

**Anti-humanismo e humanismo:
Descartes sob a mira de Heidegger e Sartre
Anti-humanism and humanism:
Descartes under de target of Heidegger and Sartre**

Gustavo Fujiwara

Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

E-mail: fujiwaragustavo@gmail.com

Resumo: Este artigo pretende restituir a leitura que Heidegger e Sartre realizam da filosofia de Descartes, desvelando, a partir disso, as diferentes posições interpretativas que ambos os filósofos tomam em relação ao pensamento cartesiano. Observar-se-á que o tratamento dado por Heidegger à metafísica cartesiana explicita um anti-humanismo contrário ao humanismo sartreano. A partir dessa diferença, seremos capazes de assinalar um distanciamento teórico entre Heidegger e Sartre, distanciamento que poderá revelar, por conseguinte, a maneira peculiar pela qual Sartre opera com os conceitos heideggerianos em *L'être et le néant*.

Palavras-chave: humanismo; anti-humanismo; fenomenologia; liberdade; metafísica.

Abstract: This article aims to replace the Heidegger's and Sartre's read from Descartes's philosophy unveiling, from that, the different interpretive positions that both philosophers take in relation to the Cartesian thought. We will observe that the treatment given by Heidegger to the Cartesian metaphysics reveals an anti-humanism contrary from Sartre's humanism. From this difference, we will be able to point out a theoretical detachment between Heidegger and Sartre, detachment that may reveal, meanwhile, the peculiar way by which Sartre deals with the Heidegger's concepts in *L'être et le néant*.

Keywords: humanism; anti-humanism; phenomenology; freedom; metaphysics.

1) Introdução

À primeira vista, soaria abusiva a confrontação entre o texto heideggeriano “A época da imagem de mundo” (2013)¹ e o ensaio sartreano “A liberdade cartesiana”

¹ Para a confecção sobre o pensamento de Heidegger, usamos a tradução de Claudia Ducker. Cf. Heidegger (2013) nas referências bibliográficas finais.

(2005)². Abusiva porque, no interior de cada um dos textos, trata-se (aparentemente) de matérias diferentes. Ora, se Heidegger, por exemplo, assume uma expressa posição crítica em relação ao *modus operandi* da ciência moderna, em Sartre essa questão não é nem mesmo levantada. Sobremaneira, a confrontação não é tão abusiva quanto parece ser. Ocorre que, em ambos os escritos, há certo enquadramento da tópica humanista a partir da leitura da metafísica cartesiana. Como veremos, o desdobramento dessa tópica sinalizaria, além de duas posições eminentemente conflitantes, o teor com o qual, na esteira da filosofia de Sartre, Heidegger é utilizado³.

Portanto, aqui também é possível mesurar – ainda que não lidemos diretamente com *Ser e Tempo* (1927) e com *O Ser e o Nada* (1945) –, a diferença entre ambas as filosofias (de herança fenomenológica). A partir da restituição da glosa heideggeriana acerca da ciência moderna, é curioso observar o evidente anti-humanismo que se expressa ali (e que também já pairava na obra de 1927). Esse é um fato curioso porque, na leitura sartreana de Heidegger, este parece ser solicitado como um humanista *ipsis litteris*.

Além disso, quando da análise dos textos, ver-se-á duas interpretações muito distintas da liberdade que Descartes confere ao sujeito. Do lado alemão, o metafísico de Genebra teria operado uma liberdade capaz de fazer com que o homem se tornasse o centro de referência de todos os entes tornados objetos (frisaremos as consequências dessa posição). Já para Sartre, e elogiando Descartes por isso, o cartesianismo teria, mesmo que na figura de Deus, fundado a liberdade como criação, teria fornecido todas as condições para que o homem se tornasse o ser pelo qual o mundo existe. Debrucemo-nos, assim, sobre os textos.

2) Heidegger leitor de Descartes: as bases metafísicas para o advir do mundo como imagem de mundo (*Bild von der Welt*)

Tendo sido publicada pela primeira vez na coletânea *Caminhos que não levam a lugar nenhum* (1950), a conferência “A época das imagens de mundo” apresenta ao leitor um diagnóstico preciso sobre a modernidade. Para o pensador alemão, é através da

² Cf. Sartre, J.-P. (2005). A liberdade cartesiana. In J.-P. Sartre, *Situações I – crítica literária* (C. Prado, Trad.). São Paulo: Cosac Naify.

³ Podemos adiantar, por exemplo, que o *Dasein* heideggeriano, quando de seu aparecimento em *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), é definido como realidade-humana (veremos, no decorrer deste artigo, que essa tradução pertence a Corbin). Em *Esquisse*, lê-se: “Ora, o homem é um ser do mesmo tipo que o mundo, e é mesmo possível, como acredita Heidegger, que as noções de mundo e ‘realidade-humana’ (*Dasein*) sejam inseparáveis” (Sartre, 1995, p. 13).

metafísica cartesiana⁴ que se inaugura o que chamamos de *imagem moderna de mundo*, pois “com a metafísica se consuma uma reflexão sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade” (Heidegger, 2013, p. 1). Nessa toada, a metafísica cartesiana, a partir de uma interpretação específica do ente e de uma acepção específica da verdade, *funda* a época moderna: os entes passam a ser concebidos meramente como objetos, e a verdade, por seu turno, torna-se a verdade da representação do Ser-aí (*Dasein*) tornado homem a partir da revelação do cogito.

