

**DAS FORMAS DA *LIBERDADE* E DA *NEGATIVIDADE* NO
CARTESIANISMO SEGUNDO A LEITURA DE RENÉ DESCARTES
POR JEAN-PAUL SARTRE EM A *LIBERDADE CARTESIANA*.**

André Constantino Yazbek.¹

Resumo: a partir de um ensaio redigido por Jean-Paul Sartre em 1946, intitulado *A liberdade cartesiana*, este artigo pretende explorar as relações entre os temas da liberdade e da negatividade na obra de René Descartes tendo-se em vista a leitura existencialista de sua filosofia.

Palavras-chave: liberdade, negatividade, cartesianismo, existencialismo.

Abstract: from a essay written by Jean-Paul Sartre in 1946, entitled *Cartesian freedom*, this paper aims to explore the relationship between the themes of freedom and negativity in René Descartes' work taking into account the existentialist reading of his philosophy.

Key-words: freedom, negativity, cartesianism, existentialism.

¹ Professor Adjunto Doutor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).
E-mail: andre.yazbek@yahoo.com.br

*O homem livre está só
(Jean-Paul Sartre).*

Em um ensaio publicado em 1946, intitulado *A liberdade cartesiana*, Jean-Paul Sartre inicia suas considerações perguntando-se a propósito de qual circunstância privilegiada os filósofos fazem a experiência da liberdade. “A todos os filósofos que se fazem seus defensores, é lícito pôr uma questão prévia: a propósito de qual *situação* privilegiada experienciaram a sua liberdade?” (SARTRE, 2005a, p. 285).

Compreende-se: existem formas e formas de experienciar nossa liberdade; algumas mais “autênticas” do que outras, porquanto se certas formas da experiência nos dão a ver nosso próprio ser como indeterminação e ação criadora sobre o mundo, outras o escamoteiam, reduzindo a própria ação às operações reflexivas de um sujeito intelectualista. Neste sentido, “uma coisa é experienciar que se é livre no plano da ação, do empreendimento social ou político, da criação nas artes, outra é experienciá-la no ato de compreender e descobrir” (*Idem*). Ao menos duas formas de experiência da liberdade, portanto.

Empenhado, já desde antes de *O ser e o nada* (1943), em um ataque contra as chamadas “filosofias digestivas”, que pretendem reduzir o mundo a um certo arranjo de conteúdos representacionais de um sujeito de natureza eminentemente intelectualista², em *A liberdade cartesiana*, ensaio escrito para servir de introdução a uma seleta de textos de Descartes, Sartre se voltará especificamente para a obra cartesiana para ali desvelar as formas possíveis da experiência da liberdade no cartesianismo. Ensaio breve de interpretação do cartesianismo. Mas significativo.

Assim, as duas formas de experiência da liberdade mencionadas acima por Sartre marcam a distância entre o homem *de ação e criação* e o metafísico: um estadista como Richelieu ou um escritor como Corneille, por exemplo, fazem a experiência da liberdade no momento em que ela se manifesta por um “evento absoluto, pelo surgimento do novo, poema ou instituição, num mundo que nem o invoca nem o recusa” (*Idem*). Aos metafísicos – Descartes é o exemplo privilegiado –, resta uma experiência também metafísica da liberdade, isto é, uma experiência que, descolada do solo concreto da ação política e social ou criativa, reduz a liberdade às mediações reflexivas do espírito, assimilando o livre arbítrio ao exercício de descoberta e enunciação de relações previamente estabelecidas entre essências já dadas.

² A expressão “filosofia digestiva” é do próprio Sartre, em seu célebre ensaio de 1939, intitulado “Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”. C.f. SARTRE, 2005b, p. 55.

Aqui, a liberdade é “antes o exercício de um *pensamento* independente do que a produção de um ato criador” (*Idem*). Assimilada ao juízo, a liberdade constitui o pecado original da metafísica do cartesianismo e, por extensão, da filosofia francesa dos últimos trezentos anos: “nossos filósofos, como o faz Alain, acabam por assimilar a liberdade ao ato de julgar” (*Idem*).

O que é notável neste artigo, com efeito, é a maneira como Sartre, a propósito de tratar do tema em Descartes, acabe por revelar ao leitor o problema da liberdade segundo suas próprias coordenadas. Não me parece necessário sublinhar o quanto a temática da liberdade é importante para o existencialismo sartriano, – bastaria recordar a fórmula lapidar de *O ser e o nada*: “não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade” (2001, p. 530). Tampouco se deve esquecer o quanto à filosofia cartesiana constitui-se em referência incontornável para Sartre, – a ponto de o filósofo declarar, na série de entrevistas concedidas a Michel Contat Alexandre Astruc para a realização do filme *Sartre par lui-même*, ter sido o princípio do *cogito* cartesiano o seu “pensamento filosófico essencial” (SARTRE, 1977, p. 85).

