si mesmo. Isto é, as coisas no mundo carregam um sentido oculto. Sendo assim, o mundo não se esgota no fato de ser matéria ou fato, vai além, sendo um convite, para que a existência humana perceba uma abertura que a ultrapasse.

Por fim, Jaspers destaca a importância das *Grenz-situationen*, ou "situações-limite", fundamentais para a compreensão da existência. Nessas situações, o sujeito é confrontado com a finitude, a angústia e a impossibilidade de síntese racional, onde o acontecimento delas é, inevitável: "As *situações-limite* são momentos críticos e densos em que o homem vê estar em jogo 'tudo ou nada' e sente que pode fracassar." (Zilles, 2016. p. 56).

Nesse sentido, Jaspers amplia a herança kierkegaardiana ao colocar no centro da reflexão as já mencionadas *situações-limite* – a morte, a culpa, o sofrimento, o acaso –, que revelam o limite intransponível da razão e o caráter de fragmentação da existência humana. Tais experiências não oferecem soluções conceituais, mas abrem uma possibilidade de transcendência, numa relação em que o homem se descobre finito e, ao mesmo tempo, aberto ao absoluto. Como observa Urbano Zilles:

Contra a filosofia das ideias (idealismo) e a filosofia das coisas (materialismo), depois da Primeira Guerra Mundial, reagem as chamadas filosofias da existência, do personalismo, do diálogo, para mostrar que o homem não é uma coisa, mas alguém. (Zilles, 2016. p. 14).

Ao lado de Kierkegaard, Jaspers mostra que refletir sobre a existência significa aceitar a contradição, a angústia e a liberdade, como dimensões constitutivas da vida humana. Nesse ponto, é relevante recordar a observação de Franklin Leopoldo:

Tais diferenças, que supõem a relação entre o singular e o universal, explicitada por Sartre no texto sobre Kierkegaard, indicam de modo claro que é a dramaticidade da experiência existencial e histórica que constitui o tema da filosofia e da literatura” (Silva, 2015. p. 10).

Desse modo, a passagem de Kierkegaard a Jaspers não indica apenas uma continuidade, mas também uma sistematização: o primeiro – Kierkegaard – inaugura o pensar existencial a partir da subjetividade e do paradoxo da fé, enquanto o segundo – Jaspers – traduz essa herança em termos de experiência filosófica universal, capaz de iluminar o drama da condição humana para sua abertura ao transcendente. Essa sistematização abre caminho para compreender como Jean-Paul Sartre (1905 - 1980) retoma tal herança, radicalizando-a em direção a um existencialismo marcado pela absoluta liberdade e responsabilidade.

2.2 O existencialismo de Jean-Paul Sartre

Jean-Paul Sartre foi um filósofo, escritor e dramaturgo francês do século XX, nascido em 21 de junho de 1905 e falecido em 15 de abril de 1980, elaborou uma das mais radicais e consistentes formulações do existencialismo, segundo a qual “estamos condenados à liberdade” (Sartre, 2011. p. 597). Tal afirmação não se limita a um enunciado abstrato, mas expressa uma compreensão da existência como responsabilidade contínua e que não nos escapa. Reconhecido como o homem que jamais deixou de fazer todos os momentos de sua vida uma permanente reflexão sobre os problemas fundamentais da existência humana, o que mostra como sua trajetória intelectual foi inseparável de sua própria vida.

Sartre sempre esteve presente nas grandes lutas de seu século, mostrando-se não apenas engajado em questões filosóficas, de modo que sua filosofia não permaneceu apenas nos livros, mas se concretizou como uma prática engajada nos acontecimentos de seu século. Nascido em família burguesa e cristã, logo depois de um tempo, renunciou seu modo de viver, buscando sua própria “liberdade”, ele buscava uma vida livre, sem estar preso a autoridades, tradição ou religiões – veremos como suas escolhas influenciaram diretamente em sua filosofia existencial. Segundo Urbano Zilles “Ensinau que a liberdade humana é total, exigindo que assumamos responsabilidade pelo que

fazemos e por quem nos tornamos” (Zilles, 2016. p. 61), Sartre, em grande parte de suas obras – sejam elas tratados, peças ou romances – sempre buscou afeição com a liberdade absoluta do homem, sem recurso a Deus³.

Em *O Existencialismo é um Humanismo*⁴ (1984) Sartre formula de maneira exemplar o núcleo de sua filosofia ao afirmar que “a existência precede a essência” (Sartre, 1984. p. 5). Essa máxima não expressa apenas uma inversão de categorias tradicionais metafísicas, mas inaugura uma compreensão radical da condição humana segundo a qual o homem não possui natureza previamente determinada. A existência humana aparece, assim, como abertura, indeterminação e responsabilidade, fazendo da liberdade não uma faculdade como as outras, mas a própria estrutura ontológica do ser humano. “O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem encontra a si mesmo, surge no mundo, e só posteriormente se define.” (Sartre, 1984. p. 6), ou seja, a humanidade existe, e em seguida se define por meio de suas ações. “O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é possível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo” (Sartre, 1984. p. 6).

Fica claro que, para Sartre, o homem não possui essência anterior à sua existência, como já dito: ele se faz a partir de suas escolhas. “Segundo Sartre, a vida do indivíduo humano não é determinada por um criador, nem por causas necessárias, nem por leis morais absolutas.” (Zilles, 2016. p. 63). Esse ponto marca sua defesa explícita do existencialismo ateu, no qual não há Deus, nem valores transcendentais a fundamentar a existência – que reflete na tese central de seu pensamento sobre a questão da liberdade humana.

A filosofia de Jean-Paul Sartre herda de Kierkegaard e de Jaspers elementos decisivos para construção de sua filosofia existencial, sobretudo no que diz respeito à centralidade da subjetividade, à experiência concreta da existência e ao papel da angústia como reveladora da condição humana. De Kierkegaard, Sartre retoma às abstrações

³ Sartre deixa claro a existência de dois tipos de existencialismo: o cristão – onde se situa Karl Jaspers - e o ateu – onde ele coloca Heidegger e ele próprio. No entanto, é importante destacar que o próprio Heidegger rejeita explicitamente essa acusação, afirmando, na obra *Carta Sobre o Humanismo* (2005), que sua filosofia não pode ser entendida como existencialismo, pois a corrente ainda permanece vinculada à metafísica da subjetividade que ele busca superar.

⁴ Em meio a fortes críticas à sua filosofia expostas em *O Ser e o Nada* (1943), Jean-Paul Sartre publica em 1946 o ensaio que traz consigo o significado ético do existencialismo.

sistemáticas da metafísica tradicional e a recusa de uma concepção universal e essencialista do homem, enfatizando que a existência só pode ser compreendida a partir da experiência singular do indivíduo, que é vivida na tensão, escolha e responsabilidade. Entretanto, Sartre rejeita qualquer mediação religiosa. De Jaspers, Sartre herda a noção de existência como possibilidade e a importância das situações-limite enquanto momentos privilegiados de revelação da condição humana. Contudo, Sartre rompe com a abertura jasperiana de à transcendência, reinterpretando essas situações não como acesso ao absoluto, mas como experiências que evidenciam a contingência e a responsabilidade total do sujeito pela sua existência.

De certo que, depois dos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial, muitas expressões sartrianas se tornaram populares, porém, voltemos destaque para uma: *Liberdade*. Idealizada não como um atributo que o homem pode ou não exercer, mas como a própria condição de seu ser.

De fato, somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade, como dissemos atrás, arremessados na liberdade, ou, como diz Heidegger, “em derrelição”. E vemos que tal derrelição não tem outra origem salvo a própria existência da liberdade. Portanto, se definimos a liberdade como escapar ao dado, ao fato, há um *fato* do escapar ao fato. É a facticidade da liberdade. (Sartre, 2011. p. 597).

Em *O Ser e o Nada* (2011), Sartre escreve sobre a condenação à liberdade, sublinhando que não há como escapar dessa liberdade radical. Porém, como pensar em algo se, após os males pós-guerras, a humanidade parece não possuir mais crença? Ora, essa é a expressão mais valiosa no pensar sartriano, afirma Urbano Zilles: “É essa a palavra mágica em torno da qual se alinha todo o pensamento de Sartre e que goza de um privilégio único” (Zilles, 2016. p. 63), privilégio único porque, para Sartre, a liberdade não é apenas uma condição entre outras da existência, mas o fundamento radical do ser humano, por isso, Sartre é o filósofo da liberdade (Zilles, 2016, p. 63).

Essa compreensão da liberdade está diretamente ligada à sua concepção de subjetividade. “Daí a definição do homem: ‘Um projeto que se vive subjetivamente [...] Nada existe com anterioridade a este projeto, e o homem, antes de tudo, será o que projetou ser’” (Sartre apud Zilles, 2016. p. 63). A subjetividade acompanha o homem, ela é parte desse indivíduo, é ele próprio quem projeta sua existência no mundo, é ele quem faz suas escolhas e tem que lidar com elas.

Ao mesmo tempo, essa filosofia da liberdade não se restringe apenas à especulação. Sartre foi também escritor e dramaturgo, e fez da literatura um meio privilegiado de expressar suas concepções ao mundo. Em *O Muro* (2015), Sartre nos conduz à noção de angústia, quando os presos recebem a sentença e encaram a morte, se deparam com a profunda tristeza, mostrando que, diante da finitude, toda certeza se dissolve: “algumas horas ou alguns anos de espera dão na mesma, quando se perdeu a ilusão de ser eterno” (Sartre, 2015. p. 19). O absurdo da morte e da contingência é o que revela ao homem sua liberdade radical, impondo-lhe a responsabilidade plena por si mesmo. Quando o Pablo Ibbieta⁵ diz: “Tinha toda a vida diante de mim, fechada como um saco, e entretanto tudo quanto estava lá dentro continuava inacabado. Tentei, num momento, julgá-la. Quisera dizer: foi uma bela vida” (Sartre, 2015. p. 18). Confirma a responsabilidade de suas escolhas apenas no desejo de ter tido uma bela vida.