No processo de superação da dúvida metódica, realizado graças à certeza do cogito (*Cogito ergo sum*) que subsiste a ela, a subjetividade passa a ser sujeito, e todas as coisas passam a ser objetos dados e forjados pelo pensamento representacional do homem: “este fundamento governa todas as manifestações que caracterizam uma época” (Heidegger, 2013, p. 1). Sobremaneira, na metafísica da subjetividade de Descartes se definem, pela primeira vez, o ente como objetividade da representação, e a verdade como certeza da representação. Tais acepções do ente e da verdade fundamentam (no sentido de fundar, de fazer advir) uma essência da ciência e, de igual maneira, uma essência da *técnica maquinal*⁵.

Ao transformar-se no sujeito primeiro, o homem também se transforma no ente sobre o qual se fundam todos os demais entes no seu modo de ser e na sua verdade: “o homem se transforma no centro de referência do ente enquanto tal” (Heidegger, 2013, p. 7). De todas as manifestações da época moderna, ver-se-á que a ciência moderna (igualmente tributária da metafísica cartesiana) é erigida por Heidegger para ser analisada e, por conseguinte, servirá para fornecer as bases metafísicas (cartesianas) dessa época. Além disso, *a pergunta pela essência da ciência moderna* poderá apresentar-nos a transformação do mundo em *imagem de mundo*: a ciência consiste no “motor” da época moderna, na ampliação dessa metafísica para o âmbito humano e da natureza.

A pergunta pela essência da ciência moderna é a pergunta pela acepção do ente e da verdade que fundamentam essa essência. Sabemos, *en passant*, que o fundamento

⁴ Observemos, por conseguinte, que, para Heidegger, a metafísica é um modo de determinar o ente, caracterizá-lo, interpretá-lo e compreendê-lo. Doravante, a interpretação do ente é um modo de nos relacionarmos com ele, de nos situarmos diante dele.

⁵ É necessário observar que, para além da ciência e da técnica, existem outras manifestações que caracterizam a época moderna cujo solo fora arado pela metafísica representacional; dentre elas, Heidegger observa que a arte entra para o domínio da estética, passando a equivaler a uma expressão da vida humana, à cultura como *modus operandi* pelo qual a ação humana passa a ser concebida e consumida e, por sua vez, ao “desendeusamento” como processo díptico por meio do qual a imagem de mundo se cristianiza enquanto a cristandade substitui o sentido de seu cristianismo por aquele de uma visão de mundo cristã. Destarte, em todas essas manifestações, residem acepções do ente e da verdade perpassadas pela filosofia cartesiana da representação.

dessa essência reside na metafísica cartesiana da representação, na qual há uma adequação entre pensamento e objeto⁶. Doravante, quando empregamos a palavra “ciência” em nossa época, “damos a entender algo essencialmente distinto da *doctrina e scientia* medievais, bem como da *epistéme* grega” (Heidegger, 2013, p. 2). Ao contrário da ciência grega, que nunca foi exata e nem poderia ser (de acordo com sua própria essência), à ciência moderna compete o rigor⁷ e a exatidão na medida em que ela é tida como pesquisa, ou seja, como conhecimento que se instala em um âmbito do ente, da natureza ou da história enquanto procedimento que deverá circunscrever uma determinada esfera do ente quando de sua investigação científica. Assim no procedimento que não se limita ao método ou ao processamento, a pesquisa franqueia um domínio do ente.

Sob esse olhar, podemos dizer que o que diferenciaria a ciência moderna da antiga seria uma postura distinta diante dos entes, ou seja, daquilo que é. Sobremaneira, o procedimento da pesquisa se consuma na projeção de um traço fundamental de algum âmbito do ente, a um elemento objetivo caracterizado por uma lei que, por seu turno, planifica, nivela e homogeneíza este ente. Na projeção de um traço fundamental da natureza⁸, “o procedimento se assegura do âmbito de ser da sua esfera de objetos através do projeto do traço fundamental e da determinação do rigor” (Heidegger, 2013, p. 2). Se tomarmos, por exemplo, a física matemática para esclarecer o que dissemos, ver-se-á que ela já se configura como matemática, pois tal necessidade se dá por um projeto do que a natureza deva, de antemão, ser um “sistema autossuficiente do movimento dos pontos de massa coordenados espaço-temporalmente” (Heidegger, 2013, p. 2).

Portanto, um dado processo natural só poderá tornar-se visível se estiver dentro do âmbito de visibilidade aberto por ele. Ademais, o rigor da ciência natural agora matematiza, exige a exatidão, não porque calcule corretamente, mas, muito antes, pelo fato de que ela precisa calcular na medida em que sua esfera de objetos está comprometida com o caráter da exatidão: na ciência, o ente, tornado objeto, mostra-se galvanizado pelo princípio da exatidão e do cálculo.

⁶ Sobre a representação, lemos: “Do ponto de vista filosófico, a metáfora da representação é utilizada para significar que o ente é interpretado como um espetáculo dado a um espectador; e aquilo que é assim dado em espetáculo desempenha o papel de um substituto da realidade. Mas o espectador, na ocorrência, é de certa forma desvanescente: não é um ente ao lado dos outros, mas um puro olhar. Esse puro olhar, esse puro espectador, é o que a filosofia moderna chamou de ‘sujeito’. (...) A realidade se esgota no fato de ser para um sujeito; o ente é constituído em objeto e interpretado como tal” (Ladrière, s/d, p. 19).

