



DESCARTES E SARTRE: A QUESTÃO DA LIBERDADE

Osvaldino Marra Rodrigues*

Elnora Gondim**

Resumo: O objetivo do presente artigo é apontar, quanto á questão da liberdade, as críticas de Sartre em relação a Descartes. Para tanto, entre ambas as teorias, vamos contemplar que existem temas que se encontram imiscuídos, são eles: 1) a questão do Cogito; 2) a questão de Deus; 3) a questão do dualismo.

Palavras-chave: Descartes, Sartre, liberdade, vontade, erro, Deus

Abstract: The purpose of this paper is to point out the criticism, on the question of freedom, Sartre in relation to Descartes. To this end, between the two theories, we consider that there are issues that are mixed, they are: 1) the issue of Cogito, 2) the question of God, 3) the question of dualism.

Keywords: Descartes, Sartre, freedom, will, error, God.

Introdução

A liberdade é um dos conceitos fundamentais nas teorizações filosóficas. São poucos os filósofos que não trataram dessa problemática em alguma de suas obras, seja para criticar as teorias anteriores ou para, de alguma forma, resgatá-las. É sob essa ótica que objetivamos apontar as críticas que Sartre teceu à teoria de Descartes quanto à questão da liberdade. Para tanto, será enfatizada que a filosofia sartreana concentra sua atenção, ou intencionalidade, numa criteriosa análise fenomenológica do conceito do *Eu*,

* Mestrado/Filosofia/UFPI; Professor/PARFOR/UFPI. Email: dinomarra@gmail.com

** Doutorado/Filosofia/PUCRS; Professora/Filosofia/UFPI. Email: elnoragondim@yahoo.com.br



estabelecendo, dentre outras coisas, uma crítica atinente ao subjetivismo oriundo do pensamento cartesiano.

Nessa perspectiva, será realçada a importância do pensamento de Descartes como algo fundamental para que se entenda a questão da liberdade relacionada à subjetividade, porquanto

Descartes' claim to certainty about his thought and existence is central to his general program in epistemology. He wants to answer skepticism, and he wants to do so within foundationalism, the view that all our knowledge begins with some self-evident beliefs which are not evidenced by any others but yet provide our justification for all the rest we know. MARKIE, Peter. The Cogito and its Importance. IN: The Cambridge Companion to Descartes. New York : Cambridge University Press 1992. P.154.¹

Sob essa ótica, Descartes foi um marco considerável em se tratando da questão da subjetividade instaurando-lhe um espaço e, assim:

Descartes again presents the immediate inference from his thought to his existence, and he says that his knowledge is not deductive but a simple intuition of the mind. His point again seems to be that his knowledge of his thought is intuitive since it involves his grasping a self-evident, noninferred premise, and his knowledge of his existence is intuitive since it involves his immediately inferring that he exists from the simultaneously intuited premise that he thinks. MARKIE, Peter. The Cogito and its Importance. IN: The Cambridge Companion to Descartes. New York : Cambridge University Press 1992. P.154.²

¹ Nossa tradução: “Afirmção de Descartes sobre a certeza do seu pensamento e da existência é fundamental para o seu programa geral na epistemologia. Ele quer responder ao ceticismo, e ele quer fazê-lo conforme o fundacionismo, a visão de que todo o nosso conhecimento começa com algumas crenças auto-evidentes, que não estão comprovadas por quaisquer outras, mas ainda fornece a nossa justificação para todo o resto que conhecemos”. MARKIE, Peter. The Cogito and its Importance. IN: The Cambridge Companion to Descartes. New York : Cambridge University Press 1992. P.154.