No entanto, o cartesianismo de Sartre é bastante *sui generis*: ainda que o filósofo existencialista persista no *cogito*, ele pretende fazê-lo sem pagar tributo ao intelectualismo cartesiano. Daqui a célebre consideração sobre o cartesianismo em *O ser e o nada*: “é preciso partir do *cogito*, mas pode-se dizer, parodiando uma fórmula célebre, que ele nos conduz apenas com a condição de que possamos deixá-lo” (SARTRE, 2001, p. 109-110). Que a realidade primeira e imediatamente acessível à consciência seja aquela do próprio sujeito, isso não implica – ou não deveria implicar – em dissolver a mundaneidade concreta das coisas em uma vida interior: este sujeito sartriano é extroversão absoluta em direção ao mundo das coisas e dos homens; sua relação com a realidade mundana não é a do sujeito intelectualista, de tipo epistemológico, mas uma relação de *ser a ser*.³ Para Sartre, portanto, não há interioridade possível, não há refúgio interior contra um mundo que se oferece antes à nossa *existência* do que à nossa *inspeção*. Daqui o fato de que o cartesianismo de Sartre – ou sua insistência na primazia da consciência –, vai a par com a crítica radical a toda forma de substancialismo presente na intuição primeira da *res cogitans* por Descartes: “a consciência não tem interior; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência” (SARTRE, 2005b, p. 56).

³ Por esse motivo, já nas primeiras páginas de *O ser e o nada* Sartre se verá autorizado a desfazer-se do primado do conhecimento para, desta feita, fazer sua questão recair sobre o ser da consciência: “Dizíamos que a consciência é o ser cognoscente enquanto *é*, e não enquanto *é* conhecido. Isso significa que convém abandonar o primado do conhecimento, se quisermos fundamentá-lo. Sem dúvida, a consciência pode se conhecer e se conhece. Mas, nela mesma, ela é outra coisa que apenas um conhecimento voltado sobre si” (2001, p. 17).

O mesmo movimento de atração e crítica ao cartesianismo verifica-se em *A liberdade cartesiana*: ora, se a noção de liberdade é iluminada já nas primeiras linhas do texto a partir de duas formas da experiência – uma forma propriamente intelectualista (*ato de julgamento*) e uma não intelectualista ou “concreta” (*ato de criação*) – é porque desde o início é preciso tomar a questão em relação crítica com o cartesianismo. Assim, de uma parte Sartre reconhece que Descartes teria compreendido, “melhor do que ninguém, que a menor manobra do pensamento engaja todo o pensamento”, mas ao mesmo tempo, restrita à sua dimensão intelectualista, essa “experiência da *autonomia* [ainda] não coincide /.../ com a da *produtividade*” (SARTRE, 2005a, p. 286), quer dizer, com a do ato criador como irrupção do novo, do inaudito no mundo. A liberdade, em Descartes, estaria aliena de si mesma.

É certo que Sartre faz sua crítica tendo em mãos um instrumento conceitual que apenas a fenomenologia de Edmund Husserl poderia nos dar: a consciência definida como intencionalidade, como “consciência *de* algo” por definição *outro que não* o sujeito intelectualista da representação, quer dizer, como puro movimento em direção às coisas, extroversão absoluta, recusa a ser substância (como dissemos acima). Daqui o elogio de Sartre a Husserl, feito já em 1939, e a série de figuras de linguagem utilizadas para dar conta do conceito husserliano de intencionalidade, como se faltasse ao filósofo o vocabulário conceitual adequado:

Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo “psicologismo”, Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. /.../ Imaginem agora uma seqüência encadeada de explosões que nos arrancam de nós mesmos, que não deixam a um “nós” mesmos sequer o ócio de se formar atrás delas, mas que nos jogam, ao contrário, além delas, na poeira seca do mundo, sobre a terra rude, entre as coisas; imaginem que somos assim repelidos, abandonados por nossa própria natureza em um mundo indiferente, hostil, recalcitrante. Vocês terão captado o sentido profundo da descoberta que Husserl exprime nesta famosa frase: “Toda consciência é consciência *de* alguma coisa”. Não é necessário mais do que isso para pôr um termo à filosofia aconchegante da imanência, na qual tudo se faz por compromisso, por trocas protoplasmáticas, por uma morna química celular (SARTRE, 2005b, p. 56).