⁷ Faz-se necessário observar que o rigor da ciência natural moderna não está, portanto, na exatidão, e sim no estabelecimento de um saber prévio anterior à natureza e que deverá enquadrar a natureza.

⁸ Por projeto, entendamos o modo pelo qual o procedimento cognitivo adere à determinada esfera franqueada. Em outras palavras, o projeto circunscreve todas as possibilidades do ente ao homogeneizá-lo como, por exemplo, em um ponto material que possui uma massa e um movimento.

Uma segunda característica essencial da pesquisa, como sublinha o filósofo alemão, diz respeito ao método enquanto desdobramento do projeto e do rigor. A partir do método, a ciência moderna pode fixar aquilo que é mutável e apropriar-se da multiplicidade do objeto que nos é apresentado em consonância com o traço fundamental: regra e lei conferem ao objeto uma dada fixidez e uma dada previsibilidade⁹, fazendo com que a esfera projetada se torne objetiva. A pesquisa no domínio da natureza é, em si mesma, a instalação e a comprovação da regra e da lei. Nesse esteio, faz-se necessário sublinhar que o conhecimento da natureza, ao ser tomado como pesquisa, inaugura o experimento não como fato de experimentar algo que antes se desconhecia, mas como uma projeção de estruturas matemáticas a serem testadas. No que tange ao experimento, Heidegger observa:

Uma vez que a física moderna é essencialmente matemática, e apenas por esta razão, ela também pode ser experimental. Uma vez que nem a *doctrina* medieval, nem a *epistème* grega são ciências, no sentido da pesquisa, elas nunca chegam a ser experimentais. [...] Preparar e estabelecer um experimento significa representar uma condição de acordo com a qual um sistema específico de movimentos pode ser acompanhado na necessidade de seu decurso, de tal forma que o sistema pode ser dominado de antemão pela “cálculo”. [...] O experimento é o método cujo planejamento e execução são sustentados e conduzidos por uma lei tomada por base, para que os fatos possam comprar a lei ou negar-lhe a confirmação. (Heidegger, 2013, p. 3)

Destarte, é importante sublinhar que, ao partir do âmbito de visibilidade projetado para a natureza, o experimento investigativo moderno possui em seu horizonte apenas a comprovação da lei. Avançado na arquitetura da física matemática, o filósofo de Friburgo destaca uma terceira característica da ciência moderna, a saber, a exploração organizada (*Betrieb*). Como a investigação passa a exigir um aparelhamento e uma institucionalização constante, ela adquire um caráter de *empreendimento*. Em primeiro lugar, a institucionalização da pesquisa está intimamente ligada ao fato de que ela se apresenta

⁹ “A regra é aquilo que, nos fatos, permanece, e o que enquanto tal é constante nas suas modificações. A lei é aquilo que é constante nas modificações junto com a necessidade do seu desenrolar” (Heidegger, 2013, p. 3).

como exploração organizada¹⁰. Em segundo lugar, a institucionalização da ciência implica, além do enraizamento da primazia do método ante ao ente, uma nova espécie de homem: o erudito é substituído pelo pesquisador de instituto; *pari passu*, somente o homem técnico se torna eficaz, efetivo.

Sob o signo da ciência como pesquisa, constata-se uma modificação radical na essência do próprio homem que passa a se relacionar com os entes a partir da representação. Nos quadros do que fora dito, finalmente podemos observar que a ciência moderna se fundamenta nos projetos de esferas de objetos determinados; tais projetos se desdobram nos métodos assegurados através do rigor enquanto este método se aloja na exploração organizada: “*pesquisa e rigor, método e exploração organizada se exigem reciprocamente, são a essência da ciência moderna, transformam-na em pesquisa*” (Heidegger, 2013, p. 6)¹¹. Ao refletirmos sobre a essência da ciência moderna, somos conduzidos a reconhecer seu fundamento metafísico tal como fora exposto anteriormente. Portanto, constataremos que esse fundamento metafísico da ciência é tributário da metafísica cartesiana¹². Convém, nesse momento, aprofundar a interpretação heideggeriana da metafísica de Descartes.

Sendo o conhecimento eminentemente pesquisa, ele exige agora que o ente – uma vez objetificado – preste contas a respeito do modo pelo qual se torna disponível para com o ato de representar; tal fato indicando uma transformação da natureza em objeto de uma representação explicativa. Nesse horizonte moderno de matizes cartesianas, *só é reconhecido como existente aquilo que se apresenta como objeto*, fazendo com que se busque o ser dos entes em tal objetividade. No interior de tal itinerário, pode-se constatar, de acordo com o filósofo, que a ciência moderna, sob a forma da pesquisa, só existe quando a verdade se transforma em certeza da representação. A metafísica do sujeito, centro articulador da época moderna e estabelecida pelo autor de *Meditações metafísicas* (1641), reside como o fundamento no qual o *Dasein* se coloca no mundo como centro de referência que dá e põe todos os entes como representações suas. Em outras palavras, o *Dasein* é transformado em sujeito detentor da verdade e, para além dele, nada.