² Nossa Tradução: “Descartes apresenta novamente a inferência imediata de seu pensamento à sua existência, e ele diz que seu conhecimento não é dedutivo, mas uma intuição simples da mente. Seu ponto mais uma vez parece ser que o seu conhecimento de seu pensamento é intuitivo, uma vez que envolve uma premissa auto-



Com tal ênfase dada à intuição intelectual, o pensamento cartesiano fornece um poder incomensurável ao *Eu* e, em contrapartida, à liberdade da razão humana. E tal pensamento, ao ser publicizado, originou teorias filosóficas que têm como foco a subjetividade. Dessa forma:

According to his biographer, Baillet, within a few years of Descartes' death it was no more possible to count the number of his disciples than the stars of the sky or the grains of sand on the seashore.[^] There is no doubt that, despite official persecution, Descartes' philosophy and science rapidly made many converts. In Holland Cartesian ideas penetrated the universities at an early date; the newly founded University of Breda was Cartesian from the beginning. In France Cartesians labored under various official bans in the universities and religious orders, and committed Cartesians were excluded from the Academy of Sciences; nonetheless Cartesian views circulated freely in more informal settings such as the salons of Paris. Moreover, even in the universities professors were able to devise strategies for spreading Cartesian ideas while technically complying with official bans; either they taught Descartes' ideas without mentioning him by name or they ascribed them to other philosophers, such as Aristotle. JOLLEY, Nicholas. The Reception of Descartes' Philosophy. IN: The Cambridge Companion to Descartes. New York : Cambridge University Press 1992. P. 416

Portanto, é plausível afirmar que com a teoria de Descartes foi aberto um campo filosófico novo tornando-se, assim, injustificável não se fazer apelo ao papel da razão enquanto subjetividade ao se fazer menção aos temas referentes, por exemplo, ao conhecimento. Por conseguinte, a contemporaneidade tem um débito incomensurável pertinente ao pensamento cartesiano. Sartre, o outro filósofo que examinaremos, embora de maneira distinta, pode ser considerado um exemplo de tal fenômeno. Ele, pela repercussão de suas

evidente, não inferida, e seu conhecimento de sua existência é intuitivo, uma vez que, imediatamente, envolve a sua inferência que ele existe a partir da premissa de que, simultaneamente intuída, ele pensa". MARKIE, Peter. The Cogito and its Importance. IN: The Cambridge Companion to Descartes. New York : Cambridge University Press 1992. P.146.



palavras, foi o teórico mais lido³ e discutido no seu tempo. Poucos pensadores obtiveram, em vida, o reconhecimento público que Sartre conquistou⁴. Lido por jovens, homens e mulheres comuns, acadêmicos, políticos e religiosos, sua palavra sempre causava rupturas, incômodos, mal-estar e, também, um alento de esperança – foi o primeiro filósofo plenamente incorporado ao mundo midiático. Tal aspecto tem como motivo o fato de que a teoria de Sartre tem um claríssimo fio condutor, a questão da liberdade. Isso é constatado desde a década de 30, com as obras *L'imagination* (1936), *La transcendance de l'ego* (1937) e o romance *La Nausée* (1938), até o monumental *L'idiot de la famille*, três volumes publicados entre os anos de 1971 a 1972 pela Gallimard. *L'être et le néant*, por exemplo, publicado em 1943, é, mais precisamente, um ensaio de fundamentação ontológica da liberdade, mas ontologia *fenomenológica*.

Em outras palavras, para Sartre não há um “por trás”, uma essência das coisas. Para ele, “As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada” (SN 15). Sartre sustentou que “o dualismo do ser e do aparecer não pode encontrar situação legal na filosofia”⁵ (SN 15). Em outro prisma, a “aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência [apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle: elle est l'essence] (SN 16; EN 12). No entanto, uma ontologia é necessário um *parti pris* transfenomenal, pois o “fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser” (SN 20). Esse fundamento é a consciência – palavra

³ Certamente não pelas obras filosóficas capitais, *Ser e Nada* e *Crítica da razão dialética*, mais restritas ao meio acadêmico – embora os acadêmicos tivessem, à época, considerável influência na sociedade, talvez mais que hoje, pois as pessoas, cansadas de tantas discussões inócuas, deixaram os acadêmicos com suas eternas disputas a si mesmos, com suas vozes que ressoam solitárias nos desertos inabitados. Mas Sartre teve a felicidade de dominar vários gêneros literários, esses sim, objetos de calorosas discussões.

⁴ Entre os franceses, é possível que apenas Voltaire, dados os limites da época, conquistou a simpatia e antipatia comparáveis às de Sartre.