Já em *A Náusea* (2015), a experiência de Roquentin acaba por traduzir em termos filosófico-literários a contingência da realidade.

Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. Quando ocorre que nos apercebamos disso, sentimos o estômago embrulhado, e tudo se põe a flutuar. (Sartre, 2015. p. 158).

Esse “embrulhar do estômago” é, a náusea⁶. Para Sartre, literatura e filosofia caminham na mesma direção, ambas são modos de revelar que o homem está condenado a criar-se continuamente em um mundo onde não existem garantias. Sartre em *Que é a Literatura?* (2015), observa que, nesse sentido, o escritor engajado dirige-se a homens livres, pois “Escrever é, pois, ao mesmo tempo desvendar o mundo e propô-lo como uma tarefa à generosidade do leitor”. (Sartre, 2015. p. 60).

Longe de ser uma filosofia do desespero, o existencialismo é humanismo⁷, porque devolve ao homem a dignidade de ser autor de sua própria vida, ou, como Urbano Zilles resume: “Quando jovem, ele rejeitou os valores ‘burgueses’ de sua criação e buscou um modo de vida, livremente escolhido, que não estivesse determinado pela autoridade, pela

⁵ Republicano espanhol, personagem central do conto sartriano.

⁶ A náusea para Sartre não é apenas um mal-estar físico, é a experiência existencial radical, ela é o choque diante do “simples” existir. Essa percepção acaba por desmontar certezas habituais, com isso, desfaz explicações lógicas ou religiosas que tentam dar explicação ou sentido à vida.

⁷ Exatamente como é denominada a obra lançada originalmente em 1946.

religião ou pela tradição.” (Zilles, 2016. p. 61). Suas vivências o foram tornando esse homem de natureza radicalmente livre, no sentido posteriormente dado por ele próprio.

Assim, a filosofia de Sartre é, ao mesmo tempo, uma reflexão radical sobre a liberdade e engajamento prático diante da história. Sartre fez apologia da liberdade absoluta, pensando o indivíduo sem nenhum recurso a Deus e deixando o ser humano totalmente responsável por suas escolhas. Assim, esse núcleo abre caminho para uma das questões mais importantes que abordaremos no próximo item: a divisão que Sartre faz entre dois tipos de existencialismo, o cristão e o ateu, e ainda, a defesa sartriana na versão ateísta como a mais coerente para a sua concepção de liberdade radical.

2.3 A divisão sartriana entre os tipos de existencialismo

Ainda em *O Existencialismo é um Humanismo* (1984), Jean-Paul Sartre estabelece uma distinção de caráter complicado — como ele próprio coloca — e fundamental entre duas correntes do pensamento existencialista, a saber, o existencialismo cristão e o existencialismo ateu. Para Sartre, essa divisão não é apenas uma classificação histórica ou conceitual, mas reflete em seus ideais, duas maneiras radicalmente distintas de compreensão da condição humana, de sua liberdade e sua relação com o mundo. Como em sua obra é ressaltado:

O que torna as coisas complicadas é a existência de dois tipos de existencialista: por um lado, os cristãos — entre os quais colocarei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica — e, por outro, os ateus — entre os quais há de situar Heidegger, assim como os existencialistas franceses e eu mesmo. (Sartre, 1984. p. 7).

O existencialismo cristão é representado por pensadores como Karl Jaspers, cuja reflexão concebe a existência não como objeto ou somente um conceito, mas ele expande essa ideia, colocando assim a existência como possibilidade aberta, sempre em tensão diante do abismo da transcendência. Para Jaspers, o esclarecimento⁸ da existência exige o confronto com as *situações-limite* — morte, sofrimento, culpa — nas quais o homem se depara com a finitude e, ao mesmo tempo, é forçado para além de si. Assim, embora ele rejeite tanto a metafísica idealista quanto a objetivação religiosa tradicional, Jaspers mantém que a existência só encontra um sentido frente a um absoluto, ao qual o homem

⁸ Aqui, o conceito de esclarecimento de Jaspers se difere do conceito de Kant apresentado em *Resposta à Pergunta: Que é «Esclarecimento»? («Aufklärung»)* (1985), trata-se de uma reflexão pela qual o homem se compreende como existência, ou seja, tem uma certa ressonância no vocabulário kantiano, porém, não significa a autonomia da razão, mas consciência da própria existência como possibilidade.

se abre em liberdade. Esse também é o caso do francês Gabriel Marcel (1889 - 11973), que critica a objetivação e o intelectualismo, defendendo que a existência só se compreende na participação e no mistério. Para ele, a fé não é uma hipótese, ela é “o ato pelo qual o espírito preenche o vazio entre o eu pensante e o eu empírico ao afirmar a ligação transcendente deles” (Marcel apud Collete, 2011. p. 13). Assim, categorias como fé, esperança e amor tornam-se centrais em sua filosofia, apontando para a transcendência. Em vista disso que Sartre o classifica como existencialista cristão.

Já no existencialismo ateu, do qual Sartre é o principal representante, desaparece qualquer referência ou recurso a Deus ou a uma essência prévia que defina a natureza humana. É nesse sentido que Sartre afirma que o homem não possui uma natureza dada de antemão; ele primeiro existe, é lançado no mundo, e só depois se define através de suas escolhas e de seus atos. Como afirma o filósofo francês, “o homem encontra a si mesmo, surge no mundo, e só posteriormente se define.” (Sartre, 1984. p. 6).

Essa concepção rompe definitivamente com qualquer ideia de essência metafísica ou de valores transcendentos que pudessem orientar o destino humano. Nesse sentido, a vida humana não se determina através de um “criador”, nem por leis morais. O homem está entregue a si mesmo, e assim, está condenado a assumir a total responsabilidade por sua existência. Em *O Ser e o Nada* (2011), Sartre radicaliza essa posição ao afirmar: “estamos condenados à liberdade, como dissemos atrás, arremessados na liberdade, ou, como diz Heidegger, ‘em derrelição’”⁹ (Sartre, 2011, p. 597). Embora Sartre recorra a Heidegger, isso não implica em classificá-lo como existencialista. É dessa maneira que Sartre defende o existencialismo ateu como a forma mais coerente de existencialismo. Ao eliminar a dependência de um “criador”, no caso Deus, como fundamento da existência, resta apenas o homem e sua responsabilidade intransferível em sua existência.

A análise de Franklin Leopoldo e Silva ajuda a compreender a radicalidade dessa posição. Para ele, a crítica sartriana se exerce sempre a partir de uma “subjetividade situada”, marcada pela contingência e pela historicidade. Portanto, não existe uma estrutura metafísica que sozinha, dê garantia de conhecimento verdadeiro, esse conhecimento só se torna objetivo na medida em que o colocamos em prática. Afirma Silva:

⁹ “A expressão estar-lançado deve indicar a *facticidade de ser entregue à responsabilidade*” (Heidegger, 2005. p. 189).

Já no que se refere a Sartre, a crítica se exerce a partir de uma subjetividade situada que deverá esclarecer, por sua vez, as situações de representação nos diversos modos de pensar. Ora, a noção de situação implica a ideia de contingência como o vetor que orientará o trabalho crítico” (Silva, 2015. p. 3).

Isso significa que a liberdade, longe de ser uma abstração, é vivida em situação, em meio a condicionamentos históricos, sociais e materiais, isto é, o indivíduo não é livre de tudo, ele sempre escolhe em meio a possibilidades que a situação oferece. Assim, a defesa sartriana do existencialismo ateu é vista como inseparável do reconhecimento de que o sujeito se constitui no drama da história.

É nesta direção que se pode dizer que a contingência é o solo em que se assenta a compreensão da condição humana, entendida como a íntima relação entre temporalidade e liberdade ou a experiência dramática da contradição entre indivíduo e história. É no contexto deste ‘drama’, ao qual se refere Sartre na entrevista citada, que devemos entender o significado e o alcance da história como *totalização* sem totalidade e do sujeito como totalidade *destotalizada*. (Silva, 2015. p. 6).

Outro ponto que reforça a defesa sartriana aqui descrita, é o papel da criação literária e do engajamento. Como o próprio Sartre, observa: “o escritor, homem livre que se dirige a homens livres, tem apenas um único tema: a liberdade.” (Sartre, 2015. p. 63). Desta maneira, essa observação mostra que, no existencialismo ateu, a literatura, a arte e a filosofia juntas, tornam-se formas de afirmar a liberdade humana em meio à ausência de fundamentos transcendentais.

No plano ontológico, em *O Ser e o Nada* (2011) Sartre mostra que a liberdade está vinculada ao nada. Para isso, é importante a explanação de dois conceitos fundamentais para nossa discussão: *em-si* e o *para-si*. A estrutura do Ser é apresentada na tensão entre dois polos. O primeiro, Designa tudo que simplesmente é, tudo que está aí, enquanto o segundo é não somente a consciência, mas sobretudo o eu. A consciência, enquanto *para-si*, é um ser que só existe por se separar continuamente do *em-si*, instaurando a negatividade como condição de sua abertura ao mundo. Sartre afirma, “a consciência é anterior ao nada e ‘se extrai’ do ser”” (Sartre, 2011, p. 27). Essa vinculação entre liberdade e nada explica por que a filosofia sartriana não pode ser apenas compreendida como uma defesa psicológica da autonomia, mas sim, como uma ontologia radical.

Portanto, a defesa sartriana do existencialismo ateu não deve ser vista simplesmente como rejeição ao cristianismo, isto é, da experiência religiosa, mas como a afirmação radical da liberdade humana em sua facticidade. Se para a primeira perspectiva

— o existencialismo cristão — a transcendência dá o horizonte último à existência, no existencialismo ateu defendido por Sartre, é o próprio homem o ser quem deve construir a si mesmo, sem qualquer essência anterior que possa pré-defina. Essa posição torna o indivíduo totalmente responsável por seu ser, mas também o devolve toda a dignidade de criar-se continuamente no mundo.