¹⁰ A compulsão “orienta-se “pelos próprios resultados, como se fossem caminhos e meios do método que progride, é a essência do caráter de exploração organizada da pesquisa. Este, por sua vez, é o fundamento interno da necessidade do seu caráter institucional” (Heidegger, 2013, p. 5).

¹¹ Grifo nosso.

¹² É este, aliás, o *télos* do presente ensaio heideggeriano em análise: mostrar que a ciência possui uma fundamentação metafísica que provém, como veremos, da metafísica cartesiana, ou seja, da fundamentação do cogito.

Se o homem se transforma no sujeito primeiro, “isto significa que o homem se transforma no ente sobre o qual se fundam todo ente no seu modo de ser e na sua verdade” (Heidegger, 2013, p. 7), ou seja, ele se torna a base, o *hypokeímenon* no qual a verdade se determina. Na tradição grega, tal palavra designa o que se estende adiante, o que reúne o todo em si mesmo, ao passo que, na língua latina, ela é traduzida por *subjectum*, aquilo que subjaz.

Isso dito, ao interpretar o homem como aquilo que subjaz – *subjectum* –, Descartes teria criado, segundo Heidegger, a *metafísica da antropologia* e, desta lida, a época moderna e seu ideal de ciência e verdade. Desse modo, enquanto o homem grego é aquele que percebe e acolhe, o homem moderno se apresenta como sujeito que representa, domina e calcula. Heidegger aponta novamente:

O primado de um *subjectum* insigne (como fundamento daquilo mesmo que subjaz), porque incondicionado de uma maneira especial, surge da exigência que o homem faz de um *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (de um fundamento da verdade, no sentido da certeza, que repousa sobre si mesmo e seja inabalável). (Heidegger, 2013, p. 15)

À medida que o homem se transforma em sujeito, polo das representações, observa-se uma libertação própria de sua essência: o homem advém como *subjectum*. Na identificação do homem com a subjetividade, o objeto (*ob-jectum*) surge como aquilo que se lhe opõe. Sob as lentes de Heidegger, a tarefa da metafísica cartesiana consistiu em criar o “solo metafísico da libertação do homem para a liberdade – entendida como autodeterminação segura de si” (Heidegger, 2013, p. 15), exigindo-se uma liberdade postulada na forma essencial da certeza de si. Nas engrenagens de tal metafísica, qual é o fundamento da libertação do homem como autodeterminação de si mesmo e como *subjectum*? Resposta: o *ego cogito (ergo) sum*, fundamento seguro que edifica e garante o solo da libertação ao se colocar como proposição que afirma, de maneira indubitável e clara, a presença do pensamento humano e o próprio homem como possuidor desse pensamento. Pensamento humano e homem são dados simultaneamente. Implicando a existência do homem, o pensamento permite o destaque da categoria da representação,

indica a projeção do homem como pensamento diante dos entes¹³. Observemos, no entanto, que a representação não significa tão somente um “pôr algo diante do homem”, o que pareceria indicar uma dada atitude passiva na qual algo que ainda não existe é representado pelo homem. Antes disso, o representar cartesiano está perpassado pelo caráter de *coagitatio*, ou seja, comporta um representar que é um projetar humano e um controle desse projetar. Salienta o filósofo:

A representação não é mais uma forma do descobrir-se para...; agora ela é um capturar e conceber... O presente não tem mais a primazia, senão o ataque. De acordo com a nova liberdade, o representar é, agora, um penetrar no âmbito do assegurado que previamente já se assegurou de si mesmo. O ente não é mais o presente; melhor dizendo, é o postulado em contraposição ao representar através do próprio representar: o posto-diante, ob-jeto. Re-presentar é o ato objetivante que antecede, investiga e domina. O representar empurra tudo para a unidade do que é objetivado em conjunto. A representação é *coagitatio*. (Heidegger, 2013, p. 15)

Desse fragmento, podemos concluir que o processo de representação é duplo, pois é a colocação do *x* qualquer diante de si e a remissão desse *x* qualquer a quem o pôs. Perpassado por essa certeza basilar, o homem tem certeza de ser o re-presentante de todo e qualquer re-presentar, ele está seguro de toda certeza e verdade. Ao libertar-se por si mesmo e a si mesmo, o homem passa a pertencer ao *subjectum* dessa liberdade. Em outras palavras, a liberdade¹⁴ cartesiana assegura a primazia do homem como ente *par excellence*, ele agora é “a medida e o centro do ente (isto é, dos entes que agora são *objecta*, objetos)” (Heidegger, 2013, p. 16), a instância normativa que assegura a certeza, a veracidade e a existência da totalidade dos entes. Liberar o homem para uma nova liberdade significa, portanto, fundamentar o homem como *subjectum*, como aquilo que subjaz. Na apreensão do homem como sujeito da representação reside esse caráter, digamos, de coação do representar acompanhado pelo caráter da certeza fundamental do sujeito que passa a determinar e a preencher a essência da subjetividade “de acordo com o modo como se compreende e quer” (Heidegger, 2013, p. 16).

¹³ “Pensar é re-presentar, é relação representante com o representado (*idea* enquanto *perceptio*)” (Heidegger, 2013, p. 15).

¹⁴ “A liberdade, na sua versão moderna, é liberdade do *subjectum*” (Heidegger, 2013, p. 16).