Em *A liberdade cartesiana*, por sua vez, ao menos duas outras noções estarão presentes; noções que, em sendo o resultado da recepção da fenomenologia por Sartre, impedem a tendência cartesiana a considerar a liberdade como operação reflexiva abstratamente realizável e, ao mesmo tempo, nos permitem assegurar a dimensão da consciência – desde que intencional – como solo primeiro de nossa relação com o mundo: de

uma parte, a categoria de *situação*, – que permitirá a uma obra como *O ser e o nada* mundanizar a consciência considerando-a em sua relação ontológica *no* e *com* o mundo; de outra parte, o recurso à noção de “experiência”, noção própria ao vocabulário da fenomenologia alemã: “experiência”, neste sentido, indica um apelo a uma vivência intencional direta – *não mediada* – do mundo das coisas e dos homens. A consciência, como dimensão primeira de nosso ser, tem seu ser como *ser-no-mundo*, – segundo uma expressão que paga tributo também ao heideggerianismo (SARTRE, 2001, p. 52). E não deveria nos surpreender que, a propósito do tema da liberdade em Descartes, Heidegger seja convocado a falar: “Heidegger disse: ninguém pode morrer por mim. Mas antes dele, Descartes: ninguém pode compreender por mim” (SARTRE, 2005a, p. 288).

Como compreender esta relação *fenomenologia-Heidegger-Descartes*?

Que Descartes venha a cruzar-se com Husserl (implicitamente) e Heidegger (explicitamente) em *A liberdade cartesiana* – material suficientemente heteróclito para o que se propunha então como uma introdução ao pensamento cartesiano –, e a respeito justamente da temática da liberdade, é bastante significativo da filosofia de Sartre. Neste ponto, um artigo de Merleau-Ponty a propósito de *O ser e o nada*, intitulado *A querela do existencialismo*, é bastante esclarecedor. Tratava-se daquela fenomenologia francesa, ou “existencial”, para a qual, dirá Merleau-Ponty, era preciso “compreender as duas coisas ao mesmo tempo”: 1. que a “existência como consciência se distingue radicalmente da existência como coisa”, – conquista propriamente cartesiana; 2. e que a “consciência seja sempre em situação” e, portanto, jamais consciência de sobrevôo, desligada das coisas, – conquista, desta feita, do que o século XIX (sobretudo Hegel) pôde “nos ensinar sobre a historicidade do espírito” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 90). Dada a intersecção entre duas formas de compreensão da relação *homem-mundo* que apenas em aparência são irreconciliáveis, deve-se entender por “existência”, na acepção contemporânea do termo, “o movimento pelo qual o homem é no mundo, se engaja em uma situação física e social que se torna seu ponto de vista sobre o mundo” (*Idem*, p. 89). Este “homem”, portanto, na medida em que se engaja – e não pode não engajar-se, posto que é intencionalidade –, faz de *si mesmo* uma tomada de posição *sobre o mundo*. E é neste sentido que se deve compreender o que se tornaria o *leitmotiv* de Sartre:

estamos condenados à liberdade, e mesmo a não-ação *é já* uma tomada de posição sobre o mundo; mundo para o qual, e apenas *para o qual*, a consciência *é*.⁴

Neste sentido, já a primeira linha de *A liberdade cartesiana* testemunha antes a posição do próprio Sartre do que propriamente aquela de Descartes: “A liberdade é uma, mas se manifesta diversamente segundo as circunstâncias” (SARTRE, 2005a, p. 285). Quer dizer: a liberdade, em sendo uma, certamente é apreensível em seu ser (como o será por uma ontologia como aquela de *O ser e o nada*, que fará da liberdade o ser mesmo da realidade humana⁵); e no entanto, como convém a uma fenomenologia, ela se *manifesta diversamente* conforme a *situação* e constitui, por isso mesmo, em sua própria manifestação fenomênica, uma tomada de posição da consciência sobre o mundo. Não há ontologia da liberdade sem uma fenomenologia de suas formas de manifestação e experiência concreta, imediata, pré-judicativa, – e a ontologia de *O ser e o nada*, como se sabe, será justamente uma ontologia-*fenomenológica*.

Em boa medida, Husserl havia permitido, com seu conceito de intencionalidade, a compreensão de que a “consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (SARTRE, 2005b, p. 56). Nesta medida, o ponto fundamental do diálogo de Sartre com o cartesianismo e com a fenomenologia é justamente o de encontrar, em favor de uma “filosofia concreta” para a qual consciência e fenômeno constituem apenas “momentos” de uma totalidade sintética que as envolve, uma saída para conciliar os pontos de vista idealista e realista acerca da ação e da realidade humanas, de tal sorte que não se possa conceber uma subjetividade fora do mundo e nem um mundo que não seja constituído fenomenologicamente pelo esforço de uma subjetividade que lhe é aderente por condição ontológica (SARTRE, 2001, pps. 37-38).

É esta oscilação entre as distinções ontológicas da consciência e do ser bruto do mundo que preside tanto o ponto de vista sartriano sobre a liberdade quanto, por extensão, o modo como será feita sua leitura de Descartes em *A liberdade cartesiana*. Desta feita, não

⁴ “Assim, não há *acidentes* em uma vida; um evento social que explode de súbito e me arrasta consigo não provém de fora; se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra *é minha* guerra, é feita à minha imagem e eu a mereço. Eu a mereço inicialmente porque poderia sempre livrar-me dela, pelo suicídio ou pela deserção: esses possíveis últimos são os que devem sempre estar presentes a nós quando se trata de considerar uma situação. Na falta de me abster dela, eu a *escolhi*. Se trata de uma escolha. Esta escolha será reiterada depois, de um modo contínuo, até o fim da guerra” (SARTRE, 2001, p. 599).