2.4 O problema da liberdade e a questão da responsabilidade

Sem dúvidas, a liberdade é o bem mais precioso do indivíduo, ela é aquilo que o faz distinguir de todas as outras formas de existência e lhe permite ser autor de sua própria história. Diante disso, é na possibilidade de escolher que a vida ganha sentido, pois cada decisão carrega consigo a marca única do sujeito. Quando a liberdade lhe é tirada, o homem perde não apenas um direito, mas a própria essência do que significa existir, o indivíduo reduz-se a mero objeto, aprisionado em determinismos que lhe negam o horizonte: “E agora nós nos assemelhávamos como gêmeos, simplesmente porque iríamos estrebuchar juntos” (Sartre, 2015. p. 16).

Entretanto, o dom da liberdade também pesa, pois não existe liberdade sem o dever de responder por ela, pois, nos encontramos sozinhos, sem desculpa alguma (Sartre, 1984. p. 25). Cada escolha é inseparável de sua responsabilidade¹⁰, e é justamente nesse vínculo — entre a grandeza de ser livre e a exigência de ser responsável — que se encontra a dignidade e, ao mesmo tempo, a angústia da condição humana.

Sartre em sua afirmação da condenação humana sob a liberdade, reforça que esta liberdade é uma característica fundamental da condição humana, significando que estamos sempre em posição de escolher. Tal concepção retoma, de forma secularizada, o problema já formulado por Kierkegaard, para quem a existência se define pela escolha, ainda que, para o dinamarquês, ela esteja atravessada pela angústia e pela relação com o absoluto. Como já abordado, com a liberdade vem a responsabilidade. O que nosso autor enfatiza, é que o indivíduo se torna totalmente responsável por suas escolhas e ações, pois

¹⁰ Como ilustração desse ponto, podemos incluir o seguinte exemplo, exemplo este que poderia ser utilizado em sala de aula para estudantes do ensino médio para preparar a reflexão a respeito dos conceitos sartrianos. No episódio 8 da primeira temporada da série *Rick and Morty*, Beth e Jerry assistem, através de óculos que mostram realidades alternativas, a versões de suas vidas em que não se casaram. Enquanto Jerry aparece como um ator de sucesso, Beth se vê como uma cirurgiã realizada. Logo em seguida, começa uma discussão entre eles, para explicitar um ponto central: poderiam ter seguido outros caminhos, mas as escolhas feitas implicaram responsabilidades e consequências inevitáveis. O óculos dramatiza a condição existencial de que a liberdade não se dissocia da responsabilidade pelos rumos assumidos.

não existem determinismos que possam justificar nossas decisões, “Condenado, porque não se criou a si mesmo, e como, no entanto, é livre, uma vez que foi lançado no mundo, é responsável por tudo o que faz” (Sartre, 1984, p. 25). Para Sartre, ser livre implica ser responsável por suas escolhas, o que leva à angústia diante da ausência de um guia moral externo. Para Sartre, essa liberdade é uma das características centrais do ser humano.

Essa compreensão aparece desenvolvida em *O Ser e o Nada* (2011), quando Sartre afirma que a liberdade é a própria estrutura do *para-si*. O homem não pode escapar dela, pois até o movimento de tentar negá-la já constitui uma escolha. A consequência é que o sujeito se vê diante da necessidade de se assumir como responsável, não apenas por si mesmo, mas sim, por toda a humanidade – o homem nesse sentido, fica como Atlas¹¹. Como o filósofo observa em *O existencialismo é um humanismo* (1984), “Assim, quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que o homem é apenas responsável pela sua estrita individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens” (Sartre, 1984. p. 22).

Delmar Cardoso em *A Liberdade em L'être et le Néant* (2005) interpreta esse ponto sublinhando que a condenação ontológica do homem “o faz carregar ‘nos ombros o peso do mundo inteiro’” (Cardoso, 2005. p. 214). Simone de Beauvoir¹² (1908 - 1986) amplia o debate ao afirmar que a responsabilidade não se limita à interioridade do sujeito, mas ela se projeta eticamente na relação com o outro.:

Todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto. (De Beauvoir, 1970. p. 22).

Essa relação entre liberdade e responsabilidade não se limita apenas ao campo particular, mas também ao campo político. Em *Crítica da Razão Dialética* (2002), Sartre observa que:

Pelo contrário, o existencialismo acredita que pode integrar esse método porque ele descobre o ponto de inserção do homem em sua classe, isto é, a família singular como mediação entre a classe universal e o indivíduo: com efeito, a família é constituída no e pelo movimento geral da História e, por outro lado, é vivida como um absoluto na profundidade e opacidade da infância. (Sartre, 2002. p. 58).

¹¹ Aquele que recebeu como castigo, segurar o mundo em seus ombros.

¹² Escritora e filósofa francesa. Influenciada por Sartre, foi uma figura central no existencialismo feminino.

A responsabilidade, portanto, não é apenas individual, mas também coletiva, engajando o homem na transformação do mundo. O francês Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961), em sua *Fenomenologia da Percepção* (1999) reforça essa crítica ao lembrar que:

Se a liberdade deve ter *campo*, se ela deve poder pronunciar-se como liberdade, é preciso que algo a se pare de seus fins, é preciso portanto que ela tenha *um campo*, quer dizer, que para ela existam possíveis privilegiados ou realidades que tendem a perseverar no ser. (Merleau-Ponty, 1999. p. 587).

Destarte, não se pode pensar a liberdade sem o corpo, a situação e a historicidade que a tornam possível. Na mesma obra, mais adiante, ainda cita Sartre, “o sonho exclui a liberdade porque, no imaginário, mal visamos uma significação e já acreditamos possuir sua realização intuitiva e, enfim, porque ali não há obstáculos e nada *afazer*^.” (Merleau-Ponty, 1999. p. 587).

Dessa maneira, este ato radical que é a liberdade nos conduz – inevitavelmente – à responsabilidade, individual, universal e histórica. O homem não apenas “se escolhe”, mas se projeta, e faz isso em cada ato. Essa tensão abre caminho para o próximo capítulo, no qual será necessário aprofundar como a noção sartriana da liberdade ontológica do *para-si* se articula com as condições concretas da facticidade.

3 SARTRE E A RESPONSABILIDADE EXISTENCIAL

Para Sartre, a liberdade não é uma característica secundária, ela é um fato central e pode ser considerada inseparável do ser humano, sendo ela ontológica. Como o filósofo francês afirma, “minha própria liberdade é um caráter dado a meu ser” (Sartre, 2007. p. 452). Dito de outra maneira, o que caracteriza ser humano – nesse sentido, ser um indivíduo – é, antes de tudo, sua liberdade. Quando um indivíduo é excluído do convívio em sociedade – no caso, preso – é caracterizado como desumanizado, pois a condição de liberdade que antes fora atribuída a ele, agora já não existe mais. Com isso, toda existência humana é marcada pela liberdade, sem depender de condições externas. Distintamente de concepções que, de alguma forma, presumem uma natureza humana fixa, o existencialismo tem seu primeiro princípio afirmando que: “o homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo” (Sartre, 1984. p. 22). Essa afirmação dá indícios do poder de escolha dado ao sujeito.

Paulo Perdigão, em seu livro *Existência e Liberdade: uma introdução a filosofia de Sartre* (1995), ressalta que a ontologia sartriana define o homem como um projeto, sempre sendo lançado para além de si. De semelhante modo, Sartre rejeita a ideia de um certo quietismo de angústia. Assim, a radicalidade da liberdade não é apenas o “simples” ato de escolha entre diversas opções, mas sim, um movimento em que o ser humano é condenado à decisão, ou seja, o indivíduo é “condenado” a se inventar.

a sua doutrina não conduz a um ‘quietismo de angústia’, mas, pelo contrário, define o homem pela ação prática: o homem deve criar a sua própria essência, e para isso deve lançar-se no mundo, sofrendo e lutando, assim definindo-se pouco a pouco. (Perdigão, 1995. p. 22).

A radicalidade da liberdade implica também em assumir responsabilidades que também sejam radicadas nela. Sartre destaca que não há desculpas possíveis para a negação da responsabilidade. Afirma o autor: “Sou responsável por tudo, de fato, exceto por minha responsabilidade mesmo, pois não sou o fundamento de meu ser” (Sartre, 2007. p. 680). Essa responsabilidade não contém apenas caráter individual, ela também se estende ao universal, pois, dentro do contexto existencialista, escolher para si é, de igual modo, escolher um modelo de humanidade, dessa forma, transformando a ação individual em algo possuinte de uma dimensão coletiva.

Se, por outro lado, a existência precede a essência, e se nós quisermos existir ao mesmo tempo que moldamos nossa imagem, essa imagem é válida para todos e para toda a nossa época. Portanto, a nossa responsabilidade é muito

maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira. (Sartre, 1984. p. 7).

Para Sartre, liberdade e responsabilidade coexistem – a primeira não existe sem a segunda e vice versa. O que implicaria em uma ética existencial, sendo criada do fato de que não existe liberdade sem as consequências geradas pela mesma. Franklin Leopoldo e Silva destaca que, nas últimas páginas de *O Ser e o Nada*, Sartre estabelece “a questão da passagem da ontologia fenomenológica à ética nos termos de uma passagem da descrição à prescrição” (Silva, 2010. p. 20). O que significa que a liberdade, ao mesmo tempo que necessita de fundamentos – pois ela não é uma desordem – exige também a invenção de valores. É, portanto, nessa tensão que o ato da responsabilidade se situa, como não existem valores externos e absolutos gerados por Deus, é do ser humano o poder de criar esses valores. Como resume Perdigão, “No caso da angústia ética, constatada nossa liberdade, advém a certeza de que os valores morais têm como único fundamento possível a nossa decisão de criá-los” (Perdigão, 1995. p. 113). E linhas adiante, o autor completa que: “Os valores dependem de mim e são aquilo que eu houver decidido que sejam” (Perdigão, 1995. p. 113). Assim, a responsabilidade existencial não é somente consequência dessa tal liberdade, mas sim sua concretização ética – o viver autenticamente significa nos reconhecer como autores de nós mesmos.