O ser sujeito, agora, passa a ser a marca distintiva do homem pensante-representante; daí o fato de que a ciência só se transforme em pesquisa quando o *Dasein* se transforma em sujeito. Crítico ferrenho do humanismo, Heidegger faz notar que é através desse “imperialismo planetário da humanidade tecnicamente organizada” (Heidegger, 2013, p. 16) que a subjetividade, bem como a dominação técnica da Terra, se potencializam. Desse modo, é com a metafísica de Descartes que a liberdade da subjetividade determina, pela primeira vez, o ente como objetividade do representar e a verdade como certeza do representar.

Na metafísica, a pergunta pelo ser, sob a configuração da pergunta pelo ente (o que é o ente?), faz com que o homem se torne o centro no qual orbita o ente como ente na *representatividade*: como objeto apreendido pelo sujeito da ciência. No interior de tal constatação, a época moderna se funda como imagem moderna de mundo¹⁵; a imagem de mundo assinala uma decisão essencial que se consoma a respeito do ente em sua totalidade, logo, ela indica o fato de que o ente é objeto de um representar enquanto o homem se torna o representante do ente no sentido do objeto: “o processo básico da época moderna é a conquista do mundo como imagem. A palavra ‘imagem’ significa agora o produto (*Gebild*) do produzir representacional” (Heidegger, 2013, p. 9). *Grosso modo*, a imagem moderna de mundo é a forma exclusiva da representação¹⁶ e, a partir do momento em que o mundo se torna imagem, a posição do homem diante desse mundo torna-se visão de mundo¹⁷ ou, se quisermos, a posição central e exclusiva que o homem passa a ocupar entre os demais entes; “isto significa que o ente só é legítimo na medida em que é trazido para dentro deste viver e remetido de volta a ele, isto é, enquanto for uma experiência vivida (*Erlebnis*)” (Heidegger, 2013, p. 9). Legitimar o ente a partir de um viver (viver humano) não é senão a posição humanista a partir da qual Heidegger se coloca criticamente.

Ao fazer do homem o eixo central dos entes, a metafísica racionalista de Descartes faz com que uma essência do ente e uma essência da verdade submerjam a partir de um

¹⁵ “O processo por meio do qual o mundo se torna imagem é o mesmo por meio do qual o homem se torna o *subjectum* em meio ao ente” (Heidegger, 2013, p. 8).

¹⁶ Notemos que só podemos falar em imagem de mundo a partir do momento em que a verdade passa a ser a verdade da representação.

¹⁷ Sobre visão de mundo, lê-se: “A expressão ‘visão de mundo’ dá ensejo ao mal-entendido de que se trataria de uma consideração passiva do mundo. Por isso, desde o século XIX já se enfatizou, com razão, que uma visão do mundo significa também, e acima de tudo, uma visão sobre a vida. A prova do quão decisivamente o mundo se tornou imagem, no mesmo instante em que o homem, enquanto sujeito, deu ao seu viver o privilégio de ser o centro de todas as relações, é que a expressão ‘visão de mundo’ passa a ser o nome para a posição do homem no meio do ente” (Heidegger, 2013, p. 9).

representar que, como não nos furtamos de observar, põe e apreende os objetos. Nesse representar, cuja arquitetura mostrou-se metafísica, consuma-se uma posição humanista e, *eo ipso*, o advir do mundo como imagem de mundo; o cartesianismo é, na leitura crítica do filósofo alemão em comento, o anfitrião de uma imagem de mundo moderno no qual repousam técnica e pesquisa¹⁸. O raciocínio vai além: o humanismo cartesiano, a partir do cogito, funda a época moderna na qual o homem é o senhor através do qual orbitam os objetos. Finalmente, diremos que a *prima philosophia* de Descartes, sob a mira de Heidegger, é a criadora e a mantenedora da modernidade e, conseqüentemente, da imagem de mundo colonizado pela técnica.

3) O inverso de Heidegger: Sartre e o elogio da liberdade cartesiana

Ao tecer o elogio da liberdade cartesiana em “A liberdade cartesiana”, Sartre busca privilegiar a ideia de negatividade. No entanto, para que possamos restituir o sentido da negatividade dessa liberdade, faz-se necessário que perguntemos, como Sartre, o que, afinal, Descartes entende como liberdade. Sabe-se que a experiência privilegiada da liberdade, para além da ação ou da política, deve ser localizada na descoberta da Verdade, se se recorda o fato de que Descartes é um metafísico. Assim, sua experiência primeira, a da liberdade, é encontrada no “pensamento autônomo, que descobre por suas próprias forças relações inteligíveis entre existências já existentes” (Sartre, 2005, p. 285). Por conseguinte, é no pensamento autônomo que reside a liberdade, pois ela é o exercício de um pensamento independente à produção de um ato criador, uma experiência autônoma que não coincide com a produtividade:

[...] posso sentir, ao me examinar, que a intelecção não é o resultado mecânico de um procedimento de pedagogia, mas tem por origem tão-somente minha vontade de atenção, tão-somente minha concentração, tão-somente minha recusa da distração ou da precipitação e, por fim, meu espírito inteiro, na radical exclusão de todos os atores externos. (Sartre, 2005, p. 286)