⁵ “Portanto, aquilo que chamamos de liberdade é impossível de se diferenciar do ser da realidade humana. O homem não é primeiro para depois ser livre, mas não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser-livre’” (SARTRE, 2001, p. 60).

será ao acaso que Sartre defenderá a existência, em Descartes, não de *uma* teoria da liberdade, mas de *duas*:

Encontramos então em Descartes, sob a aparência de uma doutrina unitária, duas teorias da liberdade muito diferentes, conforme ele considere esse seu poder de compreender e de julgar ou conforme ele queira simplesmente salvar a autonomia do homem em face do sistema rigoroso das idéias (SARTRE, 2005a, p. 287).

Portanto, no cartesianismo ou bem temos uma teoria na qual a experiência da liberdade está hipotecada ontologicamente à *infinitude* (quer dizer, indexada à ordem do verdadeiro como manifestação da positividade do ser pleno), ou bem temos uma outra, na qual o pensamento autônomo se vê às voltas com seus próprios limites, com seu ordenamento eminentemente mundano, *finito*, mas sem que lhe possa ser conferida nenhuma positividade. Digamos que, do ponto de vista da possível e ainda não realizável superação da contradição entre consciência e mundo, o que Sartre encontra em Descartes é a própria questão da liberdade como uma questão ainda em aberto, oscilando entre duas posições irreconciliáveis para uma filosofia *substancialista* da consciência na qual se “confunde o ser e a percepção” (*Idem*, p. 297).

Assim, por exemplo, tendo sob os olhos a *Segunda Parte* do *Discurso do Método* de Descartes, Sartre encontra, na afirmação cartesiana sobre a existência de “apenas uma verdade de cada coisa” – de sorte que quem quer que seja a encontrará-la, “sabe a seu respeito tanto quanto se pode saber” –, o nó górdio do problema da liberdade compreendida como exercício das operações intelectivas de um sujeito indexado às verdades intemporais. O exemplo privilegiado será – não à toa – o da realização das operações aritméticas pelo sujeito do conhecimento:

Tudo está prescrito [no *Discurso do Método*]: o objeto a ser descoberto e o método. A criança que aplica sua liberdade em fazer uma adição de acordo com as regras não enriquece o universo com uma verdade nova; ela só faz recomeçar uma operação que mil outros fizeram antes dela e que ela nunca poderá levar mais longe do que estes. Há portanto um notável paradoxo na atitude do matemático: seu espírito é semelhante a um homem que, embrenhado numa senda muito estreita, onde cada um de seus passos e a própria posição de seu corpo fossem rigorosamente condicionados pela natureza do solo e pelas necessidades da marcha, estivesse no entanto tomado pela inabalável convicção de exercer livremente todos esses atos. Numa palavra: se partirmos da intelecção matemática, como conciliaremos a fixidez e a necessidade das essências com a liberdade do juízo? (*Idem*, p. 286-287).

Seria outra a questão se, por um momento, deslocássemos o nosso olhar para insistência cartesiana em levar até o fim sua concepção de *autonomia do pensamento*. No mesmo *Discurso do método*, por exemplo, seria necessário considerar que o próprio método – em sua eficácia constitutiva – *é inventado*, que “cada regra do Método (salvo a primeira) é uma máxima de ação ou de invenção” (*Idem*, p. 290). Da segunda à quarta regra, da prescrição da análise às enumerações e revisões completas, gerais, tratar-se-ia de “diretivas generalíssimas para um juízo livre e criador” que “constrói o verdadeiro” ao produzir hipóteses e esquemas que fazem a verdade “existir no mundo” (*Idem*). Assim, seria próprio do método em Descartes – tal como na análise geométrica entre os antigos, mas generalizado a ponto de não restringir-se apenas à “consideração das figuras” (DESCARTES, 1996, p. 77-78) – supor como conhecidas relações entre grandezas desconhecidas, prefigurando, em uma ordem humana das proporções, as relações reais entre essências de grandezas absolutas e infinitas. É nestes termos que Sartre se refere ao que, em Descartes, demanda uma livre invenção do espírito: “E essa ordem que a terceira regra preconiza, não se deve buscá-la e preconizá-la em meio à desordem em vez de se submeter a ela? A prova é que ela será inventada se não existir efetivamente” (SARTRE, 2005a, p. 290).⁶

Ao referir-se às *Meditações metafísicas*, por sua vez, Sartre considera haver boas razões para enxergar no Descartes da *Quarta meditação* a afirmação de uma liberdade de pensamento equivalente – formalmente – a de Deus. Ora, considerada nela mesma, como faculdade de dizer “sim” ou “não”, quer dizer, como poder de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, a liberdade de julgamento é o *ato* de uma vontade que pertence de igual direito a cada um e a todos, – não como uma propriedade entre outras, mas como o que distingue os homens do resto das coisas do mundo e os iguala em dignidade a Deus: “um poder infinito dado por inteiro”, dirá Sartre (*Idem*, p. 288).⁷

⁶ Neste ponto, Sartre tem em vista a afirmação cartesiana relativa à terceira das quatro regras de método apresentadas no *Discurso do método*, segundo a qual, para conduzir o pensamento por ordem, “começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer para subir /.../ até o conhecimento dos mais compostos”, é necessário supor “uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns dos outros” (DESCARTES, 1996, p. 78).

⁷ Sartre refere-se literalmente à seguinte passagem das *Meditações metafísicas*: “Resta tão somente a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a idéia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e semelhança de Deus. Pois, ainda que seja incomparavelmente maior em Deus do que em mim /.../, ela não me parece, todavia, maior se eu a considero formal e precisamente nela mesma” (DESCARTES, 1996, p. 302). Na edição das *Meditações metafísicas* da qual nos servimos, que integra a seleta de texto de Descartes publicada na coleção *Os pensadores*, uma nota significativa, de autoria de Gérard Lébrun, nos esclarece a passagem em sentido análogo à leitura de Sartre: “Passagem que significa: a vontade marca minha semelhança com Deus,

Nesta medida, a célebre afirmação cartesiana, que abre a *Primeira parte do Discurso do método*, seria ilustrativa de uma concepção “humanista da liberdade”: o “bom senso” – isto é: o poder de bem julgar e distinguir – é a coisa mais bem partilhada entre os homens, pertence de igual direito a todos e os caracteriza em seu ser. Portanto, se podemos constatar diversas diferenças entre os homens – uns de memória mais viva, outros de imaginação mais ativa, outros ainda de maior talento para o entendimento, etc. –, todas essas qualidades não são constitutivas da noção de homem, mas acidentes, posto que o que os caracteriza efetivamente é o uso livre que fazem desses dons em sua atividade de julgar e distinguir as coisas do mundo (*Idem*, p. 288-289).

Assim, e a despeito de sua compreensão intelectualista da liberdade, Descarte teria compreendido nosso movimento de adesão à verdade como um ato de engajamento absoluto do sujeito; ato sem o qual não haveria, propriamente falando, nenhuma verdade *no mundo* (ao menos se o considerarmos em sua perspectiva estritamente mundana): “O verdadeiro é coisa humana, já que devo afirmá-lo para que ele exista” (*Idem*, p. 287). Ora, isto implica em afirmar, com efeito, que ao menos desde o cartesianismo o pensamento faz a experiência de sua radical *autonomia*:

[em Descartes] é preciso dizer sim ou não – e decidir, sozinho, uma verdade para todo o universo. Ora, essa adesão é um ato metafísico e absoluto. O engajamento não é relativo, não se trata de uma aproximação que possa ser repostada em questão. Mas assim como o homem moral, em Kant, age como legislador da cidade dos fins, Descartes, enquanto homem da ciência, decide acerca das leis do mundo. Pois esse “sim”, que se deve enfim pronunciar para que o reino do verdadeiro sobrevenha, exige o engajamento de um poder infinito dado por inteiro de uma só vez: não pode dizer “um pouco” sim ou “um pouco” não (*Idem*, p. 288).

De uma parte, portanto, caso se considere a liberdade como “liberdade de intelecção” indexada à ordem das essências, quer dizer, como movimento das operações cognitivas do sujeito para aderir necessariamente à verdade, encontramos, sob as operações da aritmética atualizadas pelo entendimento, um método rigorosamente prescrito, um caminho de antemão fixado para descoberta de relações pré-estabelecidas entre os objetos da matemática. No limite, na ordem das verdades matemáticas – que aparecerá aos bons espíritos da época cartesiana como efeito da “vontade divina” –, ou bem a subjetividade fica reduzida à simples

menos por ser ela infinita em grandeza (pois esse infinito ainda é apenas indefinido com respeito a Deus) do que por ser ela, Nele tanto quanto em mim, poder absoluto do sim e do não” (*Idem*). A “originalidade” de Sartre, neste sentido, será a de recorrer à idéia de *negatividade* como motor da liberdade em Descartes, como veremos adiante.

“liberdade de adesão” à ordem do verdadeiro, ou bem suas operações não passam de “um pensamento confuso, uma verdade mutilada, da qual o desenvolvimento e o esclarecimento farão desaparecer o caráter subjetivo” (*Idem*, p. 287). Neste ponto o homem desaparece e já não há diferenças entre *pensamento* e *verdade*: a ordem do verdadeiro é a totalidade dos sistemas de pensamento, – “discurso” anônimo, entregue ao jogo de um sistema de signos sem objeto nem intenção, no qual só é possível reconhecer uma vontade transcendente: a liberdade criadora, da ação que faz o novo irromper *no* mundo, do tipo como a que será apregoada pelo existencialismo, ainda é prerrogativa exclusiva de Deus, de um ordenamento prévio das coisas. À liberdade humana caberia apenas a irresistível adesão à evidência: “os juízos ‘2 e 2 são 4’ ou ‘Penso, logo existo’ só têm valor na medida em que eu os afirmo, mas não posso impedir-me de afirmá-los” (*Idem*, p. 291).

De outra parte, contudo, como negar ao cartesianismo ao menos a afirmação de uma “liberdade da vontade”, quer dizer, da possibilidade de aderir ao verdadeiro sem que essa adesão seja um produto de constrangimentos externos a nós, – sejam os movimentos do corpo, sejam os impulsos psicológicos (*Idem*)? Afinal, não estamos aqui nem no domínio das paixões da alma nem no das tiranias políticas, mas no de uma vontade autônoma que legisla sobre as operações do juízo e as enunciações da linguagem; e a esse respeito Sartre chegará a evocar em Descartes a melhor demonstração da “ligação entre o espírito da ciência e o espírito da democracia, pois não se saberia fundar o sufrágio universal sobre outra coisa que não essa faculdade universalmente disseminada de dizer não ou de dizer sim” (*Idem*, p. 288).

Esta leitura de Descartes por Sartre, que faz do cartesianismo o centro de gravitação dos pólos oscilantes de uma liberdade ora afirmada como autonomia de pensamento, ora diluída na ordem pré-estabelecida das coisas e das idéias, é certamente fruto de uma compreensão da liberdade que tem em seu centro o tema *negatividade* da consciência: em Sartre a consciência é um *ato* de *negação* da *pura positividade* do dado natural, do determinismo que caracteriza o ser inerte e pleno das coisas em oposição à atividade intencional; e é nessa media que a consciência pode ser dita *livre*, quer dizer, na medida em que escapa continuamente, por compleição ontológica negativa, ao “comprometimento no ser” (SARTRE, 2001, p. 531).

Assim, possivelmente a chave de leitura mais esclarecedora para a devida compreensão do Descartes tal como lido por Sartre em *A liberdade cartesiana* esteja na seguinte afirmação: “faltou-lhe [a Descartes], conceber a negatividade como produtora” (SARTRE, 2005a, p. 296). Frase esclarecedora porque a um só tempo revela tanto as potencialidades do próprio cartesianismo – Sartre está longe de ser um leitor ingênuo de Descartes – quanto as do existencialismo naquilo que ele tem de fundamental: o primado da *negação* sobre a *positividade* para descrição da consciência como liberdade, quer dizer, como indeterminação ontológica.⁸

Em *O ser e o nada*, o papel atribuído à *negatividade* para a afirmação da indeterminação própria à consciência (e, por extensão, à realidade humana enquanto ação sobre o mundo) é inequívoco: no limite, dirá Sartre, a própria “estrutura de base da intencionalidade /.../ é a negação” (SARTRE, 2001, p. 158), – não a negação sob forma proposicional, mas como uma relação de *ser a ser* na qual o ser da consciência *nega*, em seu modo de ser, toda forma de pertencimento ao ser bruto determinado das coisas propriamente ditas (ou em-si, conforme o vocabulário adotado por Sartre em sua ontologia). Portanto, nossa relação primeira com o ser das coisas é a *negação*: “se o homem se *comporta* face ao ser-em-si /.../, é porque ele *não é* este ser” (*Idem*, p. 79). Por esse motivo, já nas primeiras páginas de *O ser e o nada* Sartre pretenderá introduzir a seguinte modificação na fórmula que Heidegger aplicara para definir o *Dasein*:

Certamente, nós poderíamos aplicar à consciência a definição que Heidegger reserva ao *Dasein* e dizer que ela é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser; mas seria preciso completá-la e formulá-la mais ou menos assim: a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto *este ser implica outro ser que não si mesmo* (*Idem*, p. 29).

No cartesianismo, ao contrário, a negatividade (mesmo considerando-a no domínio restrito da relação de conhecimento com o mundo) parece não guardar nenhuma eficácia produtiva, uma vez que está irremediavelmente hipotecada à *infinitude*: “Num Kant, o espírito humano constitui a verdade; em Descartes ele só faz descobri-la, uma vez que Deus fixou de uma vez por todas as relações que as essências mantêm entre si” (SARTRE, 2005a, p. 290). Assim, por exemplo, ao passo que o homem de ação, de empreendimento, pode contemplar

⁸ “Com efeito, uma vez que se atribui à consciência esse poder negativo com relação ao mundo e a si mesma, uma vez que a *nadificação* faz parte integrante do *posicionamento* de uma finalidade, é preciso reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda a ação humana é a liberdade do ser atuante” (SARTRE, 2001, p. 480).

sua obra e reconhecer-se *nela*, o homem de ciência cartesiano, por sua vez, tão logo descoberta a verdade vê o “produto” de seu pensamento tornar-se imediatamente alheio, pertencente a todos e a ninguém porque, em última instância, transcendente:

Ele [o homem de ciência] só pode constatar-la [a verdade], e se vê claramente as relações que a constituem não lhe resta nem mesmo o recurso de duvidar: transpassado por uma iluminação interior que o anima por inteiro, ele só pode dar sua adesão ao teorema descoberto e, com isso, à ordem do mundo. (*Idem*, p. 291).

Em última instância, diante do critério da evidência cartesiana, no qual a clareza e distinção das idéias (signos de coesão interna e índices de sua densidade de ser) desempenham um papel determinante na relação entre entendimento e vontade, a ação fica reduzida à simples “liberdade de adesão” ao ser pleno, verdadeiro. Ora, o juízo verdadeiro, em sua plenitude de existência e positividade, não poderia ter sua origem no sujeito, mas no ser das idéias na medida em que elas provêm de Deus (*Idem*, p. 292). Sendo assim, dirá Sartre, a liberdade cartesiana é análoga à “liberdade cristã, que é uma falsa liberdade”: “homem de ciência dogmático e bom cristão”, Descartes deixa-se cedo demais “esmagar pela ordem preestabelecida das verdades eternas e pelo sistema eterno dos valores criados por Deus”, de sorte que, assim como ocorre ao homem cristão, o homem cartesiano é “livre para o Mal, não para o Bem, para o Erro e não para a verdade” (*Idem*, p. 297). Mas o que são o erro e o mal senão a própria impossibilidade do conhecimento em “dizer” o ser, quer dizer, no limite, o *não-ser* (*Idem*)?

Estranha liberdade. Ao fim e ao cabo, ela se decompõe em dois tempos: no primeiro, é negativa e é uma autonomia, mas se reduz a recusar nosso assentimento ao erro e aos pensamentos confusos; no segundo, ela muda de significação e é adesão positiva, mas então a vontade perde sua autonomia e a grande clareza que está no entendimento penetra e determina a vontade (*Idem*, p. 296).

No mesmo sentido em que, para o Descartes moralista, vale máxima moral de abster-me de desejar realizar aquilo que não posso realizar, analogamente, no âmbito mais geral de sua metafísica, o que define minha autonomia parece ser uma negatividade que não provém de Deus, do bem ou da verdade em si, mas de minha própria *finitude*, graças a qual me é permitido recusar e apartar-me de tudo aquilo que não seja manifestamente certo e indubitável. Dito de outro modo: nesta ordem ontológica das razões que é a “razão

cartesiana”, entre a busca do verdadeiro e do bem (que não são senão uma única e mesma coisa: o *ser*), a autêntica autonomia do homem se encontra do lado do *não-ser*, da recusa, da negação pura que caracteriza um mundo eminentemente humano do qual o sujeito nos dá testemunho por seus próprios limites, sem que lhe seja atribuída nenhuma eficácia produtiva. Assim, se o homem escapa à ordem determinante das razões, é na medida em que a ele cabe lidar com sua própria *finitude*, quer dizer, na medida em que, em seus limites, ele desvia-se de Deus como do ser positivo cuja plenitude de existência encarna a eficácia produtiva do ser (*Idem*, 293-294). É enquanto nada, não-ser, desvio do ser, que o homem cartesiano encontra o cerne de sua liberdade; o que significa que ele a encontra na contraface de um ser (Deus) para o qual o “querer e a intuição são uma só coisa” (*Idem*, p. 299).

Deste Descartes, tal como Sartre o considera, deve-se dizer que ele está mais próximo de Espinosa e Leibniz, – “que definem a liberdade de um ser segundo o desenvolvimento de sua essência por fora de toda ação exterior” (*Idem*, p. 292). Compreende-se, portanto, que a dúvida metódica seja “o ato livre por excelência”, o grau máximo da liberdade cartesiana: atingindo todas as proposições, expandindo-se até mesmo à hipótese de um Gênio Maligno, demonstrando uma radical independência (ainda que *negativa*) do homem em relação aos seres sobre os quais o entendimento realiza a suspensão do juízo, indo do mais íntimo de nosso ser (o *cogito*) ao mais pleno do seres (Deus), a dúvida é o ato extremo de autonomia de um ser que, mesmo sendo ausência de plenitude, falta, ainda assim, ou por isso mesmo, pode dizer *não*. Liberdade, aqui, é “liberdade de indiferença”, de suspensão do juízo e, em última instância, de recusa:

Se conservo uma liberdade de indiferença, é com relação àquilo que não conheço ou conheço mal, com relação às idéias truncadas, mutiladas, confusas. Para todos esses nada, eu mesmo sendo nada, posso dizer *não*: posso *não* me decidir a agir, a afirmar. Uma vez que a ordem das verdades existe fora de mim, o que vai me definir como autonomia não é a invenção criadora, é a recusa. É recusando até o ponto de não podermos mais recusar que somos livres (*Idem*, p. 294).

Da perspectiva desta liberdade negativa cartesiana, pode-se melhor iluminar a oscilação entre a liberdade (*negativa*) de intelecção e a livre criação (*positiva*) a partir da distância que separa o ser plenamente constituído do ser propriamente finito que constitui a realidade mundana, isto é, da distância que separa ser e pensamento. Como se sabe, é o próprio Descartes quem vai limitar o alcance da dúvida: ao fim e ao cabo, quando finalmente o ser pleno irrompe – perfeito em sua infinitude – não há como recusar-lhe nossa adesão; não

há como dizer-lhe *não*: se estamos verdadeiramente em presença do ser plenamente positivo, em sua aparição como tal para o entendimento puro, nossa adesão é imediatamente vivida na incapacidade de não mais poder recusar. Daqui a impossibilidade, para a negatividade cartesiana, de apresentar-se como ato de criação genuíno: “Percebemos então que ele [Descartes] não levou até o fim sua teoria da negatividade” (*Idem*, p. 295). Faltara a Descartes a *Wirklichkeit* da negação hegeliana; o poder do negativo, aqui, é apenas sua prefiguração (*Idem*, p. 294).

De todo modo, por meio da dúvida metódica Descartes teria sido o primeiro a compreender que “a liberdade não vem do homem enquanto ele é, mas, ao contrário, enquanto ele *não é*, enquanto finito, limitado” (*Idem*, p. 295). E mesmo que se considere a liberdade cartesiana da perspectiva da infinitude – caso em que se poderia falar indubitavelmente em liberdade como ato de criação –, ainda assim Descartes reconheceu que a liberdade de Deus não é mais inteira nem mais comprometedora que a do homem, e que exatamente por isso “uma é a imagem da outra” (*Idem*, p. 297). Neste sentido, valeria à pena ter diante dos olhos duas das formulações mais incisivas da liberdade em Sartre: a primeira, retirada de *O ser e o nada*, se refere à realidade humana propriamente dita e nos adverte que o ato fundamental de liberdade “não se distingue de meu ser, é escolha de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo, descoberta do mundo” (2001, p. 506); a segunda, por sua vez, encontra-se em *A liberdade cartesiana* e poderia aplicar-se igualmente à ação humana, caso Descartes não a tivesse depositado nas mãos de Deus: “O mundo não é mais que a criação de uma liberdade que o conserva indefinidamente” (2005a, p. 300).

O que queremos dizer é que para o Descartes de Sartre importa menos o fato do cartesianismo “ter dado a Deus o que nos cabe de direito” e mais fato de que, nele, a liberdade é já o fundamento do ser:

Seriam necessários dois séculos de crise – crise da Fé, crise da Ciência – para que o homem recuperasse esta liberdade criadora que Descartes colocou em Deus e para enfim se vislumbrasse esta verdade, base essencial do humanismo: o homem é o ser cujo surgimento faz com que o mundo exista. Mas não censuraremos Descartes por ter dado a Deus o que nos cabe por direito; antes, nós o admiraremos por ter lançado, numa época autoritária, as bases da democracia, por ter seguido até o fim as exigências da idéia de *autonomia* e por ter compreendido, bem antes do Heidegger de *Sobre a essência do fundamento [Vom Wesen des Grundes]*, que o único fundamento do ser era a liberdade (*Idem*).

E quando Sartre perguntar-se, a propósito da “estranha liberdade” cartesiana – ora adesão positiva ao verdadeiro, mas esvaziada de sua autonomia, ora autônoma, mas apenas em sentido negativo –, se neste caso a teoria teria correspondido ao “sentimento primeiro” que o homem Descartes (“esse homem independente e orgulhoso”) tivera de seu livre arbítrio, será para lembrar que o cartesianismo estivera no limite das possibilidades de sua época; que Descartes, “esse individualista cuja própria pessoa desempenhou um tal papel em sua filosofia”, tinha “outras ambições: concebia sua vida como um empreendimento, queria que a ciência fosse feita e que fosse feita por ele; ora, sua liberdade não lhe permitia ‘fazê-lo’” (*Idem*, p. 296). Como se o autêntico Descartes – o indivíduo que viveu aquela vida, que escreveu aqueles livros – pudesse emergir apenas na condição de personagem limite de sua época, figura cujas idéias demonstrariam o horizonte máximo do momento histórico que lhe coubera viver.

Referências bibliográficas.

ASTRUC, A; CONTAT, M. *Sartre par lui-même*. Paris: Gallimard, 1977.

DESCARTES, R. Obras incompletas. In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

MERLEAU-PONTY, M. *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1996.

SARTRE, J-P. A liberdade cartesiana. In: SARTRE, J-P. *Situações I*. Trad. de Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac y Naif, 2005^a.

_____. Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: SARTRE, J-P. *Situações I*. Trad. de Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac y Naif, 2005b.

_____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2001.