3.1 A má-fé

Quando lemos o conceito, nos vem em mente a famosa frase dita pelo senso-comum “agir de má fé”, porém, se colocarmos em termos sartrianos, o conceito de *má-fé* é definido como o ato de nadificar¹³: “Este poder nadifica a angústia enquanto dela fujo e nadifica a si enquanto *sou angústia para dela fugir*. É o que se chama de *má-fé*” (Sartre, 2007. p. 89).

Podemos afirmar que, a má-fé, para Sartre, consiste em um ato de autoengano, pois é por ele que a consciência procura se ocultar da própria liberdade. O autor ainda a difere da mentira, pois esta buscaria enganar o outro, já na má-fé, o indivíduo engana a si mesmo, tentando não se convencer de sua liberdade. Portanto, Sartre afirma: “A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que - e isso muda tudo - na má-fé

¹³ Nadificar não significa somente negar algo, mas introduzir o nada no próprio ser, isto é, criar uma distância entre aquilo que sou e aquilo que faço.

eu mesmo escondendo a verdade de mim mesmo” (Sartre, 2007. p. 94). A má-fé funciona como uma venda em que nós mesmos colocamos sobre nossos próprios olhos.

Os exemplos oferecidos por Sartre não são triviais, eles servem também como modelos. Nesse caso, podemos pensar em um modelo da seguinte forma: em um encontro, uma jovem finge não perceber a intenção escondida no gesto de seu parceiro, assim, se recusando a assumir o peso da sua escolha. Com esse modelo, podemos observar que a má-fé consiste em reduzir a liberdade à facticidade, seja se identificando com um papel social, seja suspendendo a decisão. O brasileiro Gerd Bornheim explica que, “Sartre chama de má fé a tendência, inerente à condição humana, de fazer com que a consciência esqueça o nada que é seu fundamento, para identificar-se de alguma forma com o ser” (Bornheim, 1989. p. 2).

Porém, essa recusa de assumir a liberdade também se caracteriza como recusa da responsabilidade. Mas afinal, de que forma funcionaria a má-fé? Para responder isso, Sartre observa que “Todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má fé” (Sartre, 1984. p. 19). Temos então o seu funcionamento. A má-fé, funciona como defesa contra a angústia existencial, a angústia que sentimos frente o fato da liberdade, porém ela também compromete a autenticidade, pois o ato de negar a liberdade é também a negação da própria condição humana – negar a liberdade é negar o que significa ser humano. Franklin Leopoldo e Silva reforça esse ponto mostrando que a ontologia sartriana não conduz a uma dimensão ética, pois “a liberdade não tem fundamento, a subjetividade tampouco. Não há, portanto, como fundamentar uma ética, pois a existência é movimento de (auto)constituição” (Silva, 2010. p. 21).

Portanto, a má-fé não é apenas uma falha ocasional, mas sim, um risco permanente à condição humana – uma recusa da liberdade que, quando busca o colo de determinismos, trai a responsabilidade, causando o falseamento de sua existência. Contra ela, Sartre propõe a autenticidade, que consiste em assumir a angústia da liberdade como inseparável da responsabilidade, algo que podemos classificar como uma “felicidade trágica”. Felicidade, pois carrega consigo a plenitude de escolhas conscientes, porém trágica, pois não é isenta de tensão e dor.

Sou responsável por tudo, de fato, exceto por minha responsabilidade mesmo, pois não sou o fundamento de meu ser. Portanto, tudo se passa como se eu estivesse coagido

a ser responsável. Sou *abandonado* no mundo, não no sentido de que permanecesse desamparado e passivo em um universo hostil [...], mas, ao contrário, no sentido de que me deparo subitamente sozinho e sem ajuda (Sartre, 2007. p. 680).

3.2 O olhar

Outro conceito cuja abordagem é fundamental para a compreensão da filosofia sartriana é o conceito de olhar, de forma mais precisa, o olhar do outro. Se na má-fé vimos que o sujeito busca o autoengano como fuga do sentimento de angústia, no olhar, ele se descobre inevitavelmente exposto frente ao outro como uma consciência distinta da sua, literalmente um “corpo estranho” ao seu. Consequentemente, o outro não é apenas consciência externa a mim, mas sim, uma presença que nos devolve esse olhar. O outro então, me percebe e me devolve um julgamento, revelando, assim, a nossa condição no mundo de objetos e sujeitos livres – para escolher e ser julgado. Porém, esse confronto – essa relação – não se torna algo opcional, ele faz parte da existência e, portanto, deixa ainda mais evidente o drama que é a responsabilidade.

Sartre ainda acrescenta a descrição do olhar como a experiência pela qual nos descobrimos objetos diante de outra consciência: “A vergonha ou o orgulho me revelam o olhar do Outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem viver, não conhecer, a situação do ser-visto” (Sartre, 2007, p. 336). A vergonha é mais um exemplo paradigmático de sua filosofia existencialista, pois, ao perceber que sou observado, me entendo em minha liberdade subjetiva, e também como um objeto diante da percepção de outro.

Dessa forma, imagine que alguém está te espiando escondido, no momento em que é visto, você não só julga sua ação, mas também sente reduzido à condição de objeto – já que objetos são observados por outrem também. Franklin Leopoldo e Silva reforça esse ponto ao afirmar que: “o sujeito se constitui na medida em que é constituído pelos fatos e pelos outros” (Silva, 2015. p. 14). Nesse ponto, podemos observar que não existe subjetividade sem objetificação. Em exemplo mais contemporâneo, o cinema nos traz o exemplo do filme *O Show de Truman: o show da vida* (1998), no qual a vida do protagonista – Truman – é inteiramente determinada pelo olhar constante das câmeras e do público. No filme, Truman não é apenas um sujeito que decide por si, mas também é reduzido a objeto para o espetáculo do público.

Porém, essa objetificação nos deixa em frente a uma questão: Não significaria que a mesma elimina nossa liberdade? A resposta de Sartre seria “não”. Significa que o enraizamento da liberdade é no campo da alteridade. Ser livre é também responder ao modo como somos vistos e interpretados. Diz Sartre, “a cada instante o Outro *me olha*” (Sartre, 2007. p. 332). Essa presença instaura consigo a responsabilidade ética, em outras palavras, as nossas ações e escolhas não se limitam apenas ao meu eu – ao campo do individualismo –, pois elas estão sempre expostas ao julgamento.

Em *O Segundo Sexo* (1970), Simone de Beauvoir desenvolve essa dimensão, mostrando como o olhar masculino reduziu a mulher à condição de Outro: “A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (Beauvoir, 1970, p. 10).

3.3 A náusea sartriana e a distinção em relação à angústia kierkegaardiana

Ao longo da tradição da filosofia moderna, a liberdade foi dada como tema de diferentes formas, geralmente associadas ao sentimento de vertigem diante da abertura de possibilidades, o que nos faz cair na angústia, “O homem no mundo vive de possibilidade, já que a possibilidade é a dimensão do futuro e o homem vive continuamente debruçado sobre o futuro”. (Abbagnano, 2007. p. 60).

Em solo dinamarquês, Søren Kierkegaard, elabora em seu sistema filosófico a categoria de “angústia” como tensão entre liberdade e pecado, assim, vinculando-a a fé cristã. Na França, Jean-Paul Sartre retoma esse tema em termos mais seculares. Em seu romance *A Náusea*, a angústia se apresenta como sensação do absurdo da vida – quando nos damos conta de que tudo existe, existe sem ter um propósito prévio. Se de um lado Kierkegaard vê a angústia como medo de falhar diante de Deus, Sartre, mostra que a náusea revela a ausência de fundamentos transcendentais, o que coloca o homem diante da responsabilidade pelos seus atos. Primeiro, para compreendermos essa diferença, é necessário a análise da definição kierkegaardiana de angústia, depois coloca-la frente à náusea sartriana, mostrando, assim, como essa percepção se liga à noção de responsabilidade existencial.

A angústia em Kierkegaard está atrelada ao temor da falha perante o divino, então, se tornando ligada à dimensão religiosa. Para ele, a angústia não é simplesmente o

sentimento do absurdo, mas uma tensão que surge frente a possibilidade da liberdade e na relação do indivíduo com Deus. Em *O Conceito de Angústia* (2017), Kierkegaard indica que a angústia não é apenas um sentimento comum – como a tristeza ou o medo – mas sim, algo vinculado ao espírito humano, algo que pertence a existência do homem. “A angústia é uma qualificação do espírito que sonha, e pertence como tal à Psicologia” (Kierkegaard, 2017. p. 49). Sendo a pressuposição psicológica do pecado, ela revela a situação existencial em que o homem se vê responsável por si mesmo diante do eterno: “Não nega a presença do pecado; ao contrário, ela o pressupõe e o explica ao pressupor o pecado hereditário” (Kierkegaard, 2017. p. 19). Nesse sentido, Kierkegaard descreve a angústia como a experiência em que a liberdade se confronta com a própria possibilidade.

Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se. Nesta vertigem, a liberdade desfalece. (Kierkegaard, 2017. p. 76).

A noção de “náusea” que Sartre desenvolveu em sua obra não deve ser entendida como mal-estar físico – Sartre vai além, a “náusea” é compreendida como a experiência existencial que aparece quando a pessoa fica frente à contingência, ou seja, ao acaso, ao que não se pode controlar. No romance homônimo do filósofo francês, Antoine Roquentin percebe que os objetos que antes pareciam transparentes e funcionais – como o próprio caracteriza cobertos por “verniz” –, começam a adquirir uma presença opaca e absurda, o que se revela como aquilo que é sem razão de ser.

Estava então, ainda agora, no jardim público. A raiz do castanheiro se enfiava na terra bem por baixo de meu banco. Já não me lembrava de que era uma raiz. As palavras se haviam dissipado e com elas o significado das coisas, seus modos de emprego, os frágeis pontos de referência que os homens traçaram em sua superfície. Estava sentado, um pouco curvado, a cabeça baixa, sozinho diante dessa massa negra e nodosa, inteiramente bruta e assustadora. E depois tive essa iluminação. Fiquei sem respiração. Nunca, antes desses últimos dias, tinha pressentido o que queria dizer “existir” (Sartre, 2015. p. 153).

Para um melhor entendimento, voltemos algumas linhas antes da citação descrita. “A Náusea não me abandonou e não creio que me abandone tão cedo; mas já não estou submetido a ela, já não se trata de uma doença, nem de um acesso passageiro: a Náusea sou eu” (Sartre, 2015. p. 153). Ao fazer tal afirmação, Roquentin reconhece que a experiência de náusea já não é o que ele sente – como algo atrelado ao seu físico – agora,

se transforma no que ele é. A náusea nesse momento, que antes possuía um caráter subjetivo, nesse momento se transforma e se revela como sua condição ontológica.

Na cena do jardim público, Sartre mostra através de Roquentin, que o mundo é coberto de um lençol de “sentidos” que lhes são atribuídos através da linguagem, porém, mais adiante “as palavras se haviam dissipado e com elas os significados das coisas, seus modos de emprego, os frágeis pontos de referência que os homens traçaram em sua superfície” (Sartre, 2015. p. 153), mostrando que então, ele conseguiu ver a raiz do castanheiro fora da linguagem, viu sua presença bruta ali. A raiz então, após sua percepção “estava sovada de existência” (Sartre, 2015. p. 153).

Porém, nos deparamos com a seguinte análise: ao mesmo tempo em que a percepção da existência é uma revelação, ela carrega consigo o horror. O horror se revela no momento em que Roquentin percebe a contingência, pois é isso que o provoca a náusea, o contato direto que ele tem com o ser, sem o verniz que antes era produzido pelo ser humano.

3.4 O Em-si e o Para-si

Sartre em *O Ser e o Nada* explica que os objetos são o que são, sem uma consciência propriamente dita, eles “existem” de maneira objetiva e fechada. Sartre afirma: “O ser-Em-si não possui um dentro que se oponha a um fora e seja análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si. O Em-si não tem segredo: é *maciço*”. (Sartre, 2011. p. 39). Quando o autor refere-se a palavra *maciço*, podemos pensar no sentido literal da palavra, pois, se pegarmos um martelo, ele existe apenas para cumprir sua função de martelar, o mesmo vale para uma mesa de madeira ou uma cadeira, esses objetos não possuem um poder de escolha, uma liberdade, então, são o que são. Para melhor exemplificar tal conceito, tomamos o caso do personagem Wall-e do filme homônimo, que narra a história de um robô em um cenário no qual o planeta Terra se tornou um depósito de lixo e os seres humanos habitam uma colônia no espaço. Wall-e foi criado apenas para uma função – recolher o lixo – que repete todos os dias sem nenhuma curiosidade do porquê faz o que faz. Ele age como o programado, como um “maciço”, um em-si. Só quando lhe ocorre “a náusea” – pode-se dizer assim – é que o personagem começa a perceber e desejar algo distinto, tornando-se, assim, um ser de consciência.

Sendo o *em-si* completo e imutável, o *para-si* é o oposto, é a falta, mas também a abertura para a possibilidade da mudança. A transformação é algo que acompanha a vida humana. Nós, indivíduos, somos acompanhados por ela em todas as fases da vida, do nascer à morte, até quando falecemos nossos restos passam por transformações. Como já vimos, o homem não é algo pronto, mas sim, alguém que se constrói ao longo da vida, se transforma. Sartre afirma “O para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo” (Sartre, 2011. p. 127). O para-si é a consciência, é o modo de ser do indivíduo, sendo assim, nunca é uma coisa fixa, está sempre em tentativa de mudança, por não coincidir consigo mesmo é que ele se torna livre. Franklin Leopoldo e Silva complementa: “porque ‘revelou-nos a origem e a natureza do *valor*; vimos que o valor é a *falta* em relação à qual o Para-si determina a si mesmo em seu ser como *falta*” (Sartre apud Silva, 2010. p. 21).

O autor ainda complementa o raciocínio: “A realidade humana se define pela sua falta constitutiva; escolher e agir é mover-se *em* direção à falta, *na* falta, isto é, no vazio de onde brota a ação e a partir do qual se constitui o valor” (Silva, 2010. p. 21). A falta aqui descrita, não se caracteriza como algo ruim, mas sim o que dá a permissão de uma liberdade. Ora, se o homem fosse como um martelo ou uma cadeira – isto é, se o homem fosse completo – o próprio não possuiria poder de escolha, nesse caso, sendo sua liberdade inata. É então nessa posição de incompletude que o indivíduo como ser “livre” pode se fazer. Destarte, o para-si sartriano é o ser da liberdade, que na falta, se projeta e, assim, pode se transformar.

Essa distinção que fora abordada traz consigo as bases da filosofia existencialista, pois se os objetos – *em-si* – possuem uma essência antes de sua existência, o homem – *para-si* – primeiro existe, para depois adquirir uma essência, daí a ilustre afirmação sobre a existência preceder a essência. Franklin Leopoldo e Silva retoma essa ideia ao dizer que “a existência é movimento de (auto)constituição” (Silva, 2010. p. 21). Diante disso, a liberdade é caracterizada pelo modo de ser do para-si. Quando a náusea de Roquentin encontra o seu estopim e o faz descobrir que o mundo ao seu redor perdeu o sentido, ao mesmo tempo, ele percebe que somente ele pode dar um sentido à própria vida.

3.5 Má-consciência

Agora imaginemos mais uma situação. Imagine que você precisa terminar um certo trabalho, mas ao invés de começar a agir, passa o dia colocando a culpa no ambiente

que não ajuda ou até mesmo culpando sua falta de inspiração. Destarte, você tem consciência de que poderia ter parado com esse sentimento de culpa e ter agido de outra forma, porém, ao invés disso, prefere mascarar a verdade. Então, essa consciência que temos de nossa liberdade, porém, ainda procurando desculpas, é o que seria a “má-consciência” para Sartre. Logo, nós, como sujeitos, sentimos sobre as costas o peso do poder de escolha, porém, na tentativa parcial escapar desse peso, nos deparamos com a má-consciência.

Em *O Existencialismo é um Humanismo* Sartre aponta que “o homem é responsável pelo que é” (Sartre, 1984. p. 6), deixando claro que não há possibilidade dessa responsabilidade ser transferida para outro ou alguma outra instância. Porém, mesmo assim, a má-consciência tenta escapar da verdade, o indivíduo entende que ele é um ser que se projeta, mas tenta fugir disso, como se não fosse seu próprio autor.

Sartre não vê a consciência em uma dimensão que seja separada do ser, e a má-consciência nasce nessa separação, quando o sujeito percebe sua livre escolha, mas prefere ser como um objeto que apenas é, que apenas existe. Enquanto a má-fé se caracteriza no auto-engano, a má-consciência se caracteriza no ato de saber, mas negar é um obstáculo na condição humana, pois é aqui que está o dramático ato de existir sem garantias, o que mais uma vez nos faz deparar com a angústia. “Dizia ele então na missiva: ‘O homem deve criar a sua própria essência; é jogando-se no mundo, lutando, que aos poucos se define... E a angústia, longe de oferecer obstáculo à ação, é a própria condição dela’” (Sartre, 1970. p. 3). Então, a má-consciência é o lado contraditório da angústia, no sentido de ser o desejo de fuga do que nos tornaria humanos.

Todavia, é importante destacar que o conceito que fora trabalhado nesse item não é dado por Jean-Paul Sartre formalmente como um termo técnico em seu sistema filosófico – como por exemplo em Hegel – mas podemos classificar como uma interpretação contemporânea de sua filosofia trabalhada por estudiosos, que procuram por estados de caráter mais sutil de seu existencialismo. Gerd Bornheim e Frankliin Leopoldo e Silva, utilizam esse termo para descrição de momentos de autoengano – nesse ponto, parecido com a má-fé – porém, de maneira parcial, como já afirmado.

4 RESPONSABILIDADE, ÉTICA E DETERMINAÇÃO SOCIAL NO PENSAMENTO DE SARTRE

Vimos que no capítulo anterior a liberdade sartriana é peça fundamental da estrutura humana, sendo essa ligada diretamente à questão da responsabilidade – que claro, decorre dela. Passadas as discussões de conceitos que nos ajudam a entender que o homem, após tomar consciência de si, descobre-se como autor de sua existência, sem que possa atribuí-la a outro essa tarefa de definição, temos pela frente um novo questionamento, a saber: se nós, como sujeitos que criamos a nós mesmos, somos autores de nossa existência, como entender os condicionamentos sociais, históricos e matérias que de alguma forma nos determinam?

A partir disso, Sartre nos relembra que “o primeiro passo do existencialismo é o de pôr todo homem na posse do que ele é de submetê-lo à responsabilidade total de sua existência” (Sartre, 1984. p. 6). Desse modo, a liberdade não age no vazio, ela emerge por meio de circunstâncias históricas e sociais. Carlos Eduardo de Moura cita que: “As obrigações da necessidade, as exigências da Coisa trabalhada, os imperativos do Outro, sua própria impotência, é sua práxis que as descobre e que as interioriza. É sua livre atividade que retoma, por sua conta, em sua liberdade tudo o que o esmaga” (Sartre apud Moura, 2020. p. 80). E logo confirma: “Eis aí a dialética que Sartre procura instaurar: ‘os homens fazem a história sob a base de circunstâncias anteriores [a historialização como dialética da necessidade e da liberdade na práxis humana]’” (Sartre apud Moura, 2020. p. 80).

Destarte, é chegado o ponto em que se deve analisar como Sartre concilia a responsabilidade com as determinações do mundo, visto que a era em que vivemos – das redes sociais e de tecnologias avançadas – roubaram a cena e adquiriram total relevância se pensadas à luz dos desafios da contemporaneidade. Essas novas tecnologias que foram apresentadas ao mundo, trazem consigo novas formas de identidade e alienação, tendo em vista o mundo capitalista em que estamos inseridos. Com essa constante exposição, o existencialismo de Jean-Paul Sartre mantém sua atualidade nos lembrando que a existência não é um espetáculo para se apreciar – como ir ao cinema ou circo –, mas sim uma ação consciente, onde continuamos responsáveis por nossa vida, mesmo dando a impressão de que os tempos atuais nos tomam esse papel.

4.1 A responsabilidade como fundamento da existência

Desde *O Ser e o Nada* (2011), Jean-Paul Sartre funda sua ontologia existencial na divisão entre os conceitos *em-si* (*En-soi*) e *para-si* (*Pour-soi*), que já foram discutidos anteriormente. Essa diferenciação nos revela que o homem não é apenas uma coisa entre outras coisas, ou seja, mais um ser que faz a si mesmo. Os conceitos *em-si* e *para-si*, distinguem-se, um do outro, por serem um imóvel e o outro projeto¹⁴, respectivamente.

Por certo, poderíamos aplicar à consciência a definição que o alemão Martin Heidegger reserva ao *Dasein*¹⁵ e dizer que é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, mas seria preciso completá-la mais ou menos assim: *a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo* (Sartre, 2011. p. 35, grifo do autor).

Essa espécie de vazio constitutivo é o que permite a transcendência do homem e o poder contínuo de escolher-se. Desse modo, a liberdade não é um atributo, mas faz parte do que somos, faz parte da própria estrutura humana, o homem não é uma essência determinada para depois escolher o que fazer, ele é e sempre foi liberdade. É alinhado a esse viés que o filósofo francês afirma a precedência da existência sobre a essência, sendo o indivíduo nascido sem natureza, e se definindo por ações.

Se temos uma certa liberdade de escolha, então, mesmo a mais individual e subjetiva que seja, ainda carrega o ato de projetar um ideal que seja universal, pois Sartre afirma que “Sou, desse modo, responsável por mim mesmo e por todos e crio determinada imagem do homem por mim mesmo escolhido; por outras palavras: escolhendo-me, escolho o homem”¹⁶ (Sartre, 1984. p. 7). Em vista disso, temos que a liberdade e a responsabilidade estão intrinsecamente ligadas. Paulo Perdigão atenta que a liberdade é poder realizar um projeto, assim, poder obter-se o que se quer (Perdigão, 1995. 89). Aqui então, cairíamos sobre a questão do real e imaginário, pois como o próprio afirma: “somente no imaginário realizamos tudo o que concebemos” (Perdigão, 1995. p. 89), o que é explicado pelo autor: “Ser realmente livre não é obter-se necessariamente o que se

¹⁴ O *em-si* por ser o ser das coisas, é como um objeto, imóvel. Já o *para-si*, caracteriza-se sendo negação e projeto de ser, sempre em movimento.

¹⁵ O termo utilizado por Heidegger significa “*realidade humana, ente humano*, a quem somente o ser pode abrir-se. Mas como é ambíguo, correndo o risco de abrir uma brecha para o humanismo, Heidegger prefere utilizar a expressão *ser-ai*” (Japiassú, Marcondes, 1970. p. 87).

¹⁶ É importante destacar que, não há sobreposição entre liberdade e responsabilidade, os dois conceitos coexistem, ou seja, um ato implica o outro.

quer, mas determinar-se a querer por si mesmo: a liberdade humana está na autonomia da escolha” (Perdigão, 1995. p. 89).

Assim, a responsabilidade tem seu nascimento como um fundamento ético da existência humana. Em *O Ser e o Nada* (2011) Sartre já expressava essa premissa: “A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser” (Sartre, 2011.p. 678). Porém, o homem ainda tenta fugir dessa condição¹⁷. Simone de Beauvoir em *Por uma Moral da Ambigüidade* (2005) faz sua interpretação, observando a tarefa da condição humana em assumir nossa fundamental ambigüidade (Beauvoir, 2005. p. 15). Segundo a autora “O existencialismo se definiu primeiramente como uma filosofia da ambigüidade [...] é pela ambigüidade que, em *O Ser e o Nada*, Sartre define fundamentalmente o homem” (Beauvoir, 2005. p. 15).

Essa dimensão ética da liberdade fica ainda mais explícita quando Sartre explica que “se a existência precede a essência, nada poderá jamais ser explicado por referência a uma natureza humana dada e definitiva; ou seja, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade” (Sartre, 1984. p. 9). Logo, até o mais insignificante ato humano, é dotado por uma escolha de valores, não existe um ser divino que nos sirva de fundamento, fazendo assim, com que o ser humano se invente e justifique a sós. Ser conhecedor dessa “solidão” é que nos faz cair na angústia, pois se não temos garantias para os nossos erros, somos nós, nossos próprios legisladores. Paulo Perdigão ressalta: “Sem ter em que se apoiar, nem fora nem dentro de si, o homem fica obrigado a suportar o peso da sua liberdade, solitário e sem ter em que se agarrar, sem nenhuma lei universal que o force a agir e pensar dessa ou daquela maneira” (1995. p. 90). O autor complementa ainda:

Ao atravessar um precipício, além da reação de medo – o medo de escorregar e cair no abismo – experimento a angústia temporal: ainda que eu procure me ver no futuro, já em segurança do outro lado do precipício, e faça o projeto de atravessar o caminho com atenção e cuidado, nada me garante que, no meio do trajeto, eu não mude de ideia e decida me lançar no vazio (É comum esse “receio de si mesmo” que se apodera das pessoas quando se vê- em diante de um abismo, ou com uma arma na mão, etc.) (Perdigão, 1995. p. 113).

¹⁷ Consultar item 2.1 deste documento.

O autor interpreta essa angústia com o que podemos chamar de metáfora do precipício, onde a experiência do homem diante de si, tomado pelo medo, vê em si mesmo – através dessa auto-análise consciente – até a possibilidade de escolha de sua própria aniquilação. Deste modo, essa vertigem expressa em si o contrário da liberdade, não o medo humano em se deparar com a altura do abismo, mas o fato do próprio sujeito decidir o seu destino, seja ele benéfico ou trágico.

Em obras literárias como em *A Náusea* (2015), Jean-Paul Sartre deixa essa tensão ainda mais evidente quando o protagonista da obra, percebe a contingência: “E depois foi isto: de repente, ali estava, claro como o dia: a existência subitamente se revelara. Perdera seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas” (Sartre, 2015. p. 154). É, portanto, quando tudo o que parece natural se torna estranho, que surge “a náusea”¹⁸. Claro, Sartre não deixa sua literatura cair apenas no campo da imaginação¹⁹, ela é a extensão sensível de sua “ontologia dos existentes” (Sartre, 2011. p. 532). Em solos teatrais, na peça *Entre Quatro Paredes*, o filósofo francês formula uma de suas célebres frases em que afirma: “O inferno... O inferno são os outros!”. (Sartre, s/d, p. 55). A frase mostra como a liberdade sempre está a quem nos observa. Porém, o outro não limita minha liberdade, mas me obriga a respondê-la.

Ainda no teatro, – um ano antes – em 1943, estreia *As Moscas* (1965), nela a liberdade possui dimensões trágicas e políticas²⁰. Na peça, Orestes primeiro agradece sua existência pelo clamor no divino: “Mas eu... Eu sou livre, graças a Deus. Ah! Como sou livre! E que esplêndido vazio trago na alma” (Sartre, 1965. p. 23). E ao longo da narrativa descobre-se em meio a dor: “Sou livre, Electra; a liberdade abateu-se sobre mim como um raio” (Sartre, 1965. p. 101). Portanto, expressando essa passagem de uma liberdade ingênua para uma liberdade trágica do personagem, assumindo o peso nas costas de suas escolhas. Como afirma Beauvoir que “a liberdade se confirma a si própria, e isso supõe que ela se realiza com unidade através do fracionamento do tempo”. (Beauvoir, 2005. p. 28).

¹⁸ Consultar item 2.3 deste documento.

¹⁹ A literatura sartriana não serve como um acessório, como se fosse um enfeite de sua teoria. Ela também carrega consigo o conhecimento existencial.

²⁰ A peça narra a história de Orestes, príncipe grego que retorna a sua cidade natal. Teve sua estreia em meio ao governo intitulado “França de Vichy”, um governo colaboracionista da França com a Alemanha nazista durante a Segunda Guerra, sendo proibida. Porém, com o fim da guerra, a peça retornou aos palcos.

4.2 A ética existencialista e suas implicações

A dimensão ética do existencialismo de Sartre surge como um desdobramento, de maneira natural, de sua ontologia. Pois, se em *O Ser e o Nada* (2011) Sartre estabelece o homem como liberdade, em *O Existencialismo é um Humanismo* (1984) nosso autor faz uma transformação, ele metamorfoseia o ontológico em existência prática. Portanto, se o homem está condenado a ser livre, e com essa liberdade é responsável por tudo que faz, a ética se torna o exercício dessa condenação. Destarte, o homem faz a criação de valores a partir do agir e então transforma o mundo no auto-reconhecimento de seus atos, pois, é da condição do ser-para-si que surge a exigência do agir. Nesse sentido, é do próprio indivíduo o ato da criação de valores. Assim, não existem valores prévios que possam de alguma forma guiar o ato de escolha, mas sim, ao contrário, é o ato que lhes dá nascimento. Ao escolher, o homem escolhe também um modelo de humanidade. Sartre coloca o casamento como exemplo quando afirma:

Numa dimensão mais individual, se quero casar-me, ter filhos, ainda que esse casamento dependa exclusivamente de minha situação, ou de minha paixão, ou de meu desejo, escolhendo o casamento estou engajando não apenas a mim mesmo, mas a toda a humanidade, na trilha da monogamia (Sartre, 1984. p. 7).