Sendo a liberdade autonomia, isso significa que deve haver, necessariamente, algo a ser compreendido pelo pensamento, uma ordem preestabelecida de relações: a liberdade

¹⁸ Para um maior aprofundamento sobre a técnica em Heidegger, sugerimos a leitura da conferência do filósofo intitulada “A questão da técnica” (1953).

cartesiana define-se, para Sartre, “pela ação de um entendimento puro que traz à luz verdades encobertas” (Moutinho, 2003, p. 106). Ora, mas como podemos falar em autonomia do sujeito diante de uma ordem *a priori* de verdades? Em outras palavras, qual é o sentido de uma autonomia que se cola frente a tal ordem e que somente pode dizer “sim” àquilo que já é dado? Como conciliar a necessidade das essências com a autonomia do sujeito?¹⁹

No interior deste quiproquó entre necessidade e autonomia, Sartre parece sublinhar o “pulo do gato” de Descartes: o poder de dizer não a tudo que não seja verdadeiro, o *poder negativo*. Desse fato, assinala-se que a doutrina cartesiana, antes de ser unitária, comporta na verdade duas teorias da liberdade que são, em si mesmas, muito diferentes, “conforme ele considere esse seu poder de compreender e de julgar ou conforme ele queria simplesmente salvar a autonomia do homem em face do sistema rigoroso das ideias” (Sartre, 2005, p. 287). O filósofo seiscentista, portanto, parte de uma “liberdade racional”²⁰ em oposição a uma “liberdade de indiferença”. De um lado, a ênfase no poder de julgar e dizer o verdadeiro, de dizer “sim” – prioridade do entendimento sobre a vontade – e, por outro lado, a ênfase na autonomia do sujeito – prioridade da vontade sobre o entendimento –, “em que a ‘indiferença’ se afirma mesmo diante da graça divina e das ideias claras e distintas” (Moutinho, 2003, p. 107).

Quando da análise da “Quarta meditação”, depreendemos o sentido teórico da primeira das teorias: Descartes anuncia sobre a evidência do entendimento que, quanto mais eu me apoiar nela, mais minha escolha será livre e, opondo-se a esse fato, há a indiferença – indiferença como o mais baixo grau da liberdade²¹. Daí o sentido do que nomeávamos, a partir de Moutinho, de “liberdade racional”: a vontade, embora livre, é iluminada pelo entendimento e segue uma evidência indicada por este. Todavia, o país da Verdade, como sublinha nosso filósofo contemporâneo, pode existir somente a partir do momento em que eu o afirmo – “o verdadeiro é coisa humana”. Ora, é pelo homem que a verdade aparece no mundo – “o homem é o ser pelo qual a verdade aparece no mundo” –, e sua tarefa é a de “se engajar totalmente para que a ordem natural dos existentes se

¹⁹ Dirá Sartre: “Em face da ordem das essências, com efeito, ou a subjetividade não é senão a simples liberdade de aderir ao verdadeiro (no sentido de que, para alguns moralistas, não há outro *direito* senão o de fazer seu dever) ou então não passa de um pensamento confuso, uma verdade mutilada, da qual o desenvolvimento e o esclarecimento farão desaparecer o caráter subjetivo” (Sartre, 2005, p. 287).

²⁰ Expressão usada por Moutinho em “Negação e finitude na fenomenologia de Sartre” (2003).

²¹ “E essa indiferença, acrescenta ele [Descartes], atesta antes ‘uma carência no conhecimento do que uma perfeição na vontade’” (Moutinho, 2003, p. 107).

torne uma ordem das verdades” (Sartre, 2005, p. 287)²². Tendo sido dotado de “responsabilidade intelectual”, o sujeito vive e experimenta constantemente a liberdade de seu pensamento em relação ao encadeamento *a priori* das essências eternas e imutáveis.

A fatura da assunção dessa liberdade racional, reveladora das essências, é a de que é preciso decidir acerca das leis do mundo, pois o homem da ciência está inclinado a uma adesão à evidência na qual a ordem do ser se transforma em uma ordem das verdades a partir de um juízo humano e de uma afirmação construtiva e criadora: a liberdade (em sua acepção racional) não é senão essa adesão intrínseca do *savant* à Verdade descoberta²³. Tal verdade, portanto, “não pode mudar a qualidade do movimento que está no mundo, pode modificar a direção desse movimento” (Sartre, 2005, p. 289). Se, em Kant, o espírito humano constitui a verdade, nos quadros da “Quarta Meditação”, ao contrário, ele somente pode descobri-la uma vez que as relações entre as essências foram fixadas de uma vez por todas por Deus. Doravante, ao recorrer a um Ser infinitamente infinito, o filósofo de Genebra pretende fazer observar que a liberdade humana diz respeito a uma adesão à Verdade já imposta por Deus²⁴. Nesse horizonte metafísico, o pensamento cartesiano parece equalizar, na leitura de Sartre, a luz natural e a luz sobrenatural (a graça). Afinal, “se as ideias têm um ser, é na medida em que provêm de Deus. A clareza e a distinção são apenas os signos da coesão interna e da absoluta densidade de ser da ideia” (Sartre, 2005, p. 292).