⁵ Pelo menos a filosofia assumida por Sartre, calcada na fenomenologia, que é “um nominalismo” (SN 16).



sinonímia para cogito. Contudo, Sartre tece críticas ao modelo de pensamento cartesiano, porquanto: “O erro ontológico do racionalismo cartesiano foi não ver que, se o absoluto se define pela primazia da existência sobre a essência, não poderia ser substância” (SN 28). Em outras palavras, Sartre concentra sua atenção, ou intencionalidade, numa criteriosa análise fenomenológica do conceito do *eu*, estabelecendo uma crítica atinente ao subjetivismo oriundo de Descartes, mais precisamente, a entificação do eu, ou seja, o pensamento cartesiano tinha como pressuposto que o eu é um ente *não posicional* que independe da consciência fática. No entanto, para Sartre, seria a consciência fática o correto ponto de partida, não o cogito entificado cartesiano.

1. Descartes e Sartre: uma abordagem

Sob a ótica quanto à questão da liberdade, em se tratando da filosofia de Descartes e Sartre, tomaremos como referências determinados temas que se encontram imiscuídas, são eles: 1) a questão do Cogito; 2) a questão de Deus; 3) a questão do dualismo.

1.1. A questão de Deus

Quanto à questão de Deus, quando Descartes discorre sobre o problema da liberdade, ele o relaciona com o erro e, nesse sentido, sempre delega ao homem as responsabilidades por isso. Para Sartre:

A liberdade cartesiana se junta aqui à liberdade cristã, que é uma falsa liberdade: o homem cartesiano, assim como o homem cristão são livres para o Mal, não para o Bem, para o Erro, não para a Verdade. SARTRE, La Liberté Cartésienne, p. 75⁶

⁶ SARTRE, La Liberté Cartésienne,, p. 75 – (“Et la liberté cartésienne rejoint ici la liberté chrétienne, qui est une fausse liberté : l’homme cartésienne, l’homme chrétien son libres pour le Mal, non pour le Bien, pour l’Erreur, non pour la Vérite”).



Nessa perspectiva, na *Quarta Meditação*, onde se encontra a problemática do erro de juízo, Descartes exime Deus do erro afirmando que Nele não poderia haver nenhum engano ou imperfeição, pois Ele é perfeito. Entretanto, como explicar o erro? Por que Deus deixaria que o erro existisse? Para responder isso, Descartes afirma: “o erro não é uma pura negação, isto é, uma simples carência ou falta de alguma perfeição que me não é devida, mas antes é uma privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir”. Sob essa ótica, nota-se a presença de dois tipos de males:

1) o mal de negação. É algo que advém da falta de alguma coisa proveniente da natureza. Tal aspecto, no entanto, não significa um erro de Deus, porquanto Ele é perfeito e cria cada coisa da melhor maneira possível. Assim, não podemos julgá-lo, porque desconhecemos os seus pensamentos, já que a inteligência divina é infinita e a nossa finita.

2) o mal da *privação*. Este consiste na falta de algum conhecimento que o indivíduo deveria ter. Ele é de responsabilidade do homem, mais explicitamente, das faculdades do juízo que são: a vontade e o entendimento. Essas são concebidas por Deus e, por esse motivo, são perfeitas. No entanto, é por causa do uso indevido de tais faculdades que o homem falha.

Assim, a faculdade da vontade, por exemplo, pode ser concebida como a semelhança do homem com o Criador, porque é de extensão infinita e, portanto, indica a liberdade de ação, o livre arbítrio. O entendimento, por sua vez, é de extensão menor do que a vontade. Ele é a faculdade das ideias claras e distintas. Tanto a vontade quanto o entendimento são faculdades perfeitas. O entendimento, por sua vez, é suficiente para que o homem tenha o discernimento do bem ou do mal.

Então, se o homem usar perfeitamente as faculdades do juízo, mantendo a vontade nos limites do entendimento, não há erro. Em outras palavras, usando prudentemente as



faculdades, o homem evita o erro, porquanto as faculdades são perfeitas em sua natureza, imperfeito é o uso que se faz delas e daí provém o erro que é de responsabilidade do ser humano.

Em outras palavras, quando Descartes postula à questão da vontade ilimitada três aspectos são relacionados a ela: 1) a liberdade, porquanto vontade ou o poder de decisão consiste em deliberações que o sujeito pode tomar; 2) Deus, porquanto, sendo a vontade muito extensa, ela lembra que o homem traz a imagem e semelhança de Deus; 3) a vontade tem a possibilidade de se exercitar, por si só, sem nenhum constrangimento exterior.

