
SARTRE E A CRÍTICA À CONCEPÇÃO CLÁSSICA DE LIBERDADE

SARTRE AND THE CRITICISM TO THE CLASSIC CONCEPTION OF FREEDOM

Josieli Aparecida Opalchuka

Resumo:

O presente artigo apresenta a crítica sartriana à concepção clássica da liberdade, tendo em vista a concepção moderna e a determinista. Essa revisitação do pensamento clássico moderno torna-se estratégica no contexto do argumento central sartriano de que a liberdade não emana como um atributo substancial, mas se radica como projeto. Para tanto, recorreremos a Descartes, Espinosa e Leibniz. Quanto a Descartes optamos por refazer o caminho das *Meditações*, da primeira à quarta, evidenciando as principais noções de sua metafísica, a tomada do *cogito* e sua reflexão acerca da liberdade. Em seguida, serão expostas as críticas sartrianas à liberdade cartesiana, que estão expostas, especialmente, em *Situações I*. Em seguida, faremos uma breve exposição acerca da liberdade no contexto do determinismo, utilizando, para isto, Espinosa e sua concepção de substância primordial e Leibniz a partir da ideia de mônada. Com as noções destes autores acerca da liberdade, será então, exposta a crítica sartriana, reconstituindo, de maneira breve, a própria posição estabelecida em *O Ser e o Nada*, no qual Sartre discute o conceito de liberdade tendo como pano de fundo a discussão com Espinosa, mas, em especial, com Leibniz.

Palavras-chave: liberdade, substância, determinismo, fenomenologia

Abstract:

This article presents the sartrian criticism of the classical conception of freedom, in view of the modern and deterministic conception. This revisitation of modern classical thinking becomes strategic in the context of the sartrian central argument that freedom does not emanate as a substantial attribute but is rooted as a project. To this end, we will be resorted to Descartes, Espinosa and Leibniz. As for Descartes, we chose to be reviewing the path of meditations, from the first to the fourth, evidencing the main notions of their metaphysics, the taking of cogito and their reflection on freedom. Then, sartrian criticism will be exposed to cartesian freedom, which are exposed, especially in situations I. Next, we will make a brief exposition about freedom in the context of determinism, using, for this, Espinosa and his conception of primordial substance and Leibniz from the idea of monad. With the notions of these authors about freedom, it will then be exposed to sartrian criticism, reconstituting, briefly, the very position established in the Being and Nothingness, in which Sartre discusses the concept of freedom, having as background the discussion with Espinosa, but especially with Leibniz.

Keywords: freedom, substance, determinism, phenomenology

1. Posição Preliminar

A conceituação e aplicabilidade da noção de liberdade há muito é tratada, principalmente pela filosofia. De fato, o homem se preocupa desde a Antiguidade com as suas possibilidades de ação, seu poder de decisão, se há ou não um destino, se há livre-arbítrio e todas essas questões que estão voltadas para a problemática acerca da liberdade. Visivelmente, a noção prática de liberdade é constantemente alterada, de acordo com a historicidade, da concepção política em voga, da subjetividade humana. Há, porém, um sentido mais fundamental de liberdade que não corresponde apenas à conjuntura na qual se situa um determinado indivíduo, ou à reunião de várias liberdades adquiridas (políticas, religiosas, de expressão, de mobilidade), mas sim como intrínseca à existência humana.

Desde Sócrates, têm-se uma concepção filosófica de liberdade. Perpassando pela história da filosofia, vê-se diversos autores conjecturando sobre o que significa liberdade ou ser livre, seja pelo viés metafísico, político, ético, estético ou fenomenológico. Dentre esses, destacam-se, na concepção clássica, partindo de uma conceituação metafísica, três autores modernos: Descartes, Espinosa e Leibniz. Já na contemporaneidade, principalmente após os grandes abalos sofridos nas guerras mundiais, destacam-se, pelo viés fenomenológico de cariz existencial, Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre.

No pensamento moderno, a filosofia foi fortemente marcada pela sistematização e matematização do mundo. Neste contexto, as doutrinas do método de Descartes, bem como a mecanização do mundo de Leibniz, se fortaleceram na modernidade e que contêm em seu âmago a tentativa da prova da existência de Deus. Por conta dessa concepção, tão cristã quanto matemática, portanto, ordenada, surge a pergunta: O que é a liberdade? Existe espaço para o homem ser livre numa natureza ordenada, sob os desígnios de um Deus, ou ainda, sobre causas necessárias?

2. A noção cartesiana de liberdade

A influência do pensamento cartesiano se propagou durante toda a modernidade, sendo também o ponto de partida para várias correntes filosóficas

contemporâneas. Em seu cerne estão o método e a noção de *cogito*, propostas por Descartes. Para melhor medir a densidade desse autor para o que se investigará a seguir [a liberdade], será realizada uma breve introdução à sua obra *Meditações*, na qual o autor se propõe a investigar acerca de tudo aquilo que julgava saber, para então chegar a uma verdade que pudesse ser o alicerce para todo o conhecimento verdadeiro, ou ainda, que serviria de fundamento para a Filosofia Primeira, ou da Ciência. Para o intuito desta dissertação, se percorrerá o caminho da *Primeira* à *Quarta Meditação*, a fim de expor a noção de liberdade e já, mesmo que brevemente, o surgimento do *cogito* que será retomado ao longo do trabalho, em Descartes.

Para este intento, na *Primeira Meditação*, coloca-se em dúvida tudo o que conhecia através da experiência, dos livros, do que aprendera desde a infância, chegando à dúvida hiperbólica. Descartes estabelece, então, o critério de clareza e distinção, segundo o qual todo o conhecimento deve ser posto à prova, através da dúvida hiperbólica, até que se chegue à uma verdade universal. Metodicamente, o autor questiona os sentidos, o problema do sonho e da vigília (ou do mundo externo e extensão) e a possibilidade de um Deus Enganador ou Gênio Maligno (sobre as verdades matemáticas). Já na *Segunda Meditação*, chega-se ao *cogito ergo sum*, pois conforme constata o autor, o limite da dúvida é o próprio pensamento. Desta forma,

O percurso é, pois, o seguinte: tendo suspenso o juízo acerca do valor de todas as representações, não considero como verdadeira ou real coisa alguma daquilo que penso. Mas, enquanto assim procedo, eu mesmo, enquanto pensamento, afirmo-me como tal no próprio exercício da dúvida. Se a própria dúvida existe, então o pensamento, do qual a dúvida é uma modalidade, existe, e eu, mesmo que duvido, logo penso, existo necessariamente, ao menos como ser pensante. Disso não posso duvidar, pois é a própria dúvida que engendra esta constatação: penso, logo existo. O maior dos céticos não pode negá-la, sob pena de negar a própria possibilidade de duvidar (SILVA, 2005, p. 47).