Finalmente, o caráter racional da liberdade permite, como bem frisa Moutinho, que nós possamos observar a ligação existente entre finito e infinito, a tentativa de harmonizar a metafísica racionalista com uma teologia cristã. Mais do que isso, tal teoria traduz a consciência de que o homem da ciência “sempre teve de ser um puro nada, um simples olhar ante a consciência obstinada, eterna, ante o peso infinito da verdade que ele contempla” (Sartre, 2005, p. 293).

Retraçado os caminhos dessa liberdade, devemos agora nos debruçar na segunda teoria cartesiana da liberdade, ou seja, a da liberdade de indiferença. Esta, bastante

²² Desse engajamento: “ele deve pensar o mundo e querer seu pensamento, transformar a ordem do ser em sistema das ideias. Por isso ele se mostra, desde as Meditações, como esse ser ‘ôntico-ontológico’ de que falará Heidegger ulteriormente” (Sartre, 2005, p. 287).

²³ “Para Descartes (...) a evidência necessária não faz senão ‘aumentar e fortalecer minha liberdade’, já que ela permite superar a ‘indiferença’” (Moutinho, 2003, p. 108).

²⁴ “Para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos dois contrários; antes, quanto mais eu pendo para um, seja porque eu saiba evidentemente que o bem e o verdadeiro ali se encontram, seja porque Deus assim disponha o interior de meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e abraçarei” (Descartes *apud* Sartre, 2005, p. 292).

diferente da primeira, procuraria salvaguardar a autonomia do homem. Dessa vez, partindo do parágrafo 41 dos *Princípios* (1644), o metafísico comenta acerca da liberdade e da indiferença sem operar uma distinção entre elas²⁵. Sendo o homem um ser finito, ele pode desviar-se de Deus, logo, do bem e do Verdadeiro, mantendo uma liberdade de indiferença para com aquilo que ele conhece mal a partir de ideias confusas, obscuras e duvidosas. Diferindo da indiferença, tal como esta figura na “Quarta Meditação”, essa outra ideia de indiferença é tomada agora como “faculdade positiva” de se determinar por qualquer um dos contrários, ou seja, “como um poder que se afirma mesmo diante das ideias concebidas pelo entendimento, mesmo diante das ideias claras e distintas” (Moutinho, 2003, pp. 112-113).

Nesta toada, nosso filósofo-leitor elenca a dúvida metódica como “o ato livre por excelência”, o poder humano de evadir-se, desvencilhar-se e retirar-se de qualquer proposição que afirme qualquer coisa fora de nosso pensamento, “o que significa que posso pôr todos os existentes entre parênteses, que estou em pleno exercício de minha liberdade quando, vazio e nada eu próprio, *nadifico* tudo o que existe” (Sartre, 2005, p. 294). É a partir desse itinerário que as lentes sartreanas equalizam autonomia e negatividade, nesse caso, o poder de dizer não a tudo o que não seja verdadeiro. Essa suposta negação certamente receberá os elogios por parte do filósofo do ser e do nada, pois:

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. (Sartre, 2005, p. 295)

Não obstante o elogio:

[...] 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. [...] O poder de recusa que está no homem consiste

²⁵ “Estamos de tal modo certos da liberdade e da indiferença que estão em nós, que não há nada que saibamos mais claramente, de modo que a onipotência de Deus não nos deve impedir de crer nela” (Descartes *apud* Sartre, 2005, p. 293).

unicamente em recusar o falso, enfim, em dizer não ao não-ser. [...] Numa palavra, faltou-lhe conceber a negatividade como produtora. (Sartre, 2005, pp. 295-296)

Trazendo ao leitor os limites dessa metafísica do infinito, Sartre acentua que tal negatividade é apenas o poder de afastar-se do falso, sem nada produzir. Figurando desse modo, essa liberdade pode ser decomposta em dois momentos: um momento negativo que carrega em seu seio uma autonomia do sujeito, mas que, logo em seguida, se reduz somente a recusar os pensamentos confusos e falsos, isto é, o não-ser; e um segundo momento no qual ela é adesão positiva, fazendo com que haja perda da autonomia da vontade²⁶.

Esse ponto bem compreendido e sempre a partir dessa leitura crítica de Descartes, é lícito observar que o homem cartesiano apenas pode ser livre para o Mal e nunca para o Bem (dada a necessária adesão positiva a ele). Mas se o Erro e o Mal são não-seres, tudo indica que o homem cartesiano não possui a liberdade de produzir algo nesse terreno obscuro.

Todavia, se o ex-aluno de *La Flèche* adverte que a liberdade do homem é feita à imagem da liberdade de Deus, tudo indica que exista uma terceira via teórica quando do exame da liberdade²⁷. Se se concebe a liberdade divina tal e qual a liberdade do homem, “é portanto de sua própria liberdade, tal como a teria concebido sem os entraves do catolicismo e do dogmatismo, que fala quando descreve a liberdade de Deus” (Sartre, 2005, p. 298). Sendo esse um “fenômeno de sublimação e transposição”, o Deus cartesiano se apresenta ao leitor como o mais livre dentre todos os demais deuses que já foram forjados pelo pensamento humano, sendo, portanto, o único Deus criador. Ainda que ressalvas tenham sido tecidas ao longo da análise de Sartre, é lícito frisar esse aspecto criador que o divino possui. É a partir da ideia de Deus que devemos compreender o verdadeiro estatuto da autonomia.

²⁶ “Eis, enfim, na perspectiva de Sartre, as duas teorias da liberdade de Descartes, convivendo sob a aparência de uma unidade. De um lado, a liberdade como adesão positiva – e, nesse caso, a clareza e distinção da ideia concebida pelo entendimento determinam a vontade, o que, para Sartre, implica a perda da autonomia. De outro, a liberdade negativa, que preserva a autonomia, mas que se reduz a uma recusa do falso, do erro, do Mal, isto é, do não-ser” (Moutinho, 2003, p. 111).

²⁷ “Contudo, uma vez que Descartes nos adverte que a liberdade de Deus não é mais inteira que a do homem e que uma é à imagem da outra, dispomos de um novo meio de investigação para determinar mais exatamente as exigências que ele trazia dentro de si e que os postulados filosóficos não lhe permitiram satisfazer” (Sartre, 2005, pp. 297-298).

Ao trazer à tona um longo trecho de carta endereçada a Denis Mesland²⁸, notamos o interesse de Sartre em relação ao Deus de Descartes: não interessa apenas a negatividade, mas, sobretudo, a liberdade como fundamento do verdadeiro, liberdade absoluta que inventa a Razão e o Bem, não possuindo outros limites além de si mesma; “tal é para Descartes a prerrogativa divina”. A título de esclarecimento, o excerto da carta a Mesland:

Quanto às verdades eternas, digo ainda uma vez que elas só são verdadeiras ou possíveis porque Deus as conhece como verdadeiras ou possíveis e porque não são, ao contrário, conhecidas como verdadeiras por Deus como se fossem verdadeiras independentemente dele. (Descartes *apud* Sartre, 2005, p. 298)

Tal como indica Descartes, essas verdades foram estabelecidas indiferentemente por Ele e Dele dependem, logo, é pelo conceito de Deus que nos deparamos com aquela liberdade de indiferença no sentido em que Deus é livre para fazer ou não fazer alguma coisa. Sobremaneira, se em Deus o querer é idêntico ao conhecer, fazendo deste querer divino criação, “Descartes compreendeu perfeitamente bem (...) que o conceito de liberdade contém a exigência de uma autonomia absoluta, (...) que liberdade é idêntica à criação” (Moutinho, 2003, p. 117). Ainda que não encontremos em Deus²⁹ aquela negatividade da qual Sartre fala, ele detém a liberdade sustentada por si mesma e como criação, pois “o mundo não é mais que a criação de uma liberdade que o conserva indefinidamente; a verdade não é nada se não desejada por esse poder divino e se não é retomada, assumida e confirmada pela liberdade humana” (Sartre, 2005, p. 300).

Em suma, ainda que Descartes tenha reduzido o livre-arbítrio do homem a um poder negativo de recusa até, finalmente, ceder à solicitude divina, ainda que ele tenha colocado em Deus esta liberdade “original e constituinte da qual apreendia a existência infinita pelo próprio *cogito*” (Sartre, 2005, p. 118), ele é o responsável por equalizar a liberdade à criação. Descartes acaba por retomar, na sua descrição da liberdade divina, a

²⁸Na edição brasileira da obra *Ideias I* (2005), presente nas referências finais, o trecho em questão pode ser lido a partir da página 298.

²⁹“O Deus cartesiano não é inclinado, como o Deus de Leibniz, a escolher, por complexo cálculo, o que é melhor, mas, ao contrário, é graças ao que ele decidiu, por efeito apenas de sua decisão, que o absolutamente bom vem ao mundo. A liberdade não é limitada por nenhuma essência eterna, por nenhuma estrutura necessária do ser. É a liberdade divina, ao contrário, que sustenta tal estrutura, tais essências. Essa liberdade é, assim, o fundamento do ser, a sua dimensão secreta” (Moutinho, 2003, p. 117).

intuição primeira de sua própria liberdade que é, segundo ele, “conhecida sem prova e pela simples experiência que dela temos”. Eis, portanto, o que Sartre mira como fundamental e profícuo na metafísica cartesiana e que figurará como a base essencial de seu humanismo (guarda as devidas diferenças): *o homem como ser cuja aparição faz com que um mundo exista*³⁰.

4) O anti-humanismo e seu avesso: Heidegger sob a mira de *L’être et le néant*

Ao termo desta exposição, é latente a diferença entre a glosa heideggeriana e a sartreana no que diz respeito ao cartesianismo, bem como é notável a importância deste no decorrer do pensamento filosófico. Tanto para Heidegger como para Sartre, o pensamento de Descartes é retomado a partir de sua fundação do humanismo ao eleger o homem, seja como o “ente privilegiado entre os demais entes”, seja como “o ser responsável pela existência do mundo”. Todavia, a fatura teórica desse humanismo, ou seja, dessa filosofia que põe o homem no centro do mundo, difere quando da passagem de um filósofo a outro.

Ao acompanharmos a elucidação desta metafísica por parte do filósofo alemão, fomos conduzidos à crítica pontual sobre as consequências de um pensar representacional que, além de consumir uma decisão sobre a essência do ente e da verdade, inaugura, *pari passu*, uma imagem de mundo moderno no qual, como notamos, faz com que a arte se manifeste como estética, a ciência, como pesquisa, a técnica maquinal e a religião, como visão de mundo cristã. Em todas essas manifestações jaz, de acordo com diagnóstico dado por Heidegger, a estrutura de uