

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS  
BACHARELADO EM FILOSOFIA

AVELINO FRANCISCO DE CASTILHO NETO

**O CONCEITO DE LIBERDADE EM JEAN-PAUL SARTRE**

Goiânia  
2022

AVELINO FRANCISCO DE CASTILHO NETO

O CONCEITO DE LIBERDADE EM JEAN-PAUL SARTRE

Trabalho de Conclusão apresentado ao Curso de Filosofia do Instituto de Filosofia e teologia de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientadora: Dr.<sup>a</sup> Eliana Borges Fleury Curado

Goiânia  
2022

Dedico o presente trabalho, em primeiro lugar, à Santíssima Trindade que me deu forças, entendimento e perseverança para me lançar no caminho filosófico. Também dedico de maneira especial à minha orientadora e demais professores que de algum modo tornou-me amigo da sabedoria. Dedico, por fim, à Província Santíssimo Nome de Jesus e aos frades franciscanos que me iniciou nessa jornada, a minha família e a todos os que lutam e anseiam por liberdade.

## **AGRADECIMENTO**

Gratidão a todas as pessoas que direta ou indiretamente colaboraram para o bom termo de minha formação, especialmente minha orientadora nesse trabalho: Dr.<sup>a</sup> Eliana Curado. Aos meus pais, Marlene Castilho e Ivon Batista, meus irmãos Regiane e Regivaldo, agradeço por ter me incentivado a continuar, apesar das dificuldades enfrentadas. Por fim, meus sinceros agradecimentos ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás por propiciar esse ambiente comum para a transmissão do saber filosófico.

*“Julgavam-se livres e nunca alguém será  
livre enquanto houver flagelos”.*

*Albert Camus*

## RESUMO

Entre os temas que mais se destacaram no âmbito da reflexão filosófica de todos os séculos, certamente está o problema da liberdade. Na esteira dessa constatação, o presente trabalho buscará compreender a liberdade a partir da perspectiva do filósofo francês Jean-Paul Sartre, tal como disposto em suas obras, principalmente em “O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica” e em “O Existencialismo é um Humanismo”. Para tal, partir-se-á da investigação do Ser desde um viés fenomenológico, mas que tem por objetivo radicalizar uma ontologia. Ademais, buscar-se-á a explicitação dos modos distintos de Ser – Em-si, Para-si e Para-outro – e a relação de cada um com liberdade. Enquanto um ser jogado no mundo, impossibilitado de deixar ser livre, o homem é condenado a se fazer a todo e a cada instante. A existência humana se constitui nesse constante projetar-se, num lançar-se para fora, para além de si mesmo.

**Palavras-chave:** Liberdade; Existencialismo; Ontologia; Em-si; Para-si; Para-outro.

## RÉSUMÉ

Parmi les thèmes qui se sont le plus démarqués dans le domaine de la réflexion philosophique de tous les siècles, il y a certainement le problème de la liberté. Au cours de cette découverte, le présent travail aura le but de comprendre la liberté selon le regard du philosophe français Jean-Paul Sartre, tel qu'il a mis dans ses travaux, surtout à «L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique» et à «L'existentialisme c'est un Humanisme». Pour cela, on partira de l'investigation de l'Être d'un point de vue phénoménologique, mais qui a le but de radicaliser une ontologie. De plus, on cherchera expliquer les différentes façons d'Être – En-soi, Pour-soi et Pour-l'autre – et le rapport de chacun avec la liberté. Tandis qu'un être jeté au monde, incapable de se laisser être libre, l'homme est condamné à se faire à tout et à chaque instant. L'existence humaine se constitue dans cette constante action de projeter, dans ce rejet, au-delà de soi-même.

**Mots-clés:** Liberté; Existentialisme; Ontologie; Em-soi; Pou- toi; Pour-l'autre.

## SUMÁRIO

**INTRODUÇÃO..... 9**

### **1 OS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DA LIBERDADE.....**

1.1 SARTRE: EXISTENCIALISTA E FENOMENÓLOGO

1.2 A ONTOLOGIA

1.1 O EM-SI E A LIBERDADE

### **2 A LIBERDADE DO PARA-SI**

2.1 O NADA (DE SER)

2.2 A NADIFICAÇÃO DO NADA

2.3 A LIBERDADE NO PARA-SI: PURA POSSIBILIDADE

### **3 A LIBERDADE DO PARA-OUTRO**

3.1 O OUTRO

3.2 LIBERDADE COMO INTERSUBJETIVIDADE

3.3 LIBERDADE E RESPONSABILIDADE

### **CONSIDERAÇÃO FINAIS**

### **REFERÊNCIAS**

## INTRODUÇÃO

Nascido em Paris em 21 de junho de 1905, Jean-Paul Charles Aymard Sartre logo cedo já passou por intempéries em sua vida, pois no ano seguinte ao seu nascimento seu pai, Jean-Baptiste Sartre, falece em Thiviers. Com a morte do pai, sua mãe e ele vão morar com o avô materno. Desse tempo ele guarda muitas lembranças positivas, e é lá que ele tem os primeiros contatos com universo intelectual, pois seu avô que era bastante culto tinha uma biblioteca considerável.

Deste modo, de 1906 até 1911 o pequeno Sartre viveu com sua mãe e avós em Mendon. Por volta dos cinco anos já aprendeu a ler e se lançou em obras de autores como Victor Hugo, Corneille, Voltaire, Rabelais, Hector Malot entre outros. Ademais, logo também se impressiona bastante pelo cinema. Em seguida, por volta dos sete anos, a partir das leituras que faz toma inspiração para começar a escrever romances. A literatura, de fato, acompanhou seu modo de escrita e maneira de se relacionar com a filosofia, assim, ao lado de ensaios com um rigor mais estritamente filosófico, há inúmeras obras literárias como romances, novelas, peças teatrais etc.

Apesar de ter passado pelo processo traumático de perda do pai tão cedo, Sartre se sente bastante feliz em sua infância. Em uma autobiografia que escreve intitulado “As Palavras” ele fala demoradamente sobre esse período da sua vida. Contudo, como na vida nem tudo acontece ordenadamente da maneira que o sujeito deseja ou espera, em 1917 sua mãe casa-se novamente. Infelizmente ele nunca teve uma boa relação com o padrasto e com ele teve fortes discussões, principalmente no tocante a aspectos políticos, pois o jovem Sartre se considerava democrata como o avô, já o padrasto era de direita.

Por isso, a adolescência será um tempo um tanto que infeliz para ele. Nos estudos é considerado bastante promissor e estudioso, mas também muito ambicioso e presunçoso, o que o leva a ser um pouco excluído dos grupos dos colegas. Assim se configurava sua vida nesse momento: em casa se sentia deslocado, um estranho; no colégio não tinha muitos amigos.

No tocante a Filosofia, Sartre tem um encantamento por ela a partir da leitura de uma obra de Henri Bergson: “Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência”. A partir dessa leitura escreve sua primeira dissertação sobre a “consciência da duração”. Contudo, se decide com mais clareza por fazer Filosofia por oposição a

seus pais. Seus primeiros contatos com temas que posteriormente serão mais iluminados pela fenomenologia serão principalmente por meio do contato com um novo método que se estruturava na psicologia por nome de Gestalt. O primeiro momento da vida intelectual de Sartre será bem relacionado com a psicologia e até mesmo com a psicanálise.

O ponto central neste trabalho é a discussão acerca da liberdade. As elaborações teóricas sobre esse tema perpassou toda a História da Filosofia, desde a antiguidade. Compreender se o homem é, de fato, livre, se sua liberdade tem limites, em quais circunstâncias ele a exerce, ou, mesmo, suas características, esteve entre as questões abordadas a respeito deste assunto ao longo dos tempos. Frente a isso, parece que o ser humano, acima de qualquer coisa, anseia ser livre, não existe sem o desejo da liberdade.

No interior dessa discussão, também se insere Jean-Paul Sartre. Nascido no século XX, na França, vivenciou as contradições e desafios de uma época demasiadamente conturbada na história. Seu surgimento, enquanto pensador, despertou bastante espanto e polêmica. Sua abordagem sobre o assunto em questão também provoca inquietude e angústia, pois desprende o ser humano de qualquer subterfúgio, uma vez em que ele pode escolher ser qualquer coisa, menos não ser livre.

Com um pensamento aprofundado, abrangente e cuidadoso, foi um dos autores que mais se dedicou a responder e trabalhar sobre o tema na contemporaneidade. Em um momento em que a humanidade sofria com governos totalitários e nazifascistas, em que a pergunta sobre o significado da existência tornou-se fundamental, o pensamento sartreano foi um apelo à resistência.

Como já citado, este tema foi profundamente discutido no percurso histórico da Filosofia e percebê-lo, presente tanto no pensamento cotidiano da sociedade como nas construções teóricas de pensadores contemporâneos, demonstra que este assunto se apresenta ainda patente. Neste sentido, a posição de Sartre nesse cenário contribui fortemente para a compreensão da questão em nossa época.

A novidade do assunto na perspectiva sartreana contribui imensamente para o entendimento do problema desde a ótica contemporânea. Apesar da relevância de pensadores anteriores na reflexão desse assunto, a contribuição do nosso autor para essa discussão é também de singular importância. Como há um afastamento da visão de um Deus criador e uma fundamentação de que a existência precede a

essência, a liberdade ocupa um lugar privilegiado, uma vez que o ser humano se torna o único responsável por si mesmo.

O estudo de Sartre, embora na atualidade bem menos popular, foi por boa parte do século passado bastante difundido e apreciado. Aqui no Brasil, em que ele até mesmo esteve presente no ano de 1960 em uma conferência na Faculdade de Filosofia de Araraquara, despertou alguns interessados na sua pesquisa, dos quais, dentre outros, pode-se destacar Gerd Bornheim<sup>1</sup>, Iudeu Moreira Coêlho<sup>2</sup> e Franklin Leopoldo e Silva<sup>3</sup>, que foram grandes responsáveis pela difusão do estudo no filósofo francês.

A principal obra para pesquisa desse trabalho – apesar de trazer outras – foi “O Ser e o Nada”. Nela Sartre faz como que uma divisão em duas partes, na qual apresenta duas concepções diferentes sobre a liberdade. Na primeira, tendo Hegel, Husserl e Heidegger como principais representantes teóricos, ele apresenta o conceito aqui trabalhado do ponto de vista ontológico e fenomenológico, uma vez que “o pensamento moderno realizou um progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam” (SARTRE, 2011, p. 15). Deste modo, o ser é aparência e o que aparece é ser.

Na segunda parte a principal contribuição e influência vem de Kierkegaard, sendo, portanto, trabalhado questões mais referentes à filosofia da existência. “Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer” (SARTRE, 1978, p. 5), o homem sente-se desamparado, pois não há ao seu alcance ninguém a quem recorrer ou se fundamentar, tendo por isso em suas “mãos” e somente nelas a angustiante responsabilidade de criar o seu projeto existencial.

No primeiro capítulo foram tratados pontos acerca fenomenologia do existencialismo e da investigação do Ser que Sartre se propôs. Quanto ao ser, ele divide-se em Em-si, Para-si e o Para-outro. No tocante ao Em-si, que é opaco,

---

<sup>1</sup> Gerd Bornheim (1929-2002) foi filósofo especialista em filosofia da arte, alemã e existencialista. Também foi crítico teatral e professor na UFRGS e na UERJ.

<sup>2</sup> Iudeu Moreira é bacharel e licenciado em Filosofia pela UFMG e doutor em Filosofia pela USP. Foi Coordenador do curso de Pedagogia, UFG, Pró-Reitor de Graduação da Universidade Federal de Goiás. Primeiro Presidente do Comitê Nacional Pró Formação do Educador, atual Associação Nacional pela Formação dos Profissionais da Educação, ANFOPE. Professor Titular Emérito da UFG.

<sup>3</sup> Franklin Leopoldo possui graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Atualmente é professor titular da Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: história, crítica, ética, existência e conhecimento.

imutável, fechado etc., a investigação fenomenológica permite a designação provisória de três características, como o próprio filósofo apresenta: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é.” (SARTRE, 2011, p. 40).

No segundo capítulo, o foco foi sobre a relação do ser-Para-si e a liberdade. O Para-si é a pura subjetividade e refere-se somente ao ser humano. Aqui se encontra a liberdade em seu modo absoluto e positivo, que tem seu fundamento no nada, que é simplesmente possibilidade. Além disso, também foi abordada a questão do Nada. O nada nesta concepção aqui abordada é o não-ser, e esse é introduzido no mundo a partir da interrogação, pois ao inseri-la se insere também a possibilidade da negação.

Por fim, no terceiro capítulo, nos dedicamos à investigação da problemática de uma liberdade em um mundo repleto de consciências. O ser-Para-outro – que é a liberdade negativa e exercida de modo restrito e responsável – surge a partir do momento em que o homem descobre que ao redor de si existem outros tantos que também são igualmente livres e que, portanto, o limita e o obriga a agir sendo cerceado por uma realidade extrínseca.

# 1 OS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DA LIBERDADE

*“O segredo da existência humana consiste não somente em viver, mas ainda em encontrar um motivo de viver”.*

*Fiódor Dostoievski*

Antes de iniciar a primeira parte da obra “O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica”, na qual nosso autor se dedica a apresentar “O problema do nada”, ele lança mão de introduzir, a partir de um viés fenomenológico, a investigação acerca dos fundamentos ontológicos do ser do fenômeno. Com efeito, de acordo com Bornheim “a preocupação com o problema do fundamento apresenta-se como uma constante da filosofia de Sartre” (BORNHEIM, 1971, p. 26).

Deste modo, o primeiro passo a ser dado para a compreensão dos problemas posteriores que serão colocados, está em compreender que o existente se manifesta, uma vez que o ser é aparência e o que aparece é ser. E é mais precisamente nesse campo que a modernidade fez um vigoroso progresso, que para ele foi realizado ao “reduzir o existente à séries de aparições que o manifestam” (SARTRE, 2011, p. 15), eliminando assim certos dualismos, substituindo-os pelo monismo<sup>4</sup> do fenômeno.

## 1.1 SARTRE: EXISTENCIALISTA E FENOMENÓLOGO

No pensamento do filósofo francês o que mais se destacou foi a sua característica existencialista. O existencialismo<sup>5</sup> propriamente dito foi constituído no

---

<sup>4</sup> “Wolff chamava de “monistas” os filósofos “que admitem um único gênero de substância” (*Psychol. rationalis*, § 32), compreendendo nessa categoria tanto os materialistas quanto os idealistas. Porém, conquanto algumas vezes tenha sido usado para designar estes últimos ou pelo menos algum aspecto de sua doutrina, esse termo foi constantemente monopolizado pelos materialistas; quando usado sem adjetivo, designa o materialismo” (ABBAGNANO, 2007, p. 681).

<sup>5</sup> Existencialismo: “Costuma-se indicar por esse termo, desde 1930 aproximadamente, um conjunto de filosofias ou de correntes filosóficas cuja marca comum não são os pressupostos e as conclusões (que são diferentes), mas o instrumento de que se valem: a análise da existência. Essas correntes entendem a palavra existência, vale dizer, como o modo de ser próprio do homem enquanto é um modo de ser no mundo, em determinada situação, analisável em termos de possibilidade. A análise existencial é, portanto, a análise das situações mais comuns ou fundamentais em que o homem vem a encontrar-se. Nessas situações, obviamente, o homem

século XX, e Sartre foi fundamental para formular a compreensão desse pensamento no interior da filosofia e sua propagação na academia e na sociedade em geral. Em sua conferência intitulada o “Existencialismo é um Humanismo” – apresentada primeiramente no Club Maintenant, em Paris – ele expõe e defende essa corrente filosófica dos seus opositores.

Representante de um existencialismo ateu, no qual também incluiu Heidegger<sup>6</sup> e outros, diferencia-se dos existencialistas cristãos, assim dito por ele. Entretanto, entende que, apesar das diferenças que os separam, há algo de comum entre todos eles. Esse ponto de encontro é a compreensão de que “a existência precede a essência, ou, se se quiser, que temos de partir da subjetividade” (SARTRE, 1973, p. 11).

Nesse sentido, há uma superação do pensamento que permeou grande parte da História da Filosofia, de que existe uma natureza humana, ou seja, uma essência constituída e determinada de todos os seres humanos. O contraponto a essa compreensão aparece mais claro na vertente ateia, uma vez que se afirma a não existência de um Deus criador que possa conceber uma natureza humana. Deste modo, antes de qualquer conceito ou definição, o ser humano existe, se descobre no mundo, se escolhe e, só após isso, se define. “O homem é, antes de mais nada, um projeto que se vive subjetivamente” (SARTRE, 1973, p. 12).

Com isso, vê-se que o ponto chave para compreender o existencialismo está assentado no entendimento de que, diferentemente de todas as outras coisas que existem, o homem não é uma composição de suas próprias escolhas. Por isso, não se deve referir a ele como uma natureza, mas como uma condição. Assim diz ele:

[...] se é impossível achar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, existe contudo uma universalidade humana de *condição*. Não é por acaso que os pensadores de hoje falam mais facilmente da condição do homem que da sua natureza. Por condição entendem mais ou menos distintamente o conjunto de limites *a priori* que esboçam a sua situação fundamental no universo (SARTRE, 1973, p. 22).

Neste caminho de entendimento percebe-se que, deste modo, o ser humano ao vir à existência tem sobre si uma grande responsabilidade: a de criar o seu

---

nunca é e nunca encerra em si a totalidade infinita, o mundo, o ser ou a natureza” (ABBAGNANO, 2007, p. 402).

<sup>6</sup> Martin Heidegger foi um filósofo alemão, nascido em Messkirch, no dia 26 de setembro de 1889 e morto em Friburgo, aos 26 de maio de 1976. Foi um dos grandes filósofos do século XX e exerceu uma influência considerável sobre o pensamento de Sartre.

próprio projeto existencial. Uma vez que não há nenhum solo determinado do qual ele possa partir e se guiar, serão suas escolhas e atos que irão direcionar qual o fim do seu projeto, quem deseja tornar-se. Em linhas gerais, o homem encontra-se desamparado, contando somente com possíveis. Assim,

[...] o desamparo implica sermos nós a escolher o nosso ser. O desamparo é paralelo da angústia. Quanto ao desespero, esta expressão tem um sentido extremamente simples. Quer ela dizer que nós nos limitamos a contar com o que depende da nossa vontade, ou com o conjunto das probabilidades que tornam a nossa ação possível (SARTRE, 1973, p. 18).

Desta maneira, pode-se dizer que o ser humano é uma condição desesperada e angustiada, pois seu fundamento reside na escolha, mais precisamente, na liberdade. Assim, não pode contar com nada fora de si mesmo para justificar ou guiar a sua escolha; suas possibilidades se apresentam dentro de um quadro disposto de possíveis.

Com efeito, como dito acima, existe entre Sartre e a fenomenologia uma relação bastante estreita. Seu pensamento se constitui, naquilo que há nele de mais original, por meio de uma apreensão abrangente e profunda da novidade revelada pela fenomenologia<sup>7</sup>. Que num primeiro momento o que mais lhe chamará a atenção é a questão da intencionalidade, que quer se entender que toda consciência só existe enquanto posicional, que o modo de ser da consciência é ser “consciência de alguma coisa” (SARTRE, 2011, p. 22).

Apesar de haver divergências acerca da relação de Sartre com a fenomenologia, não se pode negar que, ao menos para auxiliar em sua fundamentação, ele a utiliza. Por um lado, aponta-se que sua característica de fenomenólogo seja fundamental para a compreensão de seu pensamento. Por outro, que a presença da fenomenologia, especialmente a de Husserl<sup>8</sup>, em seu pensamento só interessa enquanto aponta para uma ontologia.

Apesar de não ser o nosso principal interesse nesse trabalho, entende-se a fenomenologia influenciou fortemente não só o pensamento de Sartre, mas também

---

<sup>7</sup> Na perspectiva de Husserl, “é uma ciência de essências (portanto, “eidética”) e não de dados de fato, possibilitada apenas pela redução eidética, cuja tarefa é expurgar os fenômenos psicológicos de suas características reais ou empíricas e levá-los para o plano da generalidade essencial” (ABBAGNANO, 2007, p. 438).

<sup>8</sup> Edmund Gustav Albrecht Husserl, nascido em Prossnitz (1859) e morto em Friburgo em Brisgóvia (1938), foi um matemático e filósofo alemão de grande influência e importância para o pensamento no século XX. Também é considerado como o pai da fenomenologia.

de inúmeros pensadores do século XX. Assim sendo, não é possível desprezar a influência que ela desempenhou na construção do saber filosófico desse século, na compreensão que formulou de que o modo de ser do homem é fenomenológico.

Sabe-se que a filosofia sartreana é tributária de uma metodologia fornecida pela fenomenologia husserliana. Embora Sartre encontre seu suporte metodológico em Husserl e sua terminologia em Heidegger, lendo o *Ser e o Nada*, percebe-se rapidamente que o vigor de seu pensamento não se limita ou restringe a ser um mero discípulo desses dois pensadores. De modo contrário, muitas vezes nosso autor apresenta uma contestação do pensamento heideggeriano e como uma crítica a certos pressupostos husserlianos. Destes, apenas alguns pontos foram assimilados pela filosofia sartreana.

A exemplo de Husserl, Sartre insurge-se contra o equívoco teórico de separação cartesiana radical da consciência (*res cogitans*) e do mundo (*res extensa*), para vislumbrar nessas entidades uma certa homogeneidade. Também como Husserl, nosso autor se coloca crítico ao materialismo e o idealismo por considerar que esse pensamento compreende que o ser humano vive numa unidade indissociável da mente, do corpo e do mundo. Embora a consciência enquanto irrefletida se vê uma entre as coisas, sua caracterização enquanto consciência é sempre ser consciência de algo que não ela, intencionada a um objeto posicionado diante dela.

Em sentido amplo, o método investigativo empregado por Sartre, especialmente na investigação de *“O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica”*, funda-se na esteira da Fenomenologia. Nas análises do ser, do outro, do olhar, da intersubjetividade, do ser-no-mundo, da percepção e do imaginário, da relação com as coisas em-si etc. terão como ponto de partida uma concepção fenomenológica guiando o modo e rigor investigativo.

## 1.1 A ONTOLOGIA

A palavra ontologia é originalmente composta por duas palavras distintas, a saber: *ontos* e *logia*. *Ontos* é derivado de dois substantivos gregos *ta onta* – que pode ter por significado os bens e as coisas realmente possuídas por alguém – e *ta*

*eonta*, as coisas realmente existentes. *Logia*, por sua vez, tem sua raiz em *logos*, que comumente é entendido como linguagem, discurso, palavra, razão ou conhecimento. Deste modo, a ontologia se dedica ao estudo ou conhecimento do ser, dos entes ou das coisas assim como são em si mesmas.

Partindo para a visão sartreana acerca do assunto, depara-se com uma noção tripartida do ser, que se divide em: Em-si, Para-si e o Para-outro. O ser para-si, que é a liberdade absoluta, e o Para-outro, que é a liberdade restrita, será trabalhado mais detalhadamente nos próximos capítulos. Quanto ao ser Em-si, veremos no ponto seguinte. Todavia, antes de passar para essas compreensões dos modos de ser, mostra-se importante fixar por um momento no problema do fundamento, mais precisamente, na ideia fenômeno e na consciência.

O fenômeno é aquilo que se manifesta, ele “não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela *como é*” (SARTRE, 2011, p.16). Não há um dualismo entre aquilo que aparece e sua essência, ele não remete a nada além dele. Com isso, Sartre aponta que não existe nenhum ser verdadeiro por trás do que se manifesta, pois como já dito anteriormente o ser é aparência e o que aparece é ser.

Nessa perspectiva, o filósofo francês busca evitar toda e qualquer forma de dualismo que ainda não tenha sido abandonado. Segundo ele, embora a fenomenologia tenha dado largos passos rumo à supressão de certos dualismos, como ser e aparecer, ato e potência etc., um novo surgiu, ou melhor, esses foram transformados em outro, a saber: finito e infinito.

Conseguimos suprimir todos os dualismos ao reduzir o existente às suas manifestações? Parece mais que os convertemos em novo dualismo: o do finito e do infinito. O existente, com efeito, não pode se reduzir a uma série *finita* de manifestações, porque cada uma delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança (SARTRE, 2011, p. 17).

Deste modo, o caminho mais seguro está assentado na ideia de relativo-absoluto, como apresentam Husserl e Heidegger. Se o fenômeno é relativo-absoluto, trata-se então de sujeito e objeto. Assim, o objeto não se reduz à uma série finita de aparições, pois se fosse desse modo não poderia reaparecer e cairia no subjetivismo.

O que se percebe, então, é que não há uma oposição entre finito e infinito, mas que o fenômeno é ambos. Finito porque ele é em si mesmo e não depende de nada exterior, e infinito porque está posto em relação com um sujeito que está em constante transformação. Portanto, deve-se partir de uma subjetividade rumo a uma realidade objetiva que seja estabelecida plenamente. Essa passagem que deve ocorrer faz apelo a uma transcendência que Sartre chama de fundamento transfenomenal.

Quando é dito que se faz um apelo à transcendência, é de suma importância situar o significado e a colocação desse termo na visão de Sartre. Aqui está relacionado ao fato de que a consciência é vazia de conteúdo, pois “toda consciência é consciência *de* alguma coisa” (SARTRE, 2011, p. 33). Assim, é necessário que ela sempre transcenda a si mesma rumo ao mundo, uma vez que é dele que ela tira todo o seu conteúdo.

Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência *de* alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem “conteúdo”. É preciso renunciar a esses “dados” neutros que, conforme o sistema de referências escolhido, poderiam constituir-se em “mundo” ou em “psíquico”. Uma mesa não *está* na consciência, sequer a título de representação (SARTRE, 2011, p. 22).

Deste modo, na perspectiva sartreana, a prova do ser não pode se situar na subjetividade, mas partir para uma objetividade, pois, como dito, é para o mundo exterior que a consciência é dirigida. Essa ideia remete a investigação para a constatação de que há algo percebido e uma coisa que percebe, ao que ele chama de *percipi* e *percipiens*. O *percipi* se refere ao ser que é percebido, já o *percipiens* àquele que percebe, ou seja, à consciência.

Com isso, o filósofo francês quer afastar-se da concepção que, até então, trazia a fenomenologia husserliana, que entendia que ser é ser percebido, ou seja, que a realidade é o fenômeno e que o ser da aparição se reduz ao seu aparecer. De acordo com ele, Husserl, ao realizar a redução fenomenológica, considerou o mundo (*noema*) como irreal, e o ser do fenômeno foi reduzido ao seu aparecer à consciência. Contudo, o ser não pode ser reduzido ao ato perceptivo daquele que percebe.

A consciência está sempre voltada para o mundo, transcendendo-se a si mesma a fim de intencionar o objeto e esgota-se nessa relação com o ser transcendente. Afasta-se, pois, a interpretação idealista da consciência constituidora do ser de seu objeto. Ela só existe e só pode existir em relação com as coisas, os objetos, de modo que a desaparecimento do objeto implicaria necessariamente a desaparecimento da própria consciência. Seu ser se reduz a ser consciência de alguma coisa; exige, portanto, um ser transfenomenal, um ser-em-si (COELHO, 2005, p. 21).

A partir disso, vê-se que o conhecimento do ser pressupõe o ser do conhecimento, ou seja, o ser não pode ser reduzido, de forma alguma, ao conhecimento. Este não é a medida do ser. Portanto, o conhecimento necessita ser fundamentado por um sólido, senão a totalidade sujeito-objeto (cognoscente-conhecido) cai no nada. E se o ser não se reduz ao conhecimento, o ser-fundamento desta totalidade deve ser transfenomenal.

Dito de outro modo, se o ser do conhecimento é o ser do homem que conhece, o conhecido remete ao conhecimento e este ao cognoscente, à consciência enquanto é e não enquanto é conhecida. Isto significa que a consciência de si não é conhecimento de si, pois ele não tem primazia e precisa ser fundamentado. A consciência é sempre intencional<sup>9</sup>, ou seja, está lançada para fora, para o mundo, em busca de um fundamento que seja Em-si, seja transfenomenal.

Entenda-se, o ser transfenomenal dos fenômenos, não um ser numênico que se mantivesse oculto atrás dele. O ser que a consciência implica é o ser desta mesa, deste maço de cigarros, desta lâmpada, do mundo em geral. A consciência exige apenas que o ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto aparece. O ser transfenomenal do que existe *para consciência* é, em si mesmo, *em si* (SARTRE, 2011, p. 35).

Frente a isso, para se ter uma melhor compreensão acerca desse assunto faz-se necessário uma elucidação um pouco mais criteriosa a respeito da perspectiva sartreana sobre o ser-Em-si, visto que ele é o ser para o qual a consciência se dirige. Além disso, também será relevante a investigação acerca da sua relação com a liberdade.

---

<sup>9</sup> “A intencionalidade é o referir-se ou o reportar-se do ato de consciência a outra coisa, a alguma coisa que não é o próprio ato de consciência” (ABBAGNANO, 2007, p. 191).

## 1.2 O EM-SI E A LIBERDADE

Em “O Ser e o Nada” Sartre não se dedica muito em discorrer sobre o tema do em-si. Poucas páginas foram dedicadas, propriamente, à elucidação e explanação desse conceito. Contudo, esse fato não impõe sobre ele o selo de algo desnecessário ou sem importância, uma vez que, de uma forma ou de outra, voltará a estar presente em meio o desenrolar do ensaio.

De acordo com Bornheim, o termo em-si não caracterizava adequadamente aquilo que é a realidade que ele expressa. Assim diz ele:

O próprio Sartre reconhece que a expressão “em-si” (*en-soi*) não é muito feliz. A partícula *soi* prende-se por natureza à reflexividade (EN, p. 118), ao passo que o em-si designa uma realidade “radicalmente outra” (EN, p. 30) que não o ser da consciência (BORNHEIM, 1971, p. 33).

Como passo inicial, na concepção de nosso autor, é preciso um distanciamento da visão criacionista, que obscurece o claro entendimento acerca do assunto. A visão de um Deus que do nada criou todas as coisas impõe ao ser uma característica de passividade. O que não lhe é próprio, pois no ser em-si não há nem atividade nem passividade; ele exclui qualquer dessas noções.

Se existe frente a Deus, o ser é sua própria sustentação e não conserva o menor vestígio da criação divina. Em uma palavra: mesmo se houvesse sido criado, o ser-Em-si seria *inexplicável* pela criação, porque retomaria seu ser depois dela. Equivale a dizer que o ser é inciado. Mas não deve concluir que o ser se cria a si, pois isso faria supor ser anterior a si mesmo. O ser não pode ser *causa sui* à maneira da consciência. O ser é *si-mesmo* (SARTRE, 2011, p. 37).

O Em-si se caracteriza por essa plenitude. Nele não há lacuna nem fenda, pois ele é cheio, maciço, opaco, estático etc.. Nele não há nenhum traço de negação, é plena positividade, pois não pode nem supor ser outro que não si mesmo. Por isso, no Em-si também não existe alteridade; se esgota em ser somente o que é.

O ser-Em-si lembra o ser apresentado na antiguidade por Parmênides, pois é fechado como uma esfera. O princípio de identidade elucida e sintetiza bem aquilo que é sua definição: “o ser é aquilo que é”. E por ser assim tão fechado, sem

nenhuma fissura, sua estrutura interna torna-se impossível de ser acessada. Portanto, permanece totalmente estranho, indeterminado.

Por princípio, a única conclusão que a investigação consegue alcançar no exame sobre o ser se resume em três características: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é” (SARTRE, 2011, p. 40). Além dessas afirmações, só é possível referir-se a ele quando posto em relação com o sujeito.

Apesar de ainda não ter sido apresentado sobre a liberdade, as constatações realizadas acerca do Em-si já permite dizer que nele não há liberdade. Veremos posteriormente que liberdade é pura possibilidade. Uma vez que nele não pode haver uma realidade possível, porque ele simplesmente é, a liberdade está excluída das estruturas do Em-si, ou seja, nele não há nenhum vestígio ou abertura que permita a liberdade.

## 2 A LIBERDADE DO PARA-SI

*“Que nada nos limite, que nada nos defina, que nada nos sujeite. Que a liberdade seja nossa própria substância, já que viver é ser livre”.*  
Simone de Beauvoir

Quando se trata, de fato, sobre a liberdade só se pode compreendê-la a partir do ser-Para-si, pois como foi visto anteriormente, no ser-Em-si não há liberdade, uma vez que sua estrutura não permite nem mesmo a possibilidade da existência dela em seu interior. O Em-si é completamente cheio, sua constituição é puramente positiva. Deste modo, não encontra nenhuma oposição ou contradição. Na verdade, o pouco que dele se pode falar parte do princípio de identidade e de não contradição: *o ser é e não pode não ser*.

O ser-Para-si, por sua vez, acolhe o movimento dialético da contradição em seu interior e se manifesta enquanto aquilo “que não é o que é e é o que não é” (SARTRE, 2011, p. 128). O Para-si é fundamento da consciência que, como já apontado, é sempre intencional:

*“que toda consciência seja consciência de algo, significa que é constituída originalmente como vazio de tudo, menos do objeto transcendente de que ela é atualmente consciente. O objeto é transcendente, pois está fora dela: não há coincidência entre eles. A consciência é intencional, pois ela só consegue fazer existir um fora, um além da consciência, colocando-se ela própria fora do ser” (GILES, 1975, p. 328)*

Enquanto ao tratar do Em-si Sartre se mostrou bastante comedido, visto que a partir da sua observação, dele não se pode falar muito, do Para-si ele faz uma análise mais demorada. Semelhante ao processo feito na análise do Em-si, no para-si nosso autor também se dedica a desenvolver uma investigação que aponte para o fundamento. Esse caráter se apresenta de maneira regressiva, que parte também de análises fenomenológica, mas que seu objetivo final é atingir o fundamento do Para-si. De antemão, antecipamos que o nada é esse fundamento. Veremos isso adiante com mais clareza.

Ao ser “em-si” que é o ser *do fenômeno* contrapõe-se o ser “para-si” que é o ser *da consciência*. Estes são radicalmente diferentes um do outro. Enquanto que o em-si é incriado e atemporal, o pra-si autocria-se continuamente no tempo. Enquanto o primeiro é sempre idêntico a si próprio, o segundo “não pode coincidir consigo”. Se aquele é estático e inerte, este é ação e movimento: “é obrigação do para-si existir apenas sob forma de um outro em relação a si” (MORAVIA, 1985, p. 38).

Com efeito, como dito anteriormente, para compreender melhor o desenvolvimento desta investigação nosso autor lança-se na busca de encontrar o fundamento do ser-Para-si. Visto que já foi antecipado que tal fundamento é o Nada, faz-se necessário que elucidemos melhor esse assunto, para que assim seja compreendido com mais clareza esse modo de ser.

## 2.1 O NADA (DE SER)

O ser humano é, dentre todos os seres, o único capaz de se questionar. Por assim dizer, a mesa, a árvore, o cachorro ou qualquer outra coisa não tem necessidade de se interrogar na tentativa de descobrirem quem são ou qual sua relação com o mundo, pois tudo já está inscrito e determinado na própria natureza de cada um. A característica fundamental das coisas que são em si mesmas é o determinismo. Estão além de qualquer possibilidade ou necessidade; simplesmente são.

Não obstante, a interrogação instaura a existência do nada, não somente de um, mas de dois nadas. Assim, ela rompe o determinismo que prevalecia até então,

antes de seu aparecimento, no qual o ser gera somente ser. A interrogação possibilita a existência do não ser, pois coloca em evidência o não ser de alguém que interroga e daquele que é interrogado, uma vez que a resposta pode ser positiva ou negativa. Assim diz,

Para o investigador existe portanto a possibilidade permanente e objetiva de uma resposta negativa. Com relação a isso, aquele que interroga, pelo fato mesmo de interrogar, fica em estado de não determinação: *não sabe* se a resposta será afirmativa ou negativa. Assim, a interrogação é uma ponte lançada entre dois não seres: o não ser do saber, no homem, e a possibilidade de não ser, no transcendente (SARTRE, 2011, p. 45).

Deste modo, ao romper esse determinismo, também “encerra a existência de uma verdade” (SARTRE, 2011, p. 45). A verdade existe na região do ser-Em-si, pois só oferece respostas positivas, uma vez que está para além de qualquer afirmação ou negação. No Para-si o que se sustenta é somente a pura possibilidade, pois escapa daquele movimento determinado, como já dito, em que o ser gera somente ser, ao passo que surge um ser que é tendo-sido. Mas, que ser é esse que é capaz de trazer o nada para o mundo? Sartre mesmo responde:

Assim, a aparição do homem no meio do ser que o “investe” faz com que se descubra um mundo. Mas o momento essencial e primordial dessa aparição é a negação. Alcançamos assim o termo inicial deste estudo: o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo (SARTRE, 2011, p. 67).

Esse modo de ser é marcado pela negação que até então não existia. A essa negação Sartre dá o nome de nada, pois é somente nela que se torna possível a sua existência, uma vez que a positividade é característica própria do ser-Em-si. Ademais, vale ressaltar que não é qualquer negação, mas negação de ser, pois somente quando surge um ser que rompe a ordem causal é que possibilita o surgimento de uma novidade, que há um lançar-se para fora, que desponta aquilo que se nomeia liberdade.

O nada revela que a consciência enquanto sempre intencional não coincide consigo mesma, pois embora seja consciência de si, não pode ser idêntica a si mesma, visto que é completamente vazia de ser. Emerge, então, no interior do ser o não-ser, que não aparece simplesmente como um contrário ao ser, mas sob um fundo de ser. O Para-si surge sendo como que um fenda no ser-Em-si, e é por essa

fenda que constantemente o nada jorra, pois “o nada deve vir de dentro do ser” (BORNHEIM, 1971, p. 43).

Assim se determina, em primeiro lugar, que para ser aquilo através do qual o nada vem ao mundo o homem deve ser livre: de outro modo, e pertencendo inteiramente ao determinismo próprio do ser em-si, não poderia manifestar esse não-ser que é o nada (MORAVIA, 1985, p. 40).

É somente por escapar do determinismo que é presente no Ser que o ser humano aparece como capaz de instaurar o nada, que é puro dinamismo. Apesar do Para-si ser um modo de Ser, ele surge no mundo completamente oco, ou seja, vazio de conteúdo. Por isso, o nada pode vir ao mundo, pois o Ser – que é não-ser – o possibilita existir dentro dele mesmo, em seu interior. Em última análise, o nada pode existir porque o Ser mesmo surge como sendo esse nada.

O nada, não sustentado pelo ser, dissipa-se *enquanto nada*, e recaímos no ser. O nada não pode nadificar a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme (SARTRE, 2011, p. 64).

O nada, por si só, não é; carece de uma realidade ontológica. Deste modo, para que ela venha à existência é necessário que se sustente sob um fundo de ser. Por isso, ele se escora no ser para que seja possível a sua vinda às coisas e assim ele invade o ser. Vê-se que o nada é completamente dependente do Ser, sua existência está fundada no cerne do Ser.

[...] o nada, que *não é* só pode ter existência emprestada: é do ser que tira seu ser; seu nada de ser só se acha nos limites do ser, e a total desaparecimento do ser não constituiria o advento do reino do não-ser, mas, ao oposto, o concomitante do nada: *não há não-ser salvo na superfície do ser* (SARTRE, 2011, p. 58).

Assim, visto que o nada está intimamente unido ao ser-Para-si, encontrando nele o lugar para sua existência, ou seja, não surgindo de si mesmo, vê-se que o nada não pode nadificar-se, mas é nadificado. Somente o ser é capaz de nadificar-se, mas não o ser-Em-si, pois lhe é impossível qualquer relação com o nada. “O nada se manifesta no mundo através daquele ser que se pergunta sobre o nada de seu próprio ser, ou o nada que dever ser o seu próprio nada” (BORNHEIM, 1971, p. 43). Deste modo, como compreender o processo de nadificação?

## 2.2 A NADIFICAÇÃO DO NADA

Como já lançado, “o Nada não se nadifica, o Nada ‘é *nadificado*” (SARTRE, 2011, p. 65). Mas, o que isso pode significar? Por que não seria possível que o próprio nada se nadificasse? De certo modo, essas questões já foram respondidas anteriormente. O nada não é fundamento de si mesmo, ou seja, o não-ser só pode existir enquanto encontra no ser um lugar no qual possa subsistir.

Se quisermos nos aproximar do problema, devemos admitir primeiro que não se pode conceder ao nada a propriedade de “nadificar-se”. Porque, embora o verbo “nadificar” tenha sido cunhado para suprimir do Nada a mínima aparência de ser, há que convir que só o *Ser* pode se nadificar, pois, como quer que seja, para nadificar-se é preciso ser (SARTRE, 2011, p. 65).

Assim, somente o Ser é capaz de nadificar-se. Mas, qual ser seria? Haja visto que o Em-si não permite a existência do nada, somente o Para-si pode nadificar-se. Esse processo acontece de dois modos: por um lado, o Para-si sem nadifica em relação ao Em-si, rompendo qualquer possibilidade de determinismo e, por outro, atinge a sua própria realidade isolando-se do ser na emergência de um não-ser. Deste modo, o processo nadificador acontece no interior mesmo do ser-Para-si, que sendo ele mesmo nada, faz uma autonadificação.

Deste modo, a interrogação está intrinsecamente ligada à nadificação, pois instaura a possibilidade da negação, visto que “toda interrogação subentende um recuo nadificador com relação ao dado... oscilando entre o ser e o Nada” (SARTRE, 2011, p. 66). O ser humano mostra-se como um constante segregar-se da ordem causal e determinista do ser-Em-si. Se não houvesse esse processo de isolamento o nada se tornaria ser.

A interrogação é, portanto, por definição, um processo humano. Logo, o homem se apresenta, ao menos nesse caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não ser (SARTRE, 2011, p. 66).

Enquanto ruptura com o Ser o nada deve também nesse processo nadificador desvencilhar o homem do seu passado. O passado constitui uma realidade já fixa e estática, sendo, portanto, Em-si. Assim, “a liberdade é o ser humano colocando seu

passado fora do circuito e segregando seu próprio nada” (SARTRE, 2011, p. 72). A consciência de ser nada coloca o sujeito frente a sua própria condição de liberdade, desgarrando-se de um passado que se esvai e nadificando-se rumo a um devir também incerto.

Nesse sentido, aparece uma realidade que mostra-se fundamental nesse processo: a angústia.

[...] é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão (SARTRE, 2011, p. 72).

Não identificando consigo mesmo, o Para-si – ou a consciência, se quisermos dizer – lança-se para o mundo em busca do ser. Por isso, toda escolha é escolha de ser. Entretanto, se vê sem nenhum recurso, pois é constantemente desgarrada do ser que deseja ser frente àquilo que ainda não é, que se revela enquanto liberdade ou uma angustiante possibilidade de vir a ser, pois a liberdade do Para-si revela-se como pura possibilidade.

### 2.3 A LIBERDADE NO PARA-SI: PURA POSSIBILIDADE

No Para-si a liberdade pode ser de fato compreendida, e aqui como uma liberdade absoluta, pois não encontra ainda um empecilho exterior a si mesmo que imponha limites ou mate suas possibilidades. Como caminhou a argumentação do nosso autor, a liberdade só é possível de existir em um ser que escapa da predeterminação que está todo ser Em-si. Deste modo, somente o homem é livre. Contudo, mostra-se importante ressaltar, desde já, que para Sartre

[...] a liberdade não é uma faculdade da alma apta a ser encarada e descrita isoladamente. Queremos definir o homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. Assim, condição para a nadificação do nada, a liberdade não é uma propriedade que pertença entre outras coisas à essência do ser humano (SARTRE, 2011, p. 68).

Partindo da compreensão de que o ser humano primeiro existe e só depois se faz, percebe-se que antes de ser ele não é, ou seja, é nada. O nada aqui é colocado no sentido de que não sendo alguma coisa já dada, o ser humano – dentro dos limites factuais – pode escolher ser aquilo que desejar ser. Assim, sua liberdade não aparece como resultado de algo ou como vindo de fora, mas ser homem é ser livre, pois ele “não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘*ser-livre*’” (SARTRE, 2011, p. 68).

Mas a descoberta verdadeiramente angustiante é que esse vazio, este não ser, não está perante ou fora de nós, ele está em nós próprios. O homem não tarda em descobrir que essa inquietante liberdade não está neste ou naquele acto contingente, que enquanto tal pode ser evitado, mas está precisamente nele próprio (MORAVIA, 1985, p. 40)

A possibilidade – ou liberdade – aparece aqui também como uma falta. O ser humano, apesar de motivar-se constantemente a encontrar um lugar onde possa se estabilizar, não é capaz de escapar do vazio e da responsabilidade de escolher. Talvez possa tentar se enganar e se vestir de uma falsa aparência de ser determinado, mas se depara a todo instante diante de escolhas que precisam ser tomadas no agora, em cada situação. Mesmo que tente permanentemente fugir de si mesmo, o ser humano está completamente preso dentro dos próprios limites e refém da sua liberdade.

O homem aspira à consistência e à presença do ser e, em vez disso, é fundamentalmente transcendência e “falta”. A exemplo do Sísifo de Camus, apresenta-se continuamente a si próprio como consistente e assegurador em-si, mas no próprio acto de o fazer descobre-o limitado e transcende-o (MORAVIA, 1985, p. 42)

Para nosso autor, é muito importante compreender a liberdade não só como conceito, mas se dando enquanto escolha nas situações. Por isso, para auxiliar na explicitação da relação da liberdade nesse modo do ser que é o Para-si, trataremos brevemente a figura de Mathieu apresentada por Sartre em sua trilogia de romances intitulada “Os Caminhos da Liberdade”. Deter-nos-emos no primeiro livro da trilogia que tem como título “A Idade da Razão”. Esse primeiro livro, embora já pronto desde 1939, só foi publicado em 1945, e se mostrou uma das maiores obras literária do pós-guerra.

Se é verdade que o homem é livre numa determinada situação e que ele opta por ser livre numa determinada situação e que escolhe a si próprio em e para esta situação, então devemos mostrar, no teatro, situações simples e humanas e liberdades que se escolhem nessas situações (JEANSON, 1987, p. 3)

Mathieu, vindo de uma família burguesa, era professor de filosofia em Paris. Entusiasta dos ideais do Comunismo – embora não um membro do Partido – se colocava contrário a se considerar ou assumir uma posição declaradamente burguesa. De um modo muito simples, se sentia completamente livre, na compreensão de que a verdadeira liberdade está em ser liberado de tudo, desvincilhado de qualquer preocupação ou forte compromisso. Desta maneira, tudo pode ser desfrutado sem exigências, pois “ser livre. Totalmente livre. É seu vício” (SARTRE, 1983, p. 18).

Contudo, o mundo de Mathieu é abalado quando Marcelle – com quem mantém certa relação amorosa há cerca de sete anos – fica grávida. É entorno da busca de conseguir o dinheiro para realização do aborto que se desenrola a trama de “A Idade da Razão”. Sentindo-se, por um lado, internamente constrangido por ter causado a gravidez em Marcelle, por outro, se vê ameaçado de perder a tal liberdade pela qual buscou tanto manter, pois se sente ameaçado pela possibilidade de um forçado casamento.

Seu medo do compromisso é bem expressado na fala de Jacques, seu irmão mais velho, quando diz

Eu imaginava – disse Jacques – que a liberdade consistia em olhar de frente as situações em que a gente se meteu voluntariamente e aceitar as responsabilidades. Não é por certo a sua opinião: você condena a sociedade capitalista e, entretanto, é funcionário nessa sociedade. Proclama uma simpatia de princípio pelos comunistas, mas tem cuidado em não se comprometer. Nunca votou. Despreza a classe burguesa e, no entanto, é um burguês, filho e irmão de burgueses, e vive como um burguês (SARTRE, 1983, p. 120).

O comportamento de Mathieu revela fortemente a liberdade do ser-Para-si, na qual se manifesta completamente positiva, sem encontrar nenhuma objeção ou contraponto. Nele se é completa e absolutamente livre, em um mundo que é inteiramente do sujeito sozinho, no qual se sente um deus, uma vez que tudo se ordena e corresponde de acordo com suas determinações. Contudo, é uma liberdade que flutua, que escorrega sobre o mundo sem nele se inserir, que não se

enxerga nas situações e em nada se sente comprometido. O mundo é seu, mas ele mesmo não pertence a esse mundo, pois não é capaz de atingí-lo.

Mas, com o caminhar da história e os acontecimentos que se sucedem, Mathieu vai percebendo o que é de fato ser livre. Em relação com o mundo, na prática ou em situações a liberdade do Para-si mostra-se irresponsável. Portanto, é preciso alcançar a idade da razão para que se tome consciência de que escolher é sempre uma tomada de posição; não é possível estar em um lugar de neutralidade, de não escolha, pois é possível escolher qualquer coisa, menos a de abdicar da própria liberdade de escolher. Até mesmo a falsa impressão de não escolha é em si uma escolha.

Ainda que se deixasse levar, desamparado, desesperado, mesmo que se deixasse levar transportar como um saco de carvão, teria escolhido a sua perdição. Era livre, livre, inteiramente, com liberdade de ser um animal ou uma máquina, de aceitar, de recusar, de tergiversar, casar, dar o fora, arrastar-se durante anos com aquela cadeia aos pés. Podia fazer o que quisesse, ninguém tinha o direito de aconselhá-lo. Só haveria para ele Bem e Mal se os inventasse. Em torno dele as coisas se haviam agrupado, aguardavam sem um sinal, sem a menor sugestão. Estava só em meio ao silêncio monstruoso, só e livre, sem auxílio nem desculpa, condenado a decidir-se sem apelo possível, condenado à liberdade para sempre (SARTRE, 1983, p. 270).

No ser-Para-si o sujeito se descobre absolutamente livre, mas ao mesmo tempo diante da angustiante tarefa de se fazer. Embora não encontre fora de si algo que cerceie sua liberdade, se encontra só, desamparado, sem nenhum indicador que estabeleça os limites das suas ações; ele mesmo deve inventar a si mesmo e, assim, o modelo de humanidade. Vê-se, portanto, que o ser humano enquanto livre e não podendo deixar de ser é sempre possibilidade, um não-ser, um nada que se lança no desejo de vir a ser, mas que se depara com a impossibilidade de se determinar.

[...] a possibilidade que tem o homem de produzir o nada que o isola da transcendência chama-se liberdade; o homem em seu ser é liberdade. Mas o que se entende por liberdade? Se o homem não é estruturado por nenhuma constituição interna, a determinação da liberdade permanece ontologicamente negativa: qualquer tentativa de determinação incide na indeterminação; a liberdade é indeterminação absoluta (BORNHEIM, 1971, p. 46).

Portanto, mesmo que anseie permanentemente por se fixar, o ser humano enquanto ser-Para-si, consciência vazia de qualquer conteúdo, não encontra

consigo nenhuma identificação. Desse modo, tanto na dimensão ontológica como enquanto ser no mundo ele permanece como um projeto, um ser que só “é tendo sido” (SARTRE, 2011, p. 65). Contudo, apesar da própria estrutura do Para-si o colocar em desafio a si mesmo, é no mundo que o sujeito encontra real dificuldade, quando se descobre rodeado de outros que, como ele, também são inteiramente livres e o sujeito se descobre não somente ser-Para-si, mas ser-Para-si-para-Outro.

### 3 A LIBERDADE DO PARA-OUTRO

*“O inferno... o inferno são os outros”.*

*Sartre*

Na esteira do pensamento sartreano o outro aparece ocupando um lugar fundamental. De fato, para nosso autor a presença do outro não se mostra sob a necessidade de questionamentos, ou seja, ele não tem como preocupação uma investigação sobre a questão de que o mundo exterior de fato exista; a relação não se situa no âmbito da cognição. O outro existe e a própria existência dele se comprova enquanto uma evidência.

Quanto a mim, como sei que o outro existe? A partir da colocação de Sartre, o descobrimento do outro, dentre outros modos, é revelado por meio de um sentimento: a vergonha. Com efeito, embora existam várias nuances e possibilidades para se envergonhar, de modo geral, “a vergonha, em sua estrutura primeira, é vergonha *diante de alguém*” (SARTRE, 2011, p. 289). Assim, aquele que me aparece não é descoberto partindo de uma análise reflexiva, pois no campo da investigação consciente o sujeito só pode encontrar a si mesmo, a consciência vive na solidão. Sobre esse aspecto, diz Moravia:

Apesar de todos os esforços, a consciência não conseguiu estabelecer uma relação verdadeiramente íntima e transparente com o ser. Cada vez que pensou ter captado a sua essência, encontrou-se a si mesma sob a forma das suas próprias categorias e valores (MORAVIA, 1985, p.51).

Mostra-se, assim, que essa descoberta não pode ser situada na esfera do conhecimento dado por meio da reflexão, ela aparece primeiramente num campo fenomenológico que no ontológico. Contudo, apesar dessa relação não ser

estabelecida a partir de um aspecto cognitivo, não significa que seja uma questão que se mostra mais tranquila de ser resolvida. A presença do ser-Para-outra afeta completamente o Para-si. O ser humano que se julgava senhor do mundo descobre ao redor de si outros que são iguais a si e, em certo sentido, até lhe impõem limites.

Desse modo, o Para-si descobre que o mundo não corresponde e funciona completamente segundo suas categorias. Outras consciências nele habitam e não se restringem a puros objetos, mas se posicionam como sujeitos. Nasce, assim, uma grande problemática no mundo do ser humano que se configura dialeticamente, pois ao mesmo tempo em que esse outro aparece como um limitador das suas ações, um assassino de suas possibilidades (SARTRE, 2011), mostra-se também indispensável para o que o sujeito possa realizar um autoconhecimento.

### 3.1 O OUTRO

Apesar de já ter sido lançado luzes a respeito de quem é esse outro, será preciso elucidar melhor quem é este ser que surge e compõe as estruturas e modos do ser. Para tal, mostra-se fundamental para nossa investigação retornar à vergonha, que nosso autor apresenta como uma via primeira para que o sujeito – consciência solitária – se descubra num modo repleto de outras consciências.

A vergonha se apresenta à consciência de maneira intencional, ou seja, ela se dirige para algo. Por outro lado, o seu modo não é posicional, não se tem acesso à vergonha por meio da reflexão, mas, ao contrário, ela só pode ser acessada por intermédio de um outro. Mas, por que se envergonhar diante do outro? De que o sujeito se envergonha? Sartre mesmo responde:

Acabo de cometer um gesto desastrado ou vulgar: esse gesto gruda em mim, não o julgo nem o censuro, apenas o vivencio, realizo-o ao modo do Para-si. Mas, de repente, levanto a cabeça: alguém estava ali e me viu. Constato subitamente toda vulgaridade de meu gesto e sinto vergonha (SARTRE, 2011, p. 289).

Percebe-se assim que o movimento da consciência em relação a esse seu modo de ser que é a vergonha acontece segundo dois momentos: no primeiro, enquanto intencional, ela apreende algo como objeto, que é o próprio sujeito, pois

ele se envergonha daquilo que é. O outro o desvela e acessa aspectos do seu ser que até então lhe eram desconhecidos. Envergonho-me porque aquilo que o outro diz é aquilo que sou, ele me submete às suas concepções, valores etc. e me impede de ser algo diferente daquilo que ele diz de mim. Por isso, “tenho vergonha do que *sou* (SARTRE, 2011, 289).

Num segundo momento – e que está completamente atrelado ao primeiro – percebe-se que a vergonha se constitui quando o sujeito se vê diante de um outro que não é ele mesmo. Com efeito, é importante compreender que não é somente algo diferente de si, pois os demais objetos também são, uma vez também que o movimento da consciência é exatamente o de ser consciência de algo que não ela mesma. O outro é uma consciência que escapa do mundo instituído pelo sujeito, e não só escapa como também o rouba e institui outro de acordo com suas próprias categorias e, nesse instante, aquele que se constituía como sujeito torna-se objeto.

Ao ser vista, a consciência sofre como que uma hemorragia interna, perde o seu caráter de ser presença a si e é avassalada pelo olhar. O outro me reduz, então, à condição de objeto, e minha reação passa a ser a vergonha (BORNHEIM, 1971, p. 87).

Percebe-se com isso que a problemática da situação é lançada a partir do olhar; sente-se vergonha porque há um olhar que observa. Ver o outro não instaura completo e propriamente o problema, pois aquilo que é visto pode ser um engano, mas ao tomar consciência de ser visto o sujeito é, num primeiro momento, penetrado e roubado de si mesmo e, num segundo momento, devolvido a si, mas modificado, pois “basta que o Outro me olhe para que eu seja o que sou” (SARTRE, 2011, p. 338).

Não é, de modo algum, somente um olhar que vê, mas que também julga e tais julgamentos não são de acordo com as categorias do sujeito julgado, mas do Outro, a partir dos seus critérios morais<sup>10</sup>. Com efeito, o maior problema que isso apresenta é que não é possível fugir desse julgamento e daquilo que ele determina,

---

<sup>10</sup> Sartre tinha a pretensão de escrever uma obra tratando sobre a ética, mas não conseguiu realizar esse propósito, deixando apenas alguns elementos. É interessante destacar que no Para-si a questão da moralidade não pode ser, de fato, verificada, uma vez que ele não se julga, não há para ele certo ou errado. Somente com a aparição do outro aparece, propriamente, a moralidade, pois ele me julga de acordo com seus critérios, sou limitado na minha ação por limites que o Outro me estabelece.

pois a vergonha que ele causa firma-se como uma confissão de que é verdade o que é apresentado.

A prova de minha condição de homem, objeto para todos os outros homens vivos, lançado na arena debaixo de milhões de olhares e escapando-me a mim mesmo milhões de vezes, eu a realizo concretamente por ocasião do surgimento de um objeto em presente, a título de *isto indiferenciado* para uma consciência... Cada olhar nos faz experimentar concretamente – e na certeza indubitável do *cogito* – que existimos para outros homens vivos, ou seja, há consciência(s) para quem existo (SARTRE, 2011, p. 360).

Para Sartre, tanto o conhecimento das coisas como o de si mesmo não é possível de se realizar de maneira positiva. Das coisas em si muito pouco se pode dizer, pois o conhecimento oferecido por elas só permite ao sujeito compreender que elas são e estão no mundo e a consciência não pode abarcá-las, pois nela não existe um dentro. Segundo nosso autor, um objeto de modo algum pode “estar na consciência, sequer a título de representação” (SARTRE, 2011, p. 22).

Desse modo, para conhecer alguma coisa seria preciso transformar-se nela, mas fazendo isso não seria possível nem mesmo pensá-la. No mesmo caminho se estabelece o autoconhecimento, pois não é possível que o sujeito se duplique e seja ao mesmo tempo sujeito e objeto. Ademais, fora da relação com o outro não há um Eu na consciência a ser conhecido, pois de modo geral não se conhece as situações, mas vive-as, ou, como ele expressa de maneira literária em *A Náusea*, “é preciso escolher: viver ou narrar” (SARTRE, 1938, p. 66).

Assim, o que se pode conhecer de si mesmo só é revelado pelo outro, pois “eu sou, Para-além de todo conhecimento que posso ter, esse eu que o Outro conhece” (SARTRE, 2011, p. 336). Nesse sentido, o olhar do Outro se constitui enquanto um intermediário do indivíduo consigo mesmo.

Na consciência irrefletida, que “é consciência do mundo” (SARTRE, 2011, p. 335), ou seja, que vive em meio às coisas sem delas se destacar por meio da reflexão, do tornar-se completamente consciente, não existe um Eu. Somente na relação com o outro um Eu é constituído. Ao ser vista, a consciência acessa uma dimensão que lhe era desconhecida. Assim, o sujeito percebe-se enquanto um ser no mundo, um corpo que ocupa espacialmente um lugar e, em razão disso, também vulnerável.

O que capto imediatamente ao ouvir o ranger dos galhos atrás de mim não é a presença de alguém, mas o fato de que sou vulnerável, tenho um corpo que pode ser ferido, ocupo um lugar e de modo algum posso escapar ao espaço onde estou sem defesa (SARTRE, 2011, p. 333).

Assim, é nesse jogo conflituoso, mas em certo sentido necessário, que se constitui o surgimento do Outro e a relação que se estabelece. Entretanto, com o que foi apresentado, surge uma questão. Ao que parece o encontro entre consciências institui dois lugares distintos entre elas, nos quais uma se levanta enquanto sujeito e outra como objeto. Tendo isso em vista, pode-se perguntar: é possível a intersubjetividade?

### 3.2 LIBERDADE COMO INTERSUBJETIVIDADE

Como visto, apesar do aspecto de intermediário do indivíduo com seu eu que o Outro desempenha, de modo geral essa relação se instaura enquanto uma constante problemática. Quando aparece um outro, uma outra consciência, as possibilidades que o sujeito possuía até então tornam-se limitadas, pois “o Outro é a morte de minhas possibilidades” (SARTRE, 2011, p. 340).

Embora Sartre parta de uma análise fenomenológica da questão, visto que o Outro aparece primeiramente como um corpo, depois como um olhar que vê e penetra pelo julgamento, arrancando o sujeito do seu mundo e o devolvendo modificado, a direção para a qual a investigação dirige-se é para uma instância ontológica. A relação intersubjetiva que se instaura – se assim pode-se dizer – transforma estruturas e estabelece posições que cada indivíduo ocupa nesta relação.

[...] assim como o Outro é para meu ser-sujeito um objeto provável, também só posso me descobrir no processo de me tornar objeto provável para um sujeito certo... eu não poderia ser objeto para um objeto: é necessária uma conversão radical do Outro” (SARTRE, 2011, p. 331).

Assim, já é possível compreender que para surgir uma conexão entre consciências é necessário que um indivíduo ocupe o lugar de sujeito e outro de objeto, mesmo que seu modo de ser seja diferente dos demais objetos que ocupam

o mundo como a mesa, a grama, o livro etc. Desse modo, essa relação não pode ser de objeto com objeto, como também de sujeito para sujeito.

O seu olhar abala radicalmente o meu estado ontológico – de súbito, sintome transformado de sujeito em objeto. Tal olhar não é, de fato, algo neutro e isso eu sinto de imediato. Assim como ao olhar o outro eu o tinha objetivado, também agora o olhar do outro me objetiva. Seja qual for a opinião que se tenha sobre todo este processo, uma coisa é certa: é apenas desse modo que efetua a descoberta do Outro como sujeito (MORAVIA, 1985, p. 55).

Ademais, na mesma via de compreensão pode-se estabelecer a perspectiva da liberdade. Como já dito, com o aparecimento do outro a liberdade do sujeito é colocada em questão. Não é somente um objeto-Outro que se apresenta desconhecido, mas um outro que é também livre. Desse modo, a relação de possíveis e possibilidades sofre uma transformação.

Por ser também livre, a liberdade do Outro estabelece limites para a liberdade do sujeito. Assim, ele se vê roubado de suas possibilidades, invadidas por outro ser, ou seja, as possibilidades que antes apareciam somente a ele agora tornaram-se também as deste Outro. Deste modo, em cada situação as possibilidades não aparecem mais como objetivas e ideais, mas vislumbradas pelo olhar de outro.

E essas características novas não decorrem somente do fato de que não posso conhecer o outro, mas provêm também, e sobretudo, do fato de que o outro é livre; ou, para ser exato e invertendo os termos, a liberdade do outro revela-se a mim através da inquietante indeterminação de ser que sou para ele. Assim este ser não é meu possível, não está sempre em questão no cerne de minha liberdade: ao contrário, é o limite de minha liberdade (SARTRE, 2011, p. 337).

Deste modo, percebe-se que a relação intersubjetiva não faz somente uma inversão ontológica mudando e estabelecendo o lugar de sujeito e objeto, mas também atinge frontalmente a liberdade e instaura limites. O sujeito que antes se organizava no complexo da situação, tendo as possibilidades e as relações com os objetos pertencendo somente a ele, a partir do contato com o outro torna-se obrigado a limitar suas ações dentro dos ditames desse outro.

A palavra final de todo problema da intersubjetividade resume-se na luta, no conflito. Vimos em que sentido “minha queda original é a existência do outro”; se o homem é liberdade, a tentativa de comunicar-se com o outro acarreta petrificação... Se o homem é condenado a ser livre, por outro lado, as liberdades não se comunicam (BORNHEIM, 1971, p. 92).

Portanto, na perspectiva sartreana não se estabelece, de fato, uma relação intersubjetiva, mas o que se mantém nesse contato é o conflito, a luta, a disputa.

### 3.3 LIBERDADE E RESPONSABILIDADE

Tanto no sentido voltado para si como na relação com o outro a liberdade lança uma dimensão que se torna fundamental: o sujeito é livre, sua liberdade só é enquanto manifestada em uma situação e, por sua vez, não há situação sem liberdade. Assim, compreende-se o sentido que é ser livre nessa perspectiva: liberdade é escolha. O homem sendo liberdade só existe enquanto ação, um fazer.

Embora a liberdade se dê sempre em uma situação, ou seja, dentro de um jogo de possíveis, isso não exime o ser humano de modo algum de sua responsabilidade pelas escolhas feitas. Ele precisa se constituir e dentro dos limites que a própria facticidade lhe impõe é necessário que se faça, pois não há outra possibilidade para ele. Na verdade, o ser humano só existe enquanto ação, uma vez que o modo de ser do Para-si é ser um constante projetar-se para além, um transcender-se.

Contudo, quando o ser humano escolhe, não escolhe somente por si mesmo. Suas escolhas objetivas na vida se fiam a uma escolha primeira, original. Nessa sua escolha original, em que escolhe por si mesmo, por se fazer, ele estabelece um modelo de ser humano, e esse modelo não é posto somente para si, mas para toda humanidade. Desta maneira, quando realiza uma ação ou toma uma decisão ela não atinge ou envolve somente a si mesmo, mas a todos os seres humanos, pois ao fazer determinada escolha está declarando que há nela um valor, porque só é possível escolher o bem.

Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade. Se sou operário e se prefiro aderir a um sindicato cristão a ser comunista, se por essa adesão quero indicar que a resignação é no fundo a solução que convém ao homem, que o reino não é na terra, não abranjo somente o meu caso: pretendo ser representante de todos, e por conseguinte a minha decisão ligou a si a humanidade inteira... Assim sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do

homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem (SARTRE, 1973, p. 13).

Nessa perspectiva, o ser humano enquanto engendra a sua existência e, a partir das escolhas que faz, confere sentido ao seu ser no mundo. Por isso, por ser autor de suas escolhas e o único capaz de conferir sentido ao seu modo de ser, carrega nos ombros a responsabilidade de tudo aquilo que fizer de si. “Condenado a ser livre” (SARTRE, 1973, p. 15), o ser humano percebe que sua liberdade está fundamentalmente amarrada à noção de responsabilidade. Mas, em sentido estrito o que se pode compreender quando se refere ao termo responsabilidade?

[...] 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. Tomamos a palavra “responsabilidade” em seu sentido corriqueiro de “consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto” (SARTRE, 2011, p. 678).

Desse modo, a liberdade que o ser humano é impõe-lhe uma responsabilidade opressiva, pois o responsabiliza por tudo aquilo que acontece consigo e com os outros. “Tudo aquilo que me acontece é meu” (SARTRE, 2011, p. 678), como também aquilo que acontece com os demais também, visto que as inúmeras situações de adversidade como a guerra, a escravidão, o preconceito, o assassinio etc. são ações humanas e não de seres mágicos ou extramudanos.

O ser humano é o ser “pelo qual se faz com que *haja* mundo” (SARTRE, 2011, p. 678), ou seja, todas as projeções, valores, símbolos e outras coisas fazem parte da teia de sentido criada por ele mesmo. Tudo isso torna-se sua responsabilidade, pois são situações resultantes de suas próprias escolhas e que projetam uma imagem, a imagem de sua livre escolha por si mesmo.

Assim, viver é escolher-se através das situações e a partir do momento que é a escolha é feita, não é possível distinguir o ser do indivíduo da ação tomada dentro desse seu projeto. Semelhante ao que acontece na guerra, porque apesar de não serem todos os indivíduos a declará-la, todos aqueles que aderem à luta a tomam para si, assumem como sua, pois mesmo que houvesse anteriormente outros possíveis, o caminho que é tomado é feito livremente e sozinho.

Assim, totalmente livre, indiscernível do período cujo sentido escolhi ser, tão profundamente responsável pela guerra como se eu mesmo a houvesse declarado, incapaz de viver sem integrá-la à *minha* situação, sem

comprometer-me integralmente nessa situação e sem imprimir nela minha marca, devo ser sem remorso nem pesares, assim como sou sem desculpa, pois , desde o instante do surgimento ao ser, carrego o peso do mundo totalmente só, sem que nada nem ninguém possa aliviá-lo (SARTRE, 2011, p. 680).

Desse modo, a liberdade impõe sobre cada sujeito responsabilidade de tomar para si as consequências das escolhas tomadas. Por mais que seja dura essa realidade, e o sujeito queira livrar-se do compromisso que o atrela às próprias ações, é preciso encarar que se está como que obrigado a ser responsável. Mesmo que tente objetar levantando a questão de que seu nascimento não é fruto de sua escolha livre, é preciso compreender que “sou responsável por tudo, de fato, exceto por minha própria responsabilidade mesmo, pois não sou fundamento do meu ser” (SARTRE, 2011, p. 680). Portanto, emerge um dilema angustiante da vida humana: por um lado condenado à liberdade e, por outro, responsável por ser livre.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve por escopo a elucidação da problemática elaborada por Sartre, especialmente nas obras “O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica” e no “Existencialismo é um humanismo”, à questão da liberdade, haja visto que o ser humano uma vez existindo no mundo é obrigado a se constituir. Embora não seja a causa de si mesmo, no sentido de ter criado a si próprio, ao se encontrar na existência não outra possibilidade a não ser assumir a própria vida enquanto um projeto a ser constituído.

Destacou-se que a vida do ser humano se configura nesta angustiante tarefa de em cada escolha, dada em uma determinada situação, reconhecer a si mesmo enquanto único responsável por dar sentido à sua existência. Nesse processo ele não poderá recorrer a ninguém ou qualquer outra coisa para justificar as suas escolhas; ele está só e sem subterfúgios.

Neste sentido, a liberdade como foi elucidado se dá de dois modos: a liberdade do Para-si e a liberdade do Para-outro. No Em-si foi visto que não é possível a existência da liberdade, pois é um ser que se estrutura a partir do determinismo de causa e efeito. Além disso, é um ser fechado, opaco, maciço etc. que não permite abertura para o não-ser, porque a única compreensão que se tem é que o ser é e de modo algum poderá não ser.

No Para-si viu-se que o sujeito compreende-se livre de uma maneira positiva, ou seja, não encontra nenhum empecilho para as suas possibilidades. Assim, ele se sente completo e inteiramente livre, um deus vivendo em um mundo no qual todas as coisas se organizam da maneira em que ele determina. Ademais, essa abertura a possibilidade se dá pelo fato de que esse modo de ser, que é a consciência, é sempre intencional, uma vez que é vazia de qualquer conteúdo.

Deste modo, foi posto que o ser humano por meio da pergunta é capaz de fugir do determinismo que ordena todas as outras coisas existentes. Ao colocar a pergunta instaura-se a possibilidade da negação, uma vez que a resposta pode ser uma afirmação ou uma negação. Assim, viu-se que o fundamento do Para-si é o Nada e é a partir dele que o nada vem ao mundo, pois ele não tem ser, por isso precisa aparecer sob um fundo de ser, no interior do ser mesmo como uma fenda.

Contudo, como foi colocado as estruturas do Para-si são abaladas quando ele percebe no mundo a existência de outra consciência, ou de modo mais estrito, que ele rodeado de outras consciências. Ao aparecer esse objeto que se comporta de um modo diferente – o objeto-Outro –, o mundo que sujeito havia constituído escoasse em direção a ele. Desta maneira, o sujeito vê suas possibilidades limitadas pelo surgimento desse ser.

Sartre destacou que a descoberta do outro não se dá de uma maneira cognoscível, ou seja, no âmbito do conhecimento. Sua elaboração partiu de um solo fenomenológico, com destaque no fenômeno do olhar. Foi explanado que é pelo ato de ser visto pelo outro que o sujeito percebe que as suas possibilidades são cerceadas e que ele, num primeiro momento, é roubado de si e em seguida devolvido, mas de uma maneira diferente, pois o contato com o outro constitui um Eu para esse sujeito, pois ele o julga e o seu julgamento o define.

Assim, a liberdade se dá num jogo, visto que o ser humano está inserido numa rede de relações. Além disso, foi pontuado que quando uma escolha é feita, não se escolhe somente por se mesmo, mas por todos os seres humanos. Tendo em vista que só é possível escolher o bem, está subentendido em cada escolha que ela é a melhor opção a ser tomada. Deste modo, ela deve ser válida não só para o sujeito que escolhe, mas para todos.

Com isso, se compreendeu que atrelado à liberdade está a questão da responsabilidade. Como não se escolhe só para si, o sujeito torna-se responsável não só pelas conseqüências que as escolhas gerarão para si próprio, mas também para todos os outros que estão inseridos nesse rede de relações. Portanto, como se elucidou que liberdade se dá enquanto escolha, também se destacou que ela está justaposta à noção de responsabilidade.

Portanto, no caminho da investigação foi colocada, primeiramente, a questão de Sartre enquanto situado na esteira do existencialismo e também da fenomenologia. Caminhou-se por alguns aspectos das noções da ontologia proposta por ele, especialmente sobre os modos de ser Em-si, Para-si e Para-outro. Por fim, a relação de cada um deles com a liberdade, ou seja, como ela se manifesta em cada modo de ser.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5.ed. Revisão da tradução e tradução de textos novos de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BORNHEIM, Gérard. **Sartre: Metafísica e existencialismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

COELHO, Iudeu Moreira. A leitura sartreana de Husserl: o capítulo 4º de L'Imagination. **Reflexão**, n. 30, v. 87, jan./mar., Capinas, 2005, p.11-29.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os Irmãos Karamazov**. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. São Paulo: Abril Cultural, 1970.

GUILES, T. R. **História do Existencialismo e da Fenomenologia**, vol. II. EPU: São Paulo, 1975.

JEANSON, Francis. **Sartre**. Tradução de Elisa Salles. José Olympio: São Paulo, 1987.

REALE, Gioavanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: de Nietzsche à Escola de Frankfurt**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. **A Idade da Razão: os caminhos da liberdade**. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril, 1978.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**: Ensaio de Ontologia Fenomenológica. 20.ed.  
Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2011.