Desta forma, Descartes cumpre a primeira parte de seu intento, postulando um ponto fixo, segundo o critério da evidência, primeira regra do método, ou seja, a clareza e distinção. Trata-se de definir uma ideia de Verdade, que alicerçasse toda a Ciência, partindo do princípio de encontrá-la em si mesmo e em sua natureza, não empregando, para isso, apoio nenhum a qualquer crença ou algo exterior a si. Instaura-se aqui, a *res cogitans*.

Seguindo, ainda na *Segunda Meditação*, após definir, em termos substanciais, o pensamento e a existência como certos e indubitáveis, o autor coloca em dúvida o corpo

e a alma, ou o que pertencia à natureza de cada qual. Neste ponto, mais precisamente, Descartes constata que o pensamento não está contido no corpo, ou seja, um existe independente de outro. Como corpo, descreve ele, entende-se “tudo o que pode ser limitado por alguma figura, que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço [...]; que pode ser sentido ou visto [...]; que pode ser movido não por si mesmo” (DESCARTES, 1983, p. 93). Disso, o filósofo aponta que toda noção que se tem do corpo ou dos objetos externos, não são dados pelos sentidos, tampouco pela imaginação, mas pelo pensamento. Tudo aquilo que é exterior ao pensamento, chama-se *res extensa*. Aqui, se evidenciam as dualidades que marcariam a concepção clássica: a dualidade sujeito/objeto e corpo/alma.

Na *Terceira Meditação*, o autor passa à análise da existência de Deus, pois se um “Deus Enganador invalida as representações claras e distintas, é preciso verificar se e como um Deus não enganador as validaria para além de uma esfera [...] do eu pensante” (SILVA, 2005, p. 54). Para tanto, Descartes define a ideia de Deus da seguinte forma:

Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) formas criadas e produzidas. [...] é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita (DESCARTES, 1987, p. 107-108).

Pelo princípio de causalidade, defendida pelo filósofo, é necessário que, para que haja uma substância finita (*res cogitans/res extensa*), que haja, antes, uma substância infinita (*res divina*). Em Deus está contida a existência, o poder de criação e de sustentação. Diferente das demais substâncias, a divina existe por si só, sendo causa, e em consequência, efeito, de si mesma.

Como a ideia de Deus comporta em si a plenitude, ou seja, não é determinado pela negação, neste ser não há carência, já que, segundo Descartes (1987, p. 112), “é bastante evidente que ele não pode ser embusteiro, posto que a luz natural nos ensina que o embuste depende necessariamente de alguma carência”, negando, assim, a ideia de um Deus Enganador.

A *Quarta Meditação*, e principal para a discussão da liberdade, é focada na questão do Verdadeiro e do Falso. Neste passo, Descartes já descobriu a possibilidade

de um conhecimento indubitável, de uma ciência de rigor. Isso só se tornou possível graças, por sua vez, à descoberta da *res cogitans* e da *res divina*. Atento a isso, o autor pesquisa a natureza do erro, ou do engano, visto que

Considerando a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade que seja imperfeita em seu gênero, isto é, à qual falte alguma perfeição que lhe seja devida; pois, se é verdade que, quanto mais um artesão é perito mais as obras que saem de suas mãos são perfeitas e acabadas, que ser imaginaríamos nós que, produzido por esse soberano criador de todas as coisas, não fosse perfeito e inteiramente acabado em todas as suas partes? E por certo não há dúvida de que Deus só pode me ter criado de tal maneira que jamais eu pudesse enganar-me; é certo também que ele quer sempre aquilo que é o melhor: ser-me-á, pois, mais vantajoso falhar do que não falhar? (DESCARTES, 1987, p. 116).

Descartes faz estes questionamentos levando em consideração que, se Deus que, conforme intuiu, é perfeito e completo e, em consequência, sua criação também cumpre com seus desígnios, será então que a falha do homem foi planejada por que era melhor? Com essa questão em mente, o autor faz uma autoanálise, sendo que, neste movimento, percebe sobre o quanto as causas de seus erros são de duas espécies: do entendimento e/ou da vontade. Quanto ao entendimento, não é da ordem deste afirmar ou negar algo, mas apenas conceber as ideias das coisas. Não é, portanto, o entendimento a principal via do erro, já que nele não encontraremos erro algum, apenas representações que não se podem afirmar enquanto verdadeiras ou falsas. Esta cabe à vontade, que é infinita.

A vontade está intrinsecamente ligada ao livre arbítrio, isto é, a este atributo. Descartes então aponta que não se pode “lastimar que Deus não me tenha dado um livre arbítrio ou uma vontade bastante ampla e perfeita, visto que, com efeito, eu a experimento tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em quaisquer limites” (DESCARTES, 1987, p.118). É através da vontade que o homem pode se reconhecer como imagem e semelhança de Deus, uma vez que é ela que fornece a ideia de infinitude, visto que nenhuma outra é maior e mais abrangente. Tal característica é perceptível, pois ao escolher ou fazer algo, não há nenhuma força exterior que obrigue o indivíduo a realizá-la de tal forma. É neste ponto, mais precisamente, que o conceito de liberdade em Descartes começa a tomar forma, pois a vontade desembocará numa escolha. Conforme o autor,

Pois, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; mas antes, quanto mais eu pender par um, seja por que eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o

abraçarei. E certamente a graça divina e o conhecimento natural, longe de diminuírem minha liberdade, antes a aumentam e fortalecem (DESCARTES, 1987, p. 118-119).

Conforme Descartes expõe acima, a faculdade da vontade é maior do que a do entendimento, sendo mais fácil que a vontade faça escolhas indevidas já que está ligada diretamente à escolha. Descartes ainda coloca o problema do ato da escolha quando lidado com indiferença. Frente a essa atitude, Descartes vai chamar de “o mais baixo grau da liberdade, e faz parecer mais uma carência no conhecimento do que uma perfeição na vontade” (DESCARTES, 1987, p. 119). A causa do erro está relacionada com a vontade no sentido de que se afirma ou nega-se algo, formulando um juízo acerca do que o entendimento concebe de maneira obscura ou confusa, ou seja, quando não se conhece bem, essa escolha pode ocasionar um erro. Em síntese, quando a vontade supera, em expansão, o entendimento, dá margem ao erro.

Assim, é que reconhecendo tais implicações entre vontade e entendimento, Descartes aponta que ainda não está clara de quem, ou do quê, é a responsabilidade do erro. Pergunta-se, então, ele:

De quem é a responsabilidade? Poderíamos argumentar que a responsabilidade seria de Deus, que me dotou de uma vontade que não se ajusta ao entendimento. Mas posso culpar Deus por ter-me criado com uma faculdade de poder infinito, na qual reconheço inclusive a semelhança da criatura com o criador? Certamente não. Tampouco posso culpar Deus por ter-me dotado de um entendimento limitado, pois isso faz parte da criatura finita. No que me diz respeito, o problema está menos na defasagem entre entendimento e vontade do que no uso que faço de minhas faculdades. Pois o poder de afirmar ou negar é da liberdade, e não poderia censurar Deus por ter-me criado como um ser livre (SILVA, 2005, p. 77).

Nisso fica claro que a responsabilidade do erro é o mau uso do livre-arbítrio. Pois se quem escolhe, escolhe afirmando ou negando algo sobre aquilo que não conhece, e, com isso, acaba por não exercer um bom uso da liberdade, se levando por falsa ou equivocadas deduções. Aqui, postulando a causa do erro, há também a possibilidade de evitá-lo. Porquanto, se se pode emitir juízos falsos ou equivocados sobre coisas que não se sabe de maneira clara e distinta, é melhor não o fazer, e assim, exercer um bom uso do livre arbítrio. À forma do erro (enquanto única razão formal), ou mau uso do livre-arbítrio, Descartes chamará de privação.

A privação provém do fato de que o juízo é emitido por meio de uma subjetividade, que não contém em si toda a perfeição que Deus contém, e, portanto, é falível, capaz de emitir juízos sobre o que entende de maneira obscura. Esta privação é

uma imperfeição positiva, pois Deus concedeu, mesmo sem ser obrigado, o pouco de perfeição que existe em cada homem. Ele deu também, além disso, a vontade infinita, que permite formar juízos, até mesmo falsos sobre as coisas, pois “há, de alguma forma, mais perfeição em minha natureza, pelo fato de que posso formá-los, do que se não o pudesse” (DESCARTES, 1987, p. 120). Desta forma, Descartes exime de Deus toda a culpa pelo erro humano, já que este concedeu a liberdade para que o homem escolhesse, sendo este último o portador da imperfeição ao julgar sem o entendimento necessário.

Percebe-se aqui, que, aos olhos de Descartes, a noção de liberdade se conecta intensamente com as noções de Deus e da vontade. Eximindo, pois, Deus da dinâmica da responsabilidade e culpa pelo erro, Descartes coloca o homem em plena liberdade escolha, num acolhimento da noção de livre-arbítrio enquanto faculdade concedida aos homens por Deus, para que estes pudessem escolher e emitir juízos. Ao homem que consegue alinhar o entendimento e a vontade, Descartes apontará como portador de uma sabedoria.

Ao colocar, através desta sabedoria, a vontade nos limites do entendimento, se advém duas possibilidades:

A) Na primeira, quando a certeza é total, pode-se dizer que o resultado é mais perfeito, pois estamos diante de uma evidência e afirmamos ou negamos segundo a evidência do entendimento; ou B) na segunda, quando há ausência de evidências, buscando não errar, temos a suspensão do juízo. Neste caso, contemos nossa vontade e julgamos no limite de nosso conhecimento, ou seja, se não conhecemos, não julgamos. A escolha de não errar é, pois, o lugar de uma experiência de liberdade onde o entendimento e a vontade aparecem harmonicamente combinados. Além disso, ao evitar o erro, a suspensão do juízo ainda envolve a liberdade em seu principal desígnio, qual seja, o de buscar a verdade, “ao prevenir o erro revela, com efeito, a forma original da liberdade”, como nos lembra Giles Olivo. Suspender o juízo continua sendo uma escolha da vontade segundo o entendimento (BATISTA, 2006, p. 32-33).

Vê-se que a liberdade, neste aspecto, pode ser tanto a causa como a solução do erro. Além disso, ratificando o que já foi supracitado, em *Princípios da Filosofia*, o filósofo francês inferirá que “a principal perfeição do homem é ter livre arbítrio, e é isso que o torna digno de louvor ou censura” (DESCARTES, 1997, p. 40). Nesta conjuntura, fica claro que os erros dizem mais a respeito de maneira de agir do homem, do que a respeito da natureza deste.

Um ponto crucial, entretanto, ainda carece de esclarecimento: se Deus tudo arquitetou, tudo criou e ordenou, como pode ser, então, isso que Descartes chama de liberdade? Ou ainda, se “sabemos que o seu poder é tão grande que cometeríamos um

crime grave só por pensarmos que alguma vez seríamos capazes de realizar algo que Ele não houvesse ordenado anteriormente” (DESCARTES,1997, p. 41), como que o livre-arbítrio pode ser exercido neste contexto de preordenação? A estes questionamentos objeta Descartes (1997, p. 41):

[...] o nosso pensamento é finito e que a onipotência de Deus é infinita e Lhe permite conhecer tudo o que é ou que pode ser desde toda a eternidade, como foi Sua vontade. Por isso, também temos inteligência suficiente para conhecer clara e distintamente que tal poder está em Deus, mas não a necessária para compreender a sua extensão de tal modo que possamos saber como permite que as acções dos homens sejam inteiramente livres e indeterminadas. E, por outro lado, estamos de tal modo seguros da liberdade e da indiferença que existe em nós que não há nada que conheçamos mais claramente [e assim a onipotência de Deus não deve impedir-nos de crer nela]. Não devemos duvidar daquilo que observamos interiormente, pois por experiência sabemos que está em nós o facto de não compreendermos uma outra coisa cuja natureza sabemos ser incompreensível em si.

Procedendo, deste modo, Descartes concebe a liberdade como uma experiência metafísica, tendo Deus colocado no homem a noção inata de liberdade e deixando esse agir de acordo com a vontade e entendimento que possui. No contexto da própria vivência, o homem pode escolher sem nada que repreenda ou reprima sua liberdade, podendo escolher de acordo com a vontade, através do uso do livre-arbítrio. Esta escolha, por consequência, é livre e indeterminada. Em suma, Deus ao preordenar o mundo deixou livres e indeterminadas as escolhas e acções do homem, não exercendo, ao fim e ao cabo, nenhuma interferência sobre estas.

Percebemos até aqui, que o homem é, segundo o cartesianismo, metafisicamente livre por conta do livre-arbítrio, dotado de uma vontade que supera o entendimento em extensão e amplitude, ontologicamente separado de Deus e, em consequência disso, autossuficiente. A pergunta, porém, sobre se é possível falar em livre acção, em liberdade, dentro de um sistema mecanicista, ainda aparece sem resposta, ou ainda, se há liberdade para querer algo. Observando isto,

[...] a liberdade das acções apenas está submetida a Deus, que pode controlar a ocasião em que acontecem. A vontade é livre, porque partiria apenas do sujeito, mas, enquanto se converte em acção e movimento, a acção, voluntária originalmente, estará submetida ao uso de Deus, às leis do mundo, e por sua vez se encaixa e se acomoda às engrenagens no momento oportuno, conforme a vontade de Deus (BATISTA, 2006, p. 97-98).

Descartes parece pensar a liberdade no âmbito das paixões e da vontade, relacionando, desta forma, as acções do corpo e da alma, e não num contexto da física. Ademais, em *As Paixões da Alma* assim como no *Discurso do Método*, o autor

evidenciará que a liberdade se apresenta na figura de virtude, que é a tendência da vontade ao que é bom e verdadeiro e se apresenta da mesma forma em todos os homens, visto que é uma faculdade da alma, concedida por Deus aos homens.

Apesar dos esforços para elucidar as questões que se apresentam acerca da liberdade, principalmente num contexto mecanicista e predeterminista, a mesma continua se apresentando como um paradoxo, visto que a “liberdade humana, no mundo como quer Descartes, está encerrada na alma” (BATISTA, 2006, p. 105). Isso acentua a contradição presente sobre a liberdade e o livre-arbítrio do homem, sobretudo no que diz respeito à ação.

2.1. A crítica de Sartre à concepção cartesiana

Em primeiro lugar, Sartre em *Situações I*, elabora um importante ensaio chamado *A Liberdade Cartesiana*, onde discutirá com Descartes sobre a noção estabelecida por ele sobre o livre-arbítrio. Começará expondo que,

Descartes, que é antes de tudo um metafísico, toma as coisas pela outra ponta, sua experiência primeira não é a da liberdade criadora “ex nihilo”, mas antes a do pensamento autônomo, que descobre por suas próprias forças relações inteligíveis entre essências já existentes. É por isso que nós franceses, que vivemos há três séculos conforme a liberdade cartesiana, entendemos implicitamente “livre-arbítrio” antes o exercício de um pensamento independente do que a produção de um ato criador (SARTRE, 2005, p.285).

É a partir do *cogito* enquanto pedra de toque que Descartes irá instaurar toda sua filosofia. Tudo isso ocorrerá no plano do compreender e descobrir, conforme aponta Sartre, e não no plano de ação. Ora, como vimos, para o autor moderno, o cogito, próprio da razão e do entendimento, deve seguir sempre o método da dúvida a fim de atingir uma verdade clara e distinta, portanto, indubitável. Quando se dúvida de tudo, Sartre irá apontar que há uma autonomia do pensamento, que agora pode se inclinar sobre várias coisas, mas há também o método que podará essa liberdade, em certo modo, pois o que se deve conhecer, é o que é verdadeiro. Isto ocorre, pois, Descartes abre um âmbito próprio para duas teorias da liberdade, distintas entre si, à saber: “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 ideias” (SARTRE, 2005, p. 287). Neste ponto, Sartre enfatizará que Descartes parece

optar em se engajar para que a “ordem natural dos existentes se torne uma ordem das verdades” (*idem*).

Esse engajamento a que Sartre se refere é justamente essa tentativa de estabelecer leis e absolutos universais realizada por Descartes. Sartre ainda infere que ninguém mostrou melhor aliança entre ciência e democracia do que este, pois, na *Quarta Meditação*, falará sobre a capacidade de todo homem, sendo imagem e semelhança de Deus, comportará em si a total liberdade. Ademais, continua Sartre, Descartes faz uma diferenciação importante entre liberdade e poder, sendo livre aquele que quer o que pode fazer, ou seja, neste aspecto, há um poder limitado e suscetível a variações. Além disso, ainda em um reconhecimento à teoria cartesiana, segue o autor,

[...] ninguém antes de Descartes havia sublinhado a ligação do livre-arbítrio com a negatividade; ninguém havia mostrado que a liberdade não vem do homem enquanto ele, é como uma plenitude de existência em meio a outras plenitudes num mundo sem lacuna, mas, ao contrário, enquanto ele não é, enquanto é finito, limitado. Só que essa liberdade não poderia de modo algum ser criadora, já que ela é nada. Ela não dispõe do poder de produzir uma ideia: pois uma ideia é uma realidade, o que significa que ela possui um certo ser que não lhe posso dar (SARTRE, 2005, p. 295).

A partir deste ponto, o fenomenólogo francês iniciará suas críticas à liberdade cartesiana. Sartre observa, portanto, que, num primeiro momento, Descartes exerceu uma “liberdade criadora”, instaurando o que é a verdade; porém, no decorrer de sua obra, termina por inferir uma ordem preestabelecida, que ele descobrirá. Além disso, a concepção cartesiana define que a liberdade é também o fato de podermos escolher acerca daquilo que a vontade apresenta ao entendimento. Agora, todavia, não se pode negar aquilo que se apresenta como verdade, pois esta negação consiste numa espécie de ilusão, não podendo realizá-la verdadeiramente. A questão da fé aparece aqui também, à qual Sartre caracterizará não apenas como um esforço em aliar a metafísica racionalista à teologia cristã, mas também como um homem da ciência deve se comportar frente à verdade.

Sartre colocará a dúvida metódica como um ato livre integralmente, pois através dela é possível nadificar tudo que existe, entretanto critica Descartes de não levar à cabo o que propôs, pois, a negação neste se dá de maneira falsa ou sobre objetos que não existem, e neste sentido é autônoma e, em outro sentido, não autônoma, é uma aceitação de uma vontade que aparece ao entendimento de maneira clara e distinta. Além disso, o filósofo contemporâneo acusará àquele de aliar seu conceito de liberdade a liberdade

crisã, que é falsa. A noção cartesiana de liberdade nunca será criadora, recorrendo a Deus em última instância, para se justificar. A isto, acrescenta que

Pouco nos importa que ele tenha sido coagido por sua época, bem como igualmente por seu ponto de partida, a reduzir o livre-arbítrio humano a um poder apenas negativo de recusar-se até o ponto de finalmente ceder e abandonar-se à solicitude divina; pouco nos importa que ele tenha hipostasiado em Deus essa liberdade original e constituinte da qual apreendia a existência infinita pelo próprio cogito: resta que um formidável poder de afirmação divino e humano percorre e sustenta seu universo. Seriam necessários dois séculos de crise – crise da Fé, crise da Ciência – para que o homem recuperasse essa liberdade criadora que Descartes colocou em Deus e para que enfim se vislumbrasse esta verdade, base essencial do humanismo: o homem é um ser cujo surgimento faz que o mundo exista (SARTRE, 2005, p. 300).

Faz-se necessário aqui, enfatizar que embora Sartre critique Descartes em determinados aspectos, não retira deste último o mérito de ter pensado à frente de seu tempo. Ademais, Sartre partirá do *cogito* e de outros conceitos cartesianos para desenvolver sua fenomenologia, como será exposto no decorrer deste trabalho.

3. As concepções deterministas da liberdade

3.1. A noção espinosana de liberdade

Seguindo a mesma linha metafísica cartesiana, está a filosofia de Espinosa. Mecanicista, o autor em sua obra *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras*, mostrará como tudo que está no mundo acontece de maneira determinada e necessária. No cerne de suas questões permanece, em Espinosa, a prova acerca da existência de Deus.

Neste autor, também se segue a ruptura corpo e alma, como se vê na Primeira Parte da *Ética*:

II. É dita finita em seu gênero uma coisa que só pode ser limitada por outra de mesma natureza. Por exemplo, um corpo é dito finito, pois sempre concebemos outro maior. Igualmente, um pensamento é limitado outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. III. Por substância entendo o que é em si e se concebe por si: isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa para se formar. [...] VI. Por Deus entendo o ser absolutamente infinito, isto é, uma substância composta de infinitos atributos, cada um deles exprimindo uma essência eterna e infinita (ESPINOSA, s.d., p. 2).

Percebe-se, neste momento, que embora haja uma dualidade entre corpo e alma, Espinosa não as colocará como substâncias. Diferentemente do que fez Descartes,

instaurando uma substância pensante e outra referente à extensão (*res cogitans* e *res extensa*), Espinosa encarará pensamento e corpo como modos da substância, ou ainda atributos. Para o pensador holandês, só há uma substância, a saber, Deus.

Como a substância é aquilo que se concebe e é em si, ela é autônoma, autogestora e que se desdobrará em outros seres. Ela deverá ser infinita, absoluta eterna, imutável e necessária. De modo mais sucinto: ao colocar Deus como a única substância, Espinosa atribui a Deus a condição de possibilidade e existência de tudo que há no mundo, já que tudo é criação deste. Isso fica evidente nos *Pensamento Metafísicos*, quando o autor fala sobre o que são o ser da essência, da existência, da ideia e da potência, pois,

Primeiro: o ser da essência nada mais é do que a maneira pela qual as coisas criadas estão compreendidas nos atributos de Deus. Segundo: o ser da ideia se diz enquanto todas as coisas estão objetivamente contidas na ideia de Deus. Terceiro: o ser da potência se diz com respeito à potência de Deus, pela qual pôde, na liberdade absoluta de sua vontade criar tudo o que ainda não existia. Enfim, o ser da existência é a própria essência das coisas fora de Deus e considerada em si mesma e atribuída às coisas depois que foram criadas por Deus (ESPINOSA, 1983, p. 7).

Fica claro que Deus, na filosofia espinosiana, está em todas as coisas, pois, conforme a citação anterior, sustenta a sua essência nas criaturas por ele criada. Espinosa ainda deixa claro que os seres apresentados só se distinguem nas coisas, pois em Deus se encontram absolutamente. Desta forma, não existe uma substância inerente às coisas criadas, mas uma manifestação da substância (Deus) em determinado grau. Deus, portanto, está em todas as coisas mesmo que todas as coisas não compõem a totalidade de Deus, eis o significado da imanência divina.

Espinosa define como atributo, a maneira pela qual Deus se manifesta no mundo. Como foi exposto acima, corpo e pensamento são atributos da substância. Esses atributos são infinitos, embora se diferenciam apenas na forma e nos modos de manifestação da substância. Já os modos são as “modificações reais concebidas dentro dos atributos dos quais são modos” (REZENDE, 2006, p.40). Essa é uma ordenação dada pela substância. Disto segue-se que os modos são infinitos (em caráter de essência), mas finitos no tocante à existência.

Sendo o mundo criação, não há nada nele que seja dispensável, pois tudo tem uma causa necessária. Nessa perspectiva,

[...] se considerar a Natureza e como ela depende de Deus, não descobrirá nas coisas nada contingente, isto é, que tomado do lado da coisa possa ou não existir, ou, para falar como se diz vulgarmente, que seja realmente contingente, o que se vê facilmente quando se considera que a mesma força é requerida para criar e conservar uma coisa. [...] Ora, como em Deus não há qualquer inconstância ou mutação, deve ter decretado que se produzisse desde toda a eternidade aquilo que produz agora (ESPINOSA, 1983, p. 10).

A necessidade da existência está na própria necessidade de criação, contida em Deus. Afinal, é este quem atribui uma causa a ela, desconhecida aos homens, assim se estabelecendo uma ordem da Natureza de das causas. Nesta ordem da Natureza, não há afecção de tempo, uma vez que este se situa no âmbito da eternidade.

Ora, se tudo advém de Deus, se tudo foi segundo a vontade dele, preordenada, não há então uma predestinação? Como falar de liberdade, se não há contingência, probabilidades, mas tão somente decretos divinos sobre as criaturas? Espinosa colocará que embora haja liberdade da vontade humana, ou do livre arbítrio, isso não é compreensível ao entendimento humano. A vontade humana é criada a todo momento. Ora, isso é perceptível através da nossa própria natureza, mas como ela se mantém livre, mesmo com os desígnios de Deus, já é mistério para o homem.

No homem, a vontade constitui apenas um modo do pensamento; ela é uma causa necessária, sendo determinada e operada por Deus. A vontade se define, então, como uma ideia sempre voltada para um objeto concebido pelo intelecto. Já quando nos reportamos a um desejo corpóreo e ao mesmo tempo ao atributo do pensamento, ou seja, um modo da extensão, tratar-se-á de um apetite. O apetite, conforme, define Espinosa, é o esforço do homem pela sua conservação. É por meio disso que o homem faz alguma coisa, age no mundo. Neste ponto, conforme Espinosa explica na terceira parte da *Ética*,

[...] Os homens se julgam livres apenas porque são conscientes das suas ações e ignorante das causas pelas quais são determinados; e, além disso, que as decisões da alma nada mais são que os próprios apetite, e, por conseguinte, variam conforme as variáveis disposições do corpo. [...] Tudo isso mostra, sem dúvida, claramente que, quer a decisão quer o apetite da alma e a determinação do corpo, são de sua natureza, coisas simultâneas (ESPINOSA, 1983, p 179).

Segue-se disso, que corpo e alma são apenas uma coisa, concebidas de maneiras diferentes, quando consideradas pelo atributo do pensamento ou pelo atributo da extensão. Como o apetite, ou desejo, é colocado como essência do indivíduo, sempre tendendo à conservação do homem. Afinal, este é determinado a agir de tal forma, não

cabendo à vontade a decisão de agir ou não. Ou seja, é o apetite que guia a escolha, pois o indivíduo tende para o que é bom e verdadeiro. A vontade de se preservar, conservar-se, é algo intrínseco à natureza do homem, é prova da imanência de Deus.

Desta forma, como comenta Rezende (2006, p. 22):

Fazer com que a ação do pensar coincida com a ordem causal de conexões necessárias significa estar na possibilidade de realização da liberdade humana, pois, assim, o conhecimento humano torna-se uma parte necessária do conteúdo do infinito conhecimento divino. As ideias-causas apreendidas pelo intelecto humano são parte da interconexão delas mesmas, cuja fonte é o intelecto divino. A forma possível de sermos livres coincide com o fato de estarmos aptos a deduzir a essência comum das coisas, isto é, a ordenação imanente do real a partir de Deus.

A liberdade, portanto, é a percepção da relação entre si e a natureza, entre o homem e Deus, como relação necessária. Nestas condições, toda a ideia de liberdade de ação, de livre-arbítrio aparece como uma quimera, como um equívoco da imaginação. A liberdade consiste muito mais na consciência que o homem pode ter de si, dos objetos externos e, principalmente, de Deus. Ademais, a liberdade aparece como possibilidade, poder de se afirmar ou negar determinadas ideias. Ainda resta, porém, à questão, se tudo já foi pensado pelo Criador no momento da criação, como afirmar a liberdade de um indivíduo? Para Espinosa, como vimos, continua o mistério.

3.2. A noção leibniziana de liberdade

Seguindo a linhagem da filosofia moderna, com vistas à metafísica, entre os pensadores da liberdade destaca-se Leibniz. O autor se baseará também nas ideias de causalidade, substância e Deus, bem como discutirá em diversos dos seus escritos com os autores que foram expostos até aqui (como Descartes e Espinosa).

Leibniz se opõe fortemente a Espinosa, no que diz respeito à existência de apenas uma substância, que é Deus, e à medida que esta ordena e predetermina tudo o que existe no mundo. A noção de um todo existente, segundo a posição espinosana, que consiste em modificações das substâncias, é rechaçada por Leibniz. Ora, este em suas obras estipulará diversas substâncias, às quais atribuirá o nome de mônadas. Quanto à noção de Deus, esta continua sendo necessária, visto que este “tem uma realidade absoluta único ser em que a essência se identifica à existência” (SOUZA, 2006, p. 34).

Em seu *Discurso de Metafísica*, Leibniz introduzirá a noção de substância individual completa (que pode ser entendida como um esboço da teoria das mônadas), que será caracterizada pela predicação de um sujeito, a predicação, portanto, que o torna único, diferente dos demais. A este sujeito também se atribuem acidentes, mas estes não são característicos nem únicos a ele, pois se encontram igualmente em outros sujeitos. Disso segue-se que toda a predicação atribuída tem como fundamento uma substância e que o sujeito (substância individual) não seja, ele mesmo, predicado de algum outro possível sujeito. Tudo isso, conforme Leibniz, conhecido por Deus, inclusive tudo o que foi, o que é e o que será de um indivíduo. Desta forma, há na alma de um determinado homem “desde sempre, restos de tudo o que lhe aconteceu e sinais de tudo o que lhe acontecerá, e até mesmo vestígios de tudo o que se passa no universo, embora só a Deus caiba reconhecê-los a todos” (LEIBNIZ, 1985, p. 25-26).

Leibniz já pressupõe que essas afirmações podem ser paradoxais e tenta, um a um conforme supõe, rebatê-los, inclusive a que dirá respeito à liberdade, como será exposto adiante. Bem como na *Monadologia*, o autor já deixa evidente aqui o que se deve entender a título de substância, a saber,

[...] que uma substância não poderia começar senão por criação, nem perecer senão por aniquilação; que não se divide uma substância em duas, nem de duas se faz uma e que assim o número de substâncias não aumenta nem diminui naturalmente, embora sejam frequentemente transformadas. Mais, toda substância é como um mundo inteiro e como um espelho de Deus, ou de todo universo [...]. Pode mesmo dizer-se que toda a substância traz de algum modo a marca da sabedoria e da onipotência de Deus, e a imitia quanto é capaz (LEIBNIZ, 1985, p. 27).

Ainda de acordo com Leibniz, Deus, sendo perfeito metafisicamente e moralmente, fez o mundo optando pelo melhor dos mundos que poderiam ser possíveis, inferindo uma causalidade *ad infinitum*, ou seja, nada no mundo é sem uma razão, sem uma causa. A determinação enquanto certeza ou necessidade, advém justamente desta premissa e da existência necessária de Deus, que arquitetou o mundo e o colocou e mantém em harmonia. Assim, não há, dentro deste cenário, possibilidade de mudança na dinâmica de mundo, já que este é o melhor dos mundos possíveis.

Se, contudo, como vimos, Deus escolhe este mundo e, além disso, na substância do sujeito já se tem o todo acerca da sua existência, onde entra a questão pela liberdade? O autor parte do princípio de que liberdade e predeterminação não são excludentes uma da outra. Assim, a liberdade seria, não apenas a escolha entre uma coisa ou outra, mas o

próprio agir de acordo com a perfeição divina. O próprio autor, entretanto, apontará a dificuldade de se pensar a liberdade neste contexto. É nos *Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, que o filósofo explicita que

O termo liberdade é muito ambíguo. Existem liberdade de direito e liberdade de fato. No sentido da liberdade de direito, um escravo não é inteiramente livre, um súdito não é inteiramente livre, ao passo que um pobre é tão livre quanto um rico. A liberdade de fato consiste ou no poder de fazer o que se quer, ou no poder de querer como se deve [...]. A liberdade de querer se toma em dois sentidos diferentes. Um deles ocorre quando opomos a liberdade à imperfeição ou à escravidão do espírito, que é uma coação ou um constrangimento, porém interno, como o que vem das paixões; o outro sentido se verifica quando opomos a liberdade à necessidade (LEIBNIZ, 1988, p.121).

Percebe-se aqui, que, para este autor, um dos aspectos da liberdade consiste no poder de se fazer algo. Assim, a maioria dos homens já a perceberam no seu cotidiano, sobretudo no que se refere, principalmente, às ações do corpo. Neste caso, se houver algo que cerceie o indivíduo fisicamente ou estruturalmente, por exemplo, este não será considerado inteiramente livre. Um outro aspecto da liberdade está ligado à vontade, tanto a que está relacionada às paixões, sem as preponderâncias da razão, como àquela que está relacionado ao uso do entendimento, a saber, o livre arbítrio.

Ademais, o livre arbítrio é, em rigor, uma deliberação, a ponto de que o homem ambicionar que “as razões ou impressões mais fortes que o entendimento apresenta à vontade não impeçam o ato da vontade ser contingente, e não lhe deem uma necessidade absoluta, [...] metafísica” (LEIBNIZ, 1988, p.122). Para tanto, não basta agir sem impedimentos para ser considerado livre, mas deve também passar pelo processo de deliberação. A necessidade é o que se opõe à contingência e não ao que é voluntário ou determinado. Tendo esta distinção em vista, Leibniz prosseguirá em sua análise: “é neste sentido que costume dizer que o entendimento pode determinar à vontade, segundo a prevalência das percepções e razões, de uma forma que, mesmo quando é certa e infalível, inclina sem obrigar” (*idem*).

O autor ainda acrescentará que, numa redução ao infinito sobre as causas do querer, as ações da última vontade não poderão ser livres. Ora, isso implica que mesmo Deus, sendo infinitamente livre, age de maneira determinada, visto que é orientando a escolher sempre o que é melhor e bom absolutamente, isto é, é inclinado e não obrigado, por sua infinita bondade. Já a ação humana que está pautada, será sempre impulsionada pela satisfação ou pela inquietação. Nesta linha de raciocínio, Leibniz afirma que a

determinação não está em detrimento da liberdade, pois “ os seres superiores que desfrutam de uma perfeita felicidade são mais fortemente determinados para escolha do bem do que nós, e, todavia, não temos razão de imaginar que sejam menos livres do que nós” (LEIBNIZ, 1988, p. 140).

Em suma, bem observa Lacerda (2014, p. 226):

O conhecimento racional leva à verdadeira liberdade, a liberdade do homem sábio, aquele que segue a lei por sua própria inclinação, porque se vê como membro do reino moral da graça que está instaurado no seio do mundo natural, e compreende-se como colaborador do Deus monarca, criador do melhor dos mundos possíveis.

Concluindo, para Leibniz, a vontade do homem está inclinada para algo, mas não determina sua escolha, pois há sempre uma espécie de liberdade que pautará a ação humana. Assim, mesmo que tudo esteja predeterminado, o sujeito contribui para a manutenção disso, enquanto Deus já conhece tudo *a priori*. Ainda assim, para o autor, Deus mantém o homem conforme às próprias leis que estabeleceu, já sabendo de tudo o que foi e será, porém, ao inclinar a vontade do homem, não à coage, sendo possível que este tome um rumo contrário ou suspenda a ação, pois esta não é necessária. No §30 do *Discurso de Metafísica*, o autor alemão, fala que até mesmo a graça Deus não é capaz de superar as inclinações do homem, entretanto não parece esclarecer de maneira rigorosa o porquê disso ainda aparece como mistério, ainda que para o autor a verdadeira liberdade implique no conhecimento verdadeiro (das leis e da graça de Deus).

3.3. A crítica de Sartre às concepções deterministas

Acerca das teorias espinosista e leibniziana, Sartre irá se opor tanto ao determinismo quanto à causalidade. Isso fica ainda mais claro quando se analisa alguns pontos em específico, como se fará a seguir. O que Sartre intenta ao retomar esses autores, é, avalia Belo (2006, p. 64):

[...] substituir a categoria de ser utilizada pelo racionalismo ou substancialismo por aquela do fazer na explicação da liberdade, pois só assim podemos ser fiéis a todo o árduo trabalho realizado pela fenomenologia – e levado às últimas consequências por Sartre desde seus primeiros trabalhos – de limpeza do campo transcendental e afirmação da consciência como um movimento intencional.

Tendo esse objetivo em vista, é preciso apontar que, como pontapé inicial na distinção entre os autores modernos e este, é que para o último não há a existência de um Deus, e como coloca no *O existencialismo é um humanismo*, mesmo que houvesse, não faria diferença, pois o homem deve estar em posse de sua liberdade e toda a consequência que está acarreta, como será exposto adiante.

Sem um Deus que une em si todas as características infinitas e absolutas, que determina pode determinar e mostrar ao homem o conhecimento verdadeiro, este deve perseverar sozinho na sua existência. Aos moldes de uma teoria espinosista, Deus, ou a natureza, é a única substância e se manifesta no homem através dos atributos do pensamento e da extensão. Já em Leibniz, como já previamente exposto, cada mônada será uma substância, criada e condicionada por Deus, que escolheu, dentre outros mundos possíveis, como o melhor. Em ambas teorias, correlatas entre si, há um conceito de substância em jogo: ora a liberdade é um atributo substancial, a título de uma coisa previamente estipulada a ser, ora, ela se predica a partir de uma natureza humana predeterminada.

O principal equívoco apresentado por Sartre nas teorias deterministas é que elas dizem respeito à uma liberdade em um estrito sentido de entendimento, no qual se inferem causas, onde se compreende e se descobre. Não se trata de uma liberdade de agir, não está relacionada ao ato, porque este aparece ainda mais determinado. Conforme o filósofo argumenta em *O Ser e o Nada*,

Assim, podemos captar de início a deficiência dessas discussões fastidiosas entre deterministas e partidários da liberdade de indiferença. Esses últimos se preocupam em encontrar casos de decisão para os quais não existe qualquer motivo anterior, ou deliberações concernentes a dois atos opostos, igualmente possíveis e cujos motivos (e móbeis) têm rigorosamente o mesmo peso. A isso os deterministas facilmente respondem que não há ação sem motivo e que o gesto mais insignificante (erguer a mão direita em vez da esquerda, etc.) remete a motivos e móbeis que lhe conferem sua significação (SARTRE, 2015 [1943], p. 540).

Os partidários da liberdade da indiferença, conforme já exposto, terão como exemplo Descartes. Já a respeito dos deterministas aqui tratados, Sartre aponta que a resposta inferida por um princípio causal não poderia ser diferente, já que se trata do próprio movimento da intencionalidade. Ademais, a pergunta não deve ser pelo motivo da ação, como colocam estes últimos, mas sim, pelo o que a torna motivo de

determinada ação, ou ainda, “como um motivo (ou móbil) pode ser constituído como tal” (*idem*). Através de uma visada fenomenológica, Sartre responderá:

Resulta ser impossível, com efeito, encontrar um ato sem móbil, mas não devemos com isso concluir que o móbil seja a causa do ato; é parte integrante dele. Porque, uma vez que o projeto já resolvido rumo à uma mudança, não se distingue do ato, é em um único surgimento que se constituem móbil, ato e fim. Cada uma dessas três estruturas reclama as outras duas como sua significação. [...] É o ato que decide seus fins e móbeis, e o ato é expressão da liberdade (SARTRE, 2015 [1943], p. 541).

Com isso, o autor rebaterá a inferência de causas exteriores ao ato, pois tudo se apresenta ao mesmo tempo, isto é, no fenômeno, já aparecem a causa e o móbil, concomitantemente. Para Sartre, o homem “é inteiramente e sempre livre, ou não o é” (SARTRE, 2015 [1943], p. 545). Isso se deve também, ao movimento intencional da consciência, a intencionalidade, conforme supracitado.

A intencionalidade trata-se de uma noção cara à fenomenologia sartriana, que cuja conotação é inspirada na fenomenologia husserliana. Para Sartre, segundo o princípio geral da intencionalidade, toda consciência é consciência de algo ou alguma coisa, ou seja, está lançada no mundo, voltada para um fenômeno no mundo. A consciência é sempre vazia, visto que não há nada de interior, nem no interior, dela. A intencionalidade é o movimento de projetar-se da consciência, na direção de um conteúdo, propiciando assim o eu-no-mundo. A intenção de Sartre é a de retirar da consciência tudo aquilo que faz dela uma coisa, como um objeto do mundo, ou, na terminologia sartriana, um Em-si. A consciência, longe de ser algo fechado em si mesmo é, ao contrário, aquilo que visa um objeto. Ela é, em última análise, intencionalidade. Para além dessa análise ainda, se a consciência é intencional, ela só existe na dinâmica com o fenômeno, simultaneamente, não sendo possível a existência de algo anterior à consciência, nem nada que a crie.

As críticas a Espinosa não aparecem de maneira tão clara quanto à Leibniz em *O Ser e o Nada*, no qual o autor dedicará algumas páginas. Ali, Sartre apontará que concorda com Leibniz à medida que a liberdade aparece para este como algo indeterminado e contingente. Sartre discorda, porém, do necessitarismo que Leibniz formula ao instaurar sua concepção de substância, o que irá, inclusive, contaminar todas as proposições com as quais Sartre anteriormente concordava. Ao colocar o homem em termos substanciais, Leibniz postula sua essência e causa atribuídas a Deus, isentando o homem da responsabilidade pelo seu próprio ser, pois, é dispensável “que se possa lhe

atribuir a relativa responsabilidade pelo seu ato, uma vez que seu ser lhe é dado” (SARTRE, 2015 [1943], p. 577). Desta forma, o possível aparece apenas abstratamente, pois na ação não o é realmente.

Sartre, para finalizar, considera que

Também aqui, para Leibniz, a essência precede a existência, e a ordem cronológica depende da ordem eterna do lógico. Para nós, ao contrário, o possível é apenas pura e informe possibilidade de ser outro, na medida em que tal possível não é tendo existido (*n'est pas existé*) enquanto possível por um novo projeto de Adão, rumo a possibilidades novas. Assim, o possível de Leibniz permanece eternamente como possível abstrato, ao passo que, para nós, o possível só aparece possibilitando-se, ou seja, vindo para anunciar a Adão o que ele é (SARTRE, 2015 [1943], p. 578).

Aqui se percebe a principal mudança operada por Sartre no contexto de sua fenomenologia de matriz existencial, ou seja, a tese advogada de que a existência precede a essência. É a partir dessa consideração de princípio que ele formula a noção de projeto, precisamente para diferenciar a condição ou situação humana da categoria clássica de substância. O homem se projeta como um ser-no-mundo, em detrimento de uma substância criada e predestinada de alguma forma.

Na concepção sartriana acerca da liberdade, essa constitui a condição de existência de todos indivíduos, sendo liberdade e existência necessariamente concomitantes. A liberdade, ainda, se apresenta sem essência, sendo pura indeterminação, ou na terminologia do autor, nada. Embora se apresente como ausência de determinações, ser livre implica numa condenação. Não há fugas, escapatórias ou desculpas. Neste aspecto, Sartre salienta que, ontologicamente, até mesmo um escravo pode ser considerado livre: ele é livre para transcender sua facticidade, para escolher se fica ou se tentar fugir, pode se lançar em outros projetos, pode construir-se como bem entende, da mesma forma que um cidadão livre o faria.

Destarte, o ser também não poderia, em termos sartrianos, definir-se como uma essência, como considerava a tradição metafísica, pois ao mostrar sua essência através do fenômeno careceria de uma outra essência, ou ser. Assim, como escreve Sartre (2043, p. 48; 2015, p. 55), “o ser não é uma “estrutura entre as outras”, um momento do objeto: é a própria condição de todas as estruturas e momentos, o fundamento sobre o qual irão se manifestar os caracteres do fenômeno”. A fenomenologia, desta forma, seria uma volta às coisas mesmas, ou seja, o estudo do modo como as coisas aparecem e do ser enquanto ser. O que Sartre intenta, por meio da fenomenologia, é substituir o

substancialismo e o dualismo da metafísica tradicional e, através disso, colocar o humano em posse de sua liberdade.

É importante, aqui apontar para a distinção entre os aspectos ontológicos da liberdade em contraponto ao aspecto prático, moral e político, visto que para Sartre a liberdade se dá na ação e, aí sim, ressalta-se o ponto da facticidade, do Outro, dos meios, evidenciando que a liberdade está situada. É também, justamente, por estar intimamente ligada à ação, que a máxima “a existência precede a essência” pode ser ratificada. O homem que, a princípio, é nada, encontra-se lançado no mundo, sem nada que o anteceda, desamparado, basta a ele construir-se, criar-se e faz isso escolhendo.

Com isso, Sartre reconhece a liberdade como a textura, isto é, a própria espessura de um projeto pelo qual me destino. Só posso falar de uma liberdade originária porque há um projeto originário. “Quando delibero, os dados já estão lançados” [...] Minha escolha pressupõe esse projeto mais profundo; projeto esse, sem dúvida, que tem a marca da intencionalidade. A intencionalidade se engaja, efetivamente, nessa “liberdade originária e ontológica” (SILVA, 2018, p. 224).

Projeto resume-se em ser no mundo, enquanto liberdade e, conseqüentemente, enquanto escolha. Em suma e enfaticamente: Só há liberdade em situação e, até mesmo, a noção de situação, mesmo que simbolize obstáculo, só existe por que há liberdade. Não há nada que a determine, nem que a limite, a não ser ela mesma. Eis o pontapé da fenomenologia existencial: a impossibilidade de fuga frente à liberdade e suas implicações.

Referências bibliográficas

BATISTA, G. M. *Deus e a física mecanicista como desafios à questão da liberdade humana em Descartes*. Belo Horizonte, UFMG, 2006. [Dissertação de Mestrado em Filosofia]

BELO, R. S. *O paradoxo da liberdade: Psicanálise e história em Sartre*. São Paulo: USP, 2006. [Dissertação de Mestrado em Filosofia].

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Trad. João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1987.

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1997

_____. *Meditações metafísicas*. Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

- ESPINOSA, B. *Ética demonstrada em ordem geométrica*. Tradução de Roberto Brandão. s/d. Disponível em: <<https://bit.ly/2NIngke>>. Acesso em: 27/07/2018.
- _____. *Pensamentos metafísicos*. Tradução e notas de M. S. Chauí. 2a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LACERDA, T. M. Leibniz: liberdade e verdade. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 11, n. 2, p.209-229, outubro, 2014
- _____. A Liberdade de Leibniz. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 171-186, jan.-dez. 2002
- LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica*. Tradução de João Amado. Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução: Luiz João Baraúna. Volume I. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).
- SARTRE, J. P. *L' être et l' néant – essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- _____. *L' existencialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre: Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão do método*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; traduções de Rita Correria Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Junior. – 3.Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Coleção Os Pensadores).
- _____. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2015.
- _____. *Situações I - Críticas literárias*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo, Editora Cosac Naify.
- SILVA, C. A. F. “O brotar originário da liberdade: Sartre e a existência radical”. In: *ECOS – Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, v. 8, p. 221-227, 2018b.
- SILVA, F. L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005.
- REZENDE, W. F. *A liberdade em Espinosa*. Natal: UFRN, 2006. [Dissertação de Mestrado em Filosofia]
- SOUZA, A. C. F. *Razão e liberdade em Leibniz*. São Paulo: USP, 2006. [Dissertação de Mestrado em Filosofia].