No exemplo, Sartre nos exemplifica ainda mais como a liberdade atua como criadora e a partir desse movimento de criação é que surge a moralidade. Paulo Perdigão expressa isso bem quando afirma: “Outras vezes, acobertamos nosso poder de criar os valores e agimos como crianças grandes. A criança supõe que todas as coisas já foram vistas, dominadas e classificadas pelos adultos – o que é bem tranquilizador” (1995. p. 117). Isso deixa o homem passivo em relação à sua responsabilidade. O autor ainda expressa a passividade humana quanto a responsabilidade da criação desses valores: “Aceita passivamente os sistemas de valores inventados pelos outros - valores esses que, além de refletirem uma estrutura social, tendem a preservá-la. Não vemos, assim, que dispomos sempre da possibilidade de suprimir os valores herdados do passado” (Perdigão, 1995. p. 117). Portanto, a autenticidade é o princípio ético do existir, ser autêntico significa não se esconder às justificações; o homem que se define autêntico é aquele que não transfere sua culpa a fatores externos.

Ademais, para Sartre, essa autenticidade é dada *a posteriori* – pois não é uma condição prévia do existir humano – ela não é uma ação prévia vinda da condição de existir, mas algo que se constrói a partir da escolha. Simone De Beauvoir aprofunda essa

ideia de que não há modelos prontos a seguir, o indivíduo se faz a cada escolha pois, “a cada passo o horizonte recua um passo; trata-se para o homem de perseguir a expansão de sua existência e de recuperar como absoluto esse próprio esforço” (Beauvoir, 2005. p. 65). Na questão do outro, este se torna indispensável no processo de escolha. Sartre afirma: “O outro é indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo. Nessas condições, a descoberta da minha intimidade desvendame, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente” (Sartre, 1984. p. 16).

Essa intersubjetividade aparece em *O Existencialismo é um Humanismo* (1984) quando o autor destaca que “ele se dá conta de que só pode ser alguma coisa (no sentido em que se diz que alguém é espirituoso, ou é mau ou é ciumento) se os outros o reconhecerem como tal” (Sartre, 1984. p. 16). Destarte, a ética existencialista surge dessa prática de coexistência, onde toda a escolha – sendo subjetiva ou não – engaja a humanidade como um todo.

Assim, em uma época marcada pelos avanços e alienações tecnológicas, a despersonalização e a banalização das escolhas tornam-se ainda mais aparentes e a ética existencialista se mantém atual como um apelo à autenticidade e resistência à alienação. Sartre afirma em sua obra sobre o pensamento em apresentação – o existencialismo – ser o contrário do quietismo, pois “a realidade não existe a não ser na ação” (Sartre, 1984. p. 13). E saindo dessa passividade humana, agindo “o homem nada mais é do que o seu projeto; só existe na medida em que se realiza; não é nada além do conjunto de seus atos, nada mais que sua vida” (Sartre, 1984. p. 13). Portanto, podemos denominar isso como a “ética da ação”, da autenticidade, visto que sua força é conservada em uma época onde o indivíduo é reduzido apenas como produto.

Por fim, observamos que essa ética existencialista prepara caminho para o diálogo entre a criação subjetiva e individual para a transformação social, pois é no âmbito da coletividade que a moral existencialista encontra sua efetividade e concretização.

4.3 O encontro do existencialismo com o marxismo

Até aqui, discussões sobre subjetividade nos acompanharam, deixando o existencialismo numa dimensão individual, como Gerd Bornheim afirma “o primeiro Sartre era profundamente anti-histórico” (Bornheim, 2002. p. 8). O que evidencia como

em obras anteriores – especificamente *A Náusea* (...) e *O Ser e o Nada* (...) – Sartre via o homem sem determinantes históricos ou sociais, porém, Bornheim afirma: “E nosso filósofo vê: mas ‘o mundo é também História; talvez sejamos antes de tudo históricos’”²¹ (Sartre apud Bornheim, 2002. p. 8). Essa virada teórica é apresentada em sua obra *Questões de Método* (2002) e em sua *Crítica da Razão Dialética* (2002), onde o filósofo francês pensa a liberdade em meio às condições materiais e sociais. Sartre tenta fazer a conciliação entre duas correntes teóricas que a primeiro momento parecem distantes²². Gerd Bornheim ainda ressalta sobre a fonte marxista de Sartre: “é que, assim sem mais, quase que por aparente descuido, nosso homem leu realmente Marx e deixou-se convulsionar” (Bornheim, 2002. p. 9).

Então, surge o questionamento: depois do reconhecimento sartriano do valor histórico e social do marxismo, como conciliar a liberdade subjetiva do homem com as determinações sociais?

A resposta se revela aguçada através da recusa daquilo que foi feito com o marxismo, e a análise de Sartre concentra-se por inteiro naquilo que deve ser repellido: a pura e absurda redução do homem, de toda a riqueza da realidade humana, aos avatares da onipresença da categoria do objeto (Bornheim, 2002. p. 9).

O problema central aqui é entender como que a liberdade pode ter lugar em um mundo onde quase tudo é determinado por estruturas sociais. Ora, o indivíduo não é simplesmente uma pura espontaneidade, ele atua dentro de limites concretos que são impostos sobre a realidade, seja ela histórica, social, econômica ou biológica. Mas, eis mais uma questão: partindo desse pressuposto de que a realidade impõe ações ao indivíduo, não seria atribuído um valor de falsidade a essa liberdade? À primeira vista nos parece que sim, porém, veremos que o que o existencialismo defendido por Sartre mostra é que as determinações sociais não anulam a liberdade humana, mas sim a definem concretamente²³. As condições materiais que são dadas ao ser humano abrem o leque de

²¹ O que Gerd Bornheim quer destacar é o fato de Sartre rejeitar os determinantes históricos em suas obras anteriores, e somente depois, a partir de *Questões de Método* (2002) e *Crítica da Razão Dialética* (2002), depois de beber de águas marxistas é que seu anti-historicismo é revisado.

²² O existencialismo pensa o indivíduo em sua subjetividade. E o marxismo pensa o homem centrado na economia e na estrutura social.

²³ Sartre não nega as determinações sociais impostas ao homem, mas reconhece que elas nunca se tornam totais.

caminhos, de possibilidades, mas não anulam a escolha. O que o filósofo francês propõe é a superação desse dualismo entre determinismos e voluntarismos²⁴.

Entretanto, essa concepção de liberdade leva Sartre a tecer críticas sobre a posição de pensadores existencialistas que ainda mantêm seus pensamentos presos a subjetividade abstrata, continuando no anti-historicismo, o que aproxima ainda mais o autor da filosofia da ação, onde a liberdade se concretiza dentro da história.

Kierkegaard não pretendia figurar como conceito no sistema hegeliano, Jaspers recusa cooperar *como indivíduo* na História que é feita pelos marxistas. Kierkegaard realizava um progresso em relação a Hegel porque afirmava a *realidade* do vivido, mas Jaspers regride em relação ao movimento histórico, uma vez que foge do movimento real da *práxis* em direção a uma subjetividade abstrata, cujo único objetivo é alcançar uma certa *qualidade* íntima (Sartre, 2002. p. 27).

Diante disso, o conceito de *práxis*²⁵ se torna o centro de sua tentativa de conciliação conceitual, sendo essa – a *práxis* – a mediadora entre subjetividade e objetividade, de outra forma, é a *práxis* que ajuda na relação entre o projeto individual e processo histórico. Afirma Sartre: “A partir dessa carência — que tem a ver com o acontecimento e não com os próprios princípios da doutrina —, o existencialismo, no seio do marxismo e partindo dos mesmos dados, do mesmo Saber, deve tentar por sua vez — nem que fosse a título de experiência — a decifração dialética da História” (2002. p. 130).

A partir dessa perspectiva de *práxis*, Sartre desenvolve conceitos importantes como: totalização, mediação, série grupo. Esses quatro conceitos ajudam no entendimento da relação existencialismo-marxismo. A totalização é um movimento contínuo de construção, pois o conceito não se define como uma totalidade já pronta, mas sim como um processo; ela é uma tentativa de dar sentido, de situar: “refere-se à totalização como movimento da História e como esforço teórico e prático para ‘situar’ um acontecimento, um grupo ou um homem” (Sartre, 2002. p. 87). No que diz respeito à mediação, ela é o que une o singular ao coletivo. Em termos marxistas, quando um trabalhador está atuando, ele não age sozinho, no vazio, e sim tem suas escolhas mediadas

²⁴ O homem não é um prisioneiro da história, porém, ele não consegue agir fora dela. Então, a liberdade humana se caracteriza na medida em que ele reconhece e modifica suas condições históricas.

²⁵ Na filosofia marxista, o conceito de *práxis* aparece estreitamente ligado à noção de trabalho. Em Sartre, veremos como o conceito, apesar de semelhante, se torna distinto em alguns pontos.

por suas condições de sobrevivência, sociais e econômicas. A série, para o filósofo francês, seria o encadeamento de mediações, ou seja, é uma sequência de momentos significados em direção a objetividade, uma sempre superando e conservando a anterior. Afirma Sartre:

Para reencontrar o sentido desse ‘arrancar-se em direção a...’, seremos ajudados pelo conhecimento de todas as camadas significantes que ele atravessou, que deciframos como seus vestígios e que o levaram até a objetivação final. Temos a série: do condicionamento material e social até a obra, trata-se de encontrar a *tensão* que vai da objetividade à objetividade, descobrir a lei do desabrochamento que supera uma significação *pela* seguinte e que mantém esta naquela (Sartre, 2002. p. 112).

Por fim, o grupo, seria a superação das séries. Quando indivíduos estão diante de uma situação comum e passam então a agir em conjunto, se unindo em torno do mesmo fim, tornam-se então, grupo em fusão, sendo essa a saída de uma individualidade para a práxis coletiva. Pois, para Sartre “o que importa aqui, em uma história condicionada pela luta de classes, é mostrar a passagem das classes oprimidas do estado coletivo para a práxis revolucionária do grupo. Isso importa sobretudo porque essa passagem operou-se realmente em cada caso” (Sartre, 2002. p. 451). Portanto, é nesse movimento que se constitui a passagem de uma liberdade individual para uma liberdade coletiva, contento também a ação de uma práxis comum e a possibilidade de uma mudança histórica dentro da mesma.

Em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (2004), Karl Marx caracteriza a questão do trabalho como a essência da objetificação do homem na história: “A economia humana traduz-se numa teoria das objetivações dos produtos do trabalho, das objetivações de si mesmo e objetificações (a esfera subjetiva de objetivação das personalidades) dos sujeitos humanos na história” (Marx apud Ranieri, 2004. p. 13).

Nesse ponto, o diálogo com *A Ideologia Alemã* (1998) se torna essencial, pois essa obra contém o materialismo histórico, tendo como base a vivência real do indivíduo, pois “são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento” (Marx; Engels, 1998. p. 19). Esse ponto fica ainda mais explícito quando os autores afirmam que “Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência” (Marx; Engels, 1998. p. 20). Sartre concorda com essas

afirmações, porém, ressalta o poder de negação do homem, que transcende ao que foi dado e o reconfigura no movimento da ação: “Para nós, o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela superação de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, embora nunca se reconheça em sua objetivação” (Sartre, 2002. p. 77).

O confronto entre Karl Marx e Jean-Paul Sartre não se limita apenas ao campo teórico, mas se estende também ao campo político. Marx, em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (2011), afirma que na história não existem leis automáticas, portanto, a mesma não às segue, porém, resultam-se de lutas entre classes. O pensador alemão afirma a noção burguesa do começo de sua queda.

A burguesia tinha a noção correta de que todas as armas que ela havia forjado contra o feudalismo começavam a ser apontadas contra ela própria, que todos os recursos de formação que ela havia produzido se rebelavam contra a sua própria civilização [...] Porém, o que a burguesia não compreendeu foi a consequência de que o seu *próprio regime parlamentarista*, que a sua *dominação política* como tal, e agora também em moldes *socialistas*, necessariamente incorreria na sentença condenatória generalizada (Marx, 2011. p. 80).

Sartre por sua vez, revela a busca do homem em se reconhecer como sujeito histórico, através de uma totalização futura vinda da pluralidade dos sentidos da história. Afirma Sartre, “Assim, a pluralidade *dos sentidos* da História só pode ser descoberta e ser apresentada para si tendo como fundo uma totalização futura, em função desta e em contradição com ela” (Sartre, 2002. p. 76). Assim, vemos que ambos os autores possuem a recusa ao determinismo, de um lado, Marx vê a luta de classes como o motor da história, do outro, Sartre observa que é o campo da mediação onde a liberdade se efetiva.

Dessa forma, após essa incorporação desse materialismo histórico, Sartre não joga fora o existencialismo, pelo contrário, ele o reescreve no campo histórico, o supera – superação no sentido hegeliano. Na *Crítica da Razão Dialética* (2002) ele afirma a inegável separação do conhecimento humano com suas condições históricas. Assim “Quando tivermos chegado aos condicionamentos mais gerais, isto é, à materialidade, será tempo de reconstruir a partir de nossa experiência, o esquema da nossa inteligibilidade própria à totalização” (Sartre, 2002. p. 159). Logo, o homem do existencialismo sartriano é livre, mas também social e histórico. Essa síntese entre Karl Marx e Jean-Paul Sartre serve para ajudar a pensar o homem como um mediador, sempre na dualidade de intermédio a liberdade e a estrutura.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No seguinte trabalho, buscou-se compreender o pensamento do filósofo francês Jean-Paul Sartre a partir de uma perspectiva unificadora entre três dimensões essenciais, a saber: a liberdade ontológica, a responsabilidade ética e as determinações histórico-sociais, dimensões que encabeçam o título deste trabalho. O motor para as discussões foi a grande máxima existencialista segundo qual “a existência precede a essência”, que trás consigo muito mais do que uma simples fórmula de introdução, mas revela o centro de uma ontologia da ação. Diante disso, essa ontologia não acaba em um conceito abstrato de liberdade, mas encaminha para uma ética e também uma filosofia da história, que compreendem o homem como um sujeito que se faz em meio as condições concretas do mundo. Assim, a principal proposta desse estudo, foi mostrar como, na filosofia sartriana, ainda que situada sobre determinações, a liberdade ainda se conserva como eixo principal de toda responsabilidade.

Com isso, o pensamento sartriano aparece como tentativa de conciliação entre o indivíduo em sua subjetividade e o coletivo histórico-social. A sua concepção de liberdade, não ignora as determinações sociais, o “ser um indivíduo livre” não é fazer escolhas vazias fora do mundo, mas o transformar, agindo dentro dele. A responsabilidade assume então um caráter social o político, ultrapassando a esfera individual, pois, somos responsáveis não apenas por nós mesmo, mas pela “humanidade inteira”, pelas estruturas que produzimos e também pelas possibilidades que criamos.

Ademais, pode-se assumir uma leitura bastante atual da filosofia de Jean-Paul Sartre, tento em vista que vivemos em uma época de exorbitante ascensão tecnológica, marcada pela alienação, pela banalização de escolhas e a crise de sentidos, forçando o ser humano a viver nessa menoridade kantiana, mascada pela preguiça e covardia. Assim, o existencialismo sartriano surge como um chamado à autenticidade e engajamento social, recordando que a condição de liberdade não é apenas um privilégio, mas sim uma tarefa, um movimento de constante criação.

Portanto, conclui-se que, o pensamento de Jean-Paul Sartre representa um vigoroso diálogo entre ontologia, ética e história. A filosofia sartriana devolve o a consciência humana de sua liberdade e o peso de sua responsabilidade em suas escolhas, lembrando-o sempre que se tem um projeto a construir. Pensar o existencialismo de Sartre, é pensar na existência humana como um campo de possibilidades que cada

indivíduo contribui na construção do real. Nesse sentido, o existencialismo sartriano continua a ser esse esforço da modernidade em na afirmação da dignidade humana enquanto um ser livre, que é responsável e acima de tudo, histórico, um ser que vive na dualidade de ser um produto de sua época e ao mesmo tempo, um agente transformador da mesma.

6 REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**; tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. – 5ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo: fatos e mitos**; tradução de Sérgio Milliet. 4. ed. – São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

BEAUVOIR, Simone de. **Por uma moral da ambigüidade**; tradução de Marcelo Jacques de Moraes. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

BORNHEIM, Gerd. **O Existencialismo de Sartre**. Do livro Curso de Filosofia, Ed. Jorge Zahar. 3º edição. RJ, 1989.

CAMUS, Albert. **O Mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo**. [s.l.]: Exilado dos Livros, 2014.

CARDOSO, Delmar. **A Liberdade em L'être et le Néant: descrição e problemas**. Belo Horizonte, v. 32, n. 103. Síntese – Rev. De Filosofia, 2005.

COLLETE, Jacques. **Existencialismo**. [s.l.]: L&PMPOCKET, 2011.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**; tradução de Paulo Menezes. – 2ª. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**; tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. – 15. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 2001.

KANT, Immanuel. **Reposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (Aufklärung)**. Edição Bilíngüe: tradução do original alemão por Raimundo Vier, Floriano de Sousa Fernandes: introdução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Diário de um Sedutor; Temor e Tremor**. Traduções de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**; tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da Sociedade Industrial**; tradução de Giasone Rebuá. – 4. ed. – Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Tradução, apresentação e notas por Jesus Ranieri. – São Paulo: Boitempo editorial, 2004.

MARX, Karl. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. [tradução e notas Nélío Schneider; prólogo Hebert Marcuse]. – São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. [introdução de Jacob Gorender]; tradução Luis Claudio de Castro e Costa. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**; [tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura]. – 2 – ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOURA, Carlos Eduardo de. **Liberdade e Necessidade: pensando a condição humana entre contingência e determinação**. [s.l.]. – Volume I –. É: revista ética e filosofia política. Junho de 2020.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre**. – Porto Alegre: L&PM, 1995.

PLATÃO. **A República**; tradução de Carlos Alberto Nunes. – 3. ed. – Belém: EDUFPA, 2000.

REALIDADE ALTERNATIVA. In: Rick and Morty. Criação de Dan Harmon, Justin Roiland. Direção de Bryan Newton. Estados Unidos: Adult Swim, Cartoon Network, 2014. 22min. Temporada 1, episódio 8. Série exibida pela Netflix. Acesso em: 25 set. 2025.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução Rita Braga. – [Ed. especial] – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. **As Moscas**. Tradução de Nuno Valadas. – 2ª edição – Lisboa: Editorial Presença, 1965.

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da Razão Dialética**. Precedido por **Questões de método**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. **Entre Quatro Paredes**.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**: seleção de textos de José Américo Motta Pessanha: traduções de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Fortes, Bento Prado Júnior. – São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada – Ensaio de ontologia fenomenológica**; tradução de Paulo Perdigão. 20. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. **O muro**. Tradução H. Alcântara Silveira. – [Edição Especial] – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é a Literatura?** ; tradução de Carlos Felipe Moisés. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Literatura, ética e política em Sartre**. Teresa: revista de literatura brasileira [10|11]; São Paulo, p. 16-26, 2010.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Subjetividade e Crítica em Sartre**. Vitória (ES), vol. 4, n. 1. *SOFIA*. Jan/Jun, 2015.

STANTON, Andrew; DOCTER, Pete. **Wall-e** [Filme]. Estados Unidos: Pixar, Walt Disney Pictures, 2008.

WEIR, Peter. **O Show de Truman: o show da vida** [Filme]. Estados Unidos: Paramount Pictures, 1998.

WELE, Deutsche. 1943: Estreia “As moscas” de Sartre. **PLANETA**, 03 jun. 2023. Disponível em: https://revistaplaneta.com.br/1943-estreia-as-moscas-de-sartre?utm_source. Acesso em: 29 out. 25.

ZILLES, Urbano. **Panorama das Filosofias do Século XX**. [s.l.]: Paulus, 2016.