Portanto, em ampla medida, o problema da liberdade, em Descartes, está diretamente relacionado com as temáticas que tratam de Deus e da vontade. Nessa perspectiva, a questão do erro isenta Deus de qualquer responsabilidade, por contrapartida, libera o homem do constrangimento de Deus. Assim sendo, o livre arbítrio cartesiano tem como característica fundamental isentar Deus da possibilidade do erro e, ao fazer isso, Descartes reconhece a liberdade do homem. No entanto, a liberdade do homem, sob essa ótica, está relacionada ao erro. Para demonstrar isso, nada melhor do que a definição de vontade que diz:

Somente no fato de podermos fazer uma coisa ou não a fazer (ou seja, afirmar ou negar, perseguir ou fugir), ou, antes, somente no fato de, para afirmar ou negar, fugir às coisas que o entendimento nos propõe, agirmos de tal modo que não sentimos que nenhuma força exterior nos constrange a isso.⁷

Em outras palavras, nem a faculdade do entendimento nem Deus podem constranger a vontade. No entanto:

⁷ DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*, p. 89.



De forma que esta indiferença que sinto, quando não sou impelido mais para um lado do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau da liberdade, e mais faz parecer um defeito no conhecimento do que uma perfeição na vontade, pois, se sempre conhecesse claramente o que é verdadeiro e o que é bom, eu jamais teria dificuldade em deliberar qual juízo e qual escolha deveria fazer; e, assim, seria inteiramente livre, sem jamais ser indiferente.⁸

Portanto, para Descartes, quando a vontade é perfeita, ela tem uma relação tanto com o entendimento quanto com Deus e isso se daria não por coerção, mas pelo fato da evidência e da certeza nas idéias claras e distintas. Assim, quando há o erro, isso tem como causa o homem, porquanto ele, nesse caso, é livre. No entanto, quando a verdade é alcançada, a vontade tem uma inclinação relacionada a Deus.

Nessa perspectiva, a liberdade do homem, mesmo relacionada ao erro, já deixa margem para se pensar em um ser despojado de Deus e capaz de assumir às suas próprias responsabilidades. Em tal afirmação pode-se, plausivelmente, anteceder uma ênfase no recurso de Descartes à subjetividade quando afirma: “aquele que possui a vontade firme e confiante de usar sempre a razão o melhor que lhe é possível, e praticar nas suas ações o que julga ser o melhor, é verdadeiramente sábio, tanto quanto a sua natureza permite que o seja.”⁹ Sob essa ótica, quanto à questão da vontade, Descartes instaura um espaço para a liberdade e para a subjetividade. Assim, a liberdade e a indiferença são opostos, mais especificamente, “a liberdade não comporta indiferença”¹⁰. Ela é relacionada com a decisão, com a ação referente ao bem julgar. Porém, a palavra indiferença não aparece, univocamente, nas traduções das *Meditações*:

⁸ DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*, p. 90.

⁹ DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1989. P. 22.

¹⁰ Carta ao padre Mesland, redigida em 9 de fevereiro de 1645: “Considérée maintenant dans les actions de la volonté, pendant qu’elles s’accomplissent, la liberté n’implique aucune indifférence [...]” (Bridoux, 1996, p. 1177).



A palavra *indifférent* aparece no texto francês em um lugar onde, no texto latino, a palavra *indifferens* não aparece. O texto francês afirma que “para ser livre não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou outro de dois contrários”. O texto latino, ao contrário, diz que “para que eu seja livre, não é necessário que eu possa me mover para ambos os lados”. Em outras palavras, o texto latino trata do poder de escolher entre duas alternativas contrárias (denominemo-lo de poder dos contrários), enquanto que o texto francês trata da indiferença em relação à escolha entre dois lados opostos. O que é significado pela indiferença? Não há nenhuma definição da palavra quando ela aparece nessa sentença. Mas ela não pode ter nenhum outro significado além do que é explicado poucas linhas depois, quando a palavra *indifférence* traduz a palavra latina *indifferentia*¹¹

Portanto, no texto latino:

O que Descartes considera como não necessário à liberdade humana, isto é, como não constitutivo da essência da liberdade, é o poder de escolher entre dois contrários. In *utramque partem ferri posse reformula e repete em diferentes palavras idem vel facere vel non facere posse* – uma frase da sentença anterior. Essa frase diz respeito ao poder de fazer ou não fazer alguma coisa, o poder ou a habilidade de escolher uma ou outra de duas alternativas. A liberdade então, em 1641, não pressupõe um poder dos contrários, mas consiste somente em não ser constringido: ela é o movimento espontâneo em direção a alguma coisa.

E na tradução francesa das *Meditações*:

O que Descartes considera como não necessário à liberdade humana, isto é, como não constitutivo de sua essência, o que ele dissocia da liberdade, é o estado de indiferença ou hesitação ou equilíbrio causado pela ignorância. Ao fazer essa mudança, o texto francês, publicado em 1647, deixa em aberto para o leitor pensar se o poder dos contrários é necessário à liberdade – algo que o original latino tinha explicitamente negado.¹²

¹¹ BEYSSADE, Michelle. A Doutrina da Liberdade de Descartes: diferenças entre os textos francês e latino da Quarta Meditação, P. 227.

¹² BEYSSADE, Michelle. A Doutrina da Liberdade de Descartes: diferenças entre os textos francês e latino da Quarta Meditação, P. 227.



No entanto, Sartre, por exemplo, afirma que Descartes tem duas formas de tratar a liberdade:

Assim, encontramos em Descartes, sob a aparência de uma doutrina unitária, duas diferentes teorias da liberdade, uma que considera este poder de compreender e julgar que é a sua e outra que deseja simplesmente salvar a autonomia do homem diante do sistema rigoroso de idéias¹³.

1.2. A questão do Cogito

O tipo de liberdade cartesiana que parece ser intimamente ligada ao entendimento faz do homem um *Eu* que pensa. Isso “consiste, seguramente, em ser consciente”¹⁴ Em outras palavras, a teoria do Cogito prioriza a subjetividade, ou seja, é com Descartes que aparece um *Eu* fundante. Nesse sentido, os objetos passam a ser objetos para um sujeito a partir de um sujeito. E, segundo Heidegger: “Até Descartes, tinha valor de ‘sujeito’ qualquer coisa que subsistisse por si mesma; mas agora o *Eu* torna-se um sujeito peculiar, um sujeito em relação ao qual todas as outras coisas se determinam agora como tais”¹⁵. É sob esse aspecto que a teoria do Cogito influenciou grande parte dos filósofos. Portanto, não é aleatoriamente que Sartre afirma a superioridade ontológica do *Cogito*. No entanto, o autor de *O Ser e O Nada* tece críticas consideráveis quanto à questão da liberdade tratada por Descartes, porquanto “admitindo a idéia de mundo é que Sartre consegue atribuir ao *cogito* uma dimensão existencial que não se encontrava em Descartes”¹⁶.

¹³ SARTRE, *La Liberté Cartésienne*, p. 63 – (“Aussi trouvons-nous chez Descartes, sous l'apparence d'une doctrine unitaire, deux théories assez différentes de la liberté, selon qu'il considère cette puissance de comprendre et de juger qui est sienne ou selon qu'il veut simplement sauver l'autonomie de l'homme en face du système rigoureux des idées”.)

¹⁴ “Être conscient, c'est assurément penser et réfl échir sur sa pensée [...]” (Bridoux, 1996, p. 1359).

¹⁵ HEIDEGGER, *Que é uma coisa?*, Cap. I., § 18, f, β

¹⁶BORNHEIM, 2007, p.19



Assim, embora Sartre concorde com a teoria cartesiana de que a consciência subjetiva é uma atividade exclusivamente humana e que esse deve ser o autêntico ponto de partida do filosofar, quanto ao aspecto do Cogito como substância, Sartre acredita que aí há um salto, porquanto “O problema é mais saber como podemos passar da consciência não-tética de si, que é o ser da consciência, para o conhecimento reflexivo que se fundamenta nela”¹⁷. Com isso, Sartre rejeita um Ego para a consciência e o substitui pela noção de intencionalidade. Assim, o autor de *O Ser e O Nada* constata que não pode conceber uma substancialidade para a consciência. Portanto, “Se a consciência não tem um Ego ao nível de imediatez e da não-reflexibilidade, ela não deixa de ser pessoal. Ela é pessoal, porque, apesar de tudo, ela é reenvio a si”¹⁸. Em outras palavras, o que Sartre denomina de presença de si mesma se localiza na consciência irrefletida. No entanto, nesse aspecto não há dualismo, porquanto não há uma consciência separada de um objeto;

Dito de outro modo, a presença a si é ao mesmo tempo, numa certa medida, separação de si. Mas, ao mesmo tempo que esta separação de si, como a unidade da consciência é absolutamente obrigatória, visto que não estamos no plano do sujeito e do objeto, visto que apreendemos as coisas no imediato, esta separação é ao mesmo tempo unidade (p. 106).

Mas tal consciência não implica, somente, a consciência de si mesma, porquanto; “a consciência implica em seu ser um ser não-consciente e transfenomenal”¹⁹. E é nesse sentido que Sartre afirma que “a consciência sempre pode ultrapassar o existente, não em

¹⁷ SARTRE, 1994b, p.100.

¹⁸ (IBID, p. 101)

¹⁹ (SN, p. 34)



direção a seu ser, mas ao sentido desse ser”²⁰. Assim, a consciência tem como característica “transcender o ôntico rumo ao ontológico”²¹.

Sob essa ótica, convém ressaltar que a preocupação de Sartre é em deixar claro que não há nenhum conteúdo *a priori* na consciência. Ela é liberdade absoluta. Não há, portanto, nenhum inatismo tal como visto na teoria cartesiana. Descartes inclui Deus como consciência (na verdade, como a fonte da consciência). No entanto, Sartre concorda com Descartes que a realidade objetiva da subjetividade humana não existe tendo como origem algo exterior a ela mesma, porque a capacidade de auto-conhecimento é essencial para a experiência consciente. Ambos concordam que tais razões delimitam o alcance da compreensão humana. Tal aspecto é inegável e se encontra presente na filosofia de Descartes. Para tanto, Descartes utiliza a sua própria capacidade de auto-consciência para chegar ao Cogito e afirma:

Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua industria em enganar-me sempre. Não há, pois dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu penso ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 1973, p. 100)

E Descartes complementa:

²⁰ (SN, p. 35)

²¹ (SN, p. 35)



O pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. Eu sou, eu existo, isto é certo; Mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso, pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. [...] nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa; isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. (DESCARTES, 1973, p. 102).

1.3. A questão do Dualismo

É fundamental para a experiência da consciência o *Eu* que faz o 'pensar'. No entanto, o *Eu* cartesiano parece existir em um sentido segundo o qual transcende os seus próprios pensamentos. É sob essa ótica que o “Eu” cartesiano tem sido motivo de muitas críticas como, por exemplo, as de Sartre. Este mesmo considerando o auto-conhecimento como ponto fundamental para a consciência e admitindo que a consciência pode conhecer e conhecer a si mesma, no entanto ela é em si um algo mais do que isso, Sartre não concebe que existam pensamentos contidos em um *Eu* no sentido cartesiano, porquanto, para Sartre, o pensamento ou a consciência não pode ser concebidos como substância ou natureza, pois “ela (consciência) é mais do que conhecimento voltado para si.”²².. Consciência, para o autor de *Ser e Nada*, é algo relacionada com a liberdade. Portanto, ela não pode ser dirigida por um *Eu* transcendente. Não há, para Sartre, um *Eu* transcendente que, através dele, a consciência seja derivada. Segundo afirma Sartre:

Realmente, o absoluto, aqui, não é resultado de construção lógica no terreno conhecimento, mas sujeito da mais concreta das experiências. E não é relativo a tal *experiência*, porque é essa experiência. É também um absoluto não-substancial. O erro ontológico do racionalismo cartesiano foi não ver que, se o absoluto se define pela primazia da existência sobre a essência, não poderia ser substância. A consciência nada tem de substancial, é pura “aparência”, no sentido de que só existe na medida que aparece. Mas, precisamente por ser pura

²² (SN, p. 22)



aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto. (SN, p. 28)

No entanto, para Descartes, pelo contrário, a estrutura ontológica da consciência é determinada pela relação entre "substância" pensante. Sartre, por sua vez, rejeita o *Eu* cartesiano, porquanto em Descartes a ideia de consciência é relacionada à afirmação de que o sujeito pensante é diferente do mundo físico. Assim, "eu existo" (como mente) e "existem coisas distintas de mim mesmo" (objetos físicos). Sartre, por outro lado, tenta superar o dualismo cartesiano de pensamento e de corpo relacionando a consciência subjetiva ao mundo objetivo através da intencionalidade. Esta é definida como uma atividade que envolve o mundo da facticidade objetiva, porquanto "Toda a consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigido para o exterior."²³. No entanto, somente dessa forma, isso não se esgota, porquanto: "Ao mesmo tempo, a consciência não é consciência só das coisas externas, mas também de si mesma; pois uma consciência ignorante de si seria uma consciência inconsciente, o que é absurdo. Por isso, não basta "que eu possa afirmar que esta mesa existe *em si* – mas sim que ela existe *para mim*."²⁴.

Nesse movimento, há uma atividade consciente (ser-para-si) ao contrário do caráter estático do mundo factual (ser-em-si). O movimento do ser-para-si é relacionado com a liberdade. O ser-para-si é livre ao contrário do ser-em-si. Portanto, as diferenças, quanto à

²³ (SN, p. 22)

²⁴ (SN, p. 23)



questão da liberdade, em ampla medida, entre a filosofia de Descartes e a de Sartre são relacionados às suas respectivas concepções de auto-identidade.

Considerações Finais

Sartre, de certo modo, aponta a importância de um tipo de centralidade na teoria cartesiana. A citação seguinte, que trata sobre a subjetividade, nos mostra tal perspectiva: “Não pode nela haver, no ponto de partida, outra verdade que essa: eu penso, logo eu sou, é a verdade absoluta da consciência se alcançando a si mesma.”²⁵. No entanto, Sartre, diferentemente de Descartes, afirma:

Mas a subjetividade que nós atingimos a título de verdade não é uma subjetividade rigorosamente individual, pois nós demonstramos que no cogito não se descobriria somente a si mesmo, mas também os outros. Pelo eu penso, contrariamente à filosofia de Descartes, contrariamente à filosofia de Kant, nós nos atingimos a nós mesmos em face do outro, e o outro é tão certo para nós quanto nós mesmos. Assim, o homem que se atinge diretamente pelo cogito descobre também todos os outros, e ele os descobrirá como a condição de sua existência. SARTRE, Jean-Paul. *L'existencialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre. France: Folio/Essais (gallimard), 1996. p. 58

Nessa perspectiva, Descartes usa a própria capacidade de auto-consciência para chegar ao Cogito. Ele inclui Deus como fonte da consciência e Sartre afirma que na concepção de Descartes: “Assim, sendo Deus fonte de todo ser e de toda positividade, esta positividade, esta plenitude de existência que é um julgamento verdadeiro não poderá ter sua fonte em mim que sou nada, mas somente nele”²⁶

²⁵ SARTRE, Jean-Paul. *L'existencialisme est un humanisme*. Folio/Essais (gallimard), 1996. p. 56

²⁶ SARTRE, *La Liberté Cartésienne*, p. 70 – (“Ainsi, Dieu étant source de tout être et de toute positivité, cette positivité, ce plénum d'existence qu'est un jugement vrai ne saurait avoir sa source en moi qui suis néant, mais en lui”.)



É nesse sentido que Descartes define a consciência como uma extensão de Deus. Entretanto, para Sartre, a consciência é um ser-para-si, livre, porquanto:

Deus, que é plenitude infinita de ser, não poderá conceber nem regar o Nada. Ele pôs em mim o positivo; ele é o autor responsável por tudo o que em mim é. Mas por minha finitude e meus limites, por minha face de sombra, eu escapo dele. Se eu conservo uma liberdade de indiferença, é por relação a isso que eu não conheço ou que conheço mal, as idéias truncadas, mutiladas, confusas. Para todos estes nada, eu mesmo como nada, eu posso dizer não: eu posso não me decidir a agir, a afirmar. Já que a ordem das verdades existe fora de mim, o que vai me definir como²⁷

Esse não é o caso de Descartes, porquanto para ele reside na consciência o lugar próprio da auto-identidade, enfoque que não se diferencia de um sujeito que pensa. E é nesse aspecto que o sentido da consciência em Sartre é o oposto de Descartes, porquanto para o autor de *O Ser e O Nada* a consciência é a liberdade, é o nada. Portanto, a rejeição de Sartre em relação ao *Eu* cartesiano centra-se na ideia sartreana de consciência intencional. Com tal mecanismo, Sartre pensa superar a dicotomia sujeito / objeto de Descartes, porquanto para a filosofia cartesiana a ideia de consciência se baseia na afirmação de que o sujeito pensante é fundamentalmente diferente do mundo físico objetivo. Para Descartes a liberdade não é ontologicamente problemática. Liberdade, para ele é autonomia racional. Sartre, por outro lado, tenta erradicar qualquer distinção entre o *Eu* e o mundo. Para tanto, Sartre rejeita a consciência de algo como substância. A consciência, para ele, não é, somente, uma atividade

²⁷ SARTRE, *La Liberté Cartésienne*, p. 70 – (“(...) car Dieu, qui est plénitude infinie d'être, ne saurait concevoir ni régler le Néant. Il a mis en moi le positif; il est l'auteur responsable de tout ce qui en moi est. Mais par ma finitude et mes limites, par ma face d'ombre, je me détourne de lui. Si je conserve une liberté d'indifférence, c'est par rapport à ce que je ne connais pas ou ce que je connais mal, aux idées tronquées, mutilées, confuses. A tous ces néants, néant de moi-même, je puis dire 'non': je puis ne pas me décider à agir, à affirmer. Puisque l'ordre des vérités existe en dehors de moi, ce qui va me définir comme autonomie, ce n'est pas l'invention créatrice, c'est le refus. C'est en refusant jusqu'à ce que nous ne puissions plus refuser que nous sommes libres.”)



mental. Ela é uma atividade vazia. No entanto, para Sartre, toda consciência transcende em si a fim de atingir o seu objeto e o Nada é a causa da consciência. Então, nesse sentido, a consciência intencional e o mundo objetivo são co-extensivos: Assim, Sartre tenta unificar a consciência subjetiva e o mundo por meio da atividade vazia e transcendente, ou seja, através da intencionalidade.

Portanto, embora as diferenças, as teorias de Descartes e de Sartre não são irreconciliáveis. Ambas concordam que: 1) a consciência subjetiva é uma atividade exclusivamente humana; 2) a capacidade de auto-conhecimento é fundamental para a experiência consciente; 3) a realidade objetiva não se pode pensar em um sentido consciente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUFRET, J. *Introdução às filosofias da existência*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BEYSSADE, Michelle. A Doutrina da Liberdade de Descartes: diferenças entre os textos francês e latino da Quarta Meditação. IN: *ANALYTICA*, Rio de Janeiro, vol 13 nº 2, 2009, p. 225-242

BORNHEIM, G. A. *Sartre*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

_____. *O idiota e o espírito objetivo*. Porto Alegre: Globo, 1980.

BRIDOUX, A. (org.). Carta ao padre Mesland, redigida em 9 de fevereiro de 1645. IN: *Oeuvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1423.

DESCARTES, R. *Meditações*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.



- _____. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1989
- HEIDEGGER, M. *Être et temps*. Trad. François Vezin. Paris: Gallimard, 1986.
- _____. A coisa. In: _____. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- JOLLEY, Nicholas. The Reception of Descartes' Philosophy. IN: The Cambridge Companion to Descartes. New York : Cambridge University Press 1992. P. 416.
- MARKIE, Peter. The Cogito and its Importance. IN: The Cambridge Companion to Descartes. New York : Cambridge University Press 1992. P. 146.
- SARTRE, J.-P. *Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. *La Liberté Cartésienne*. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. *O Ser e o Nada*. Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- _____. *L'Être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Présentation des Temps Modernes*. Paris: Gallimard, 1948.
- _____. *L'existencialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre. France: Gallimard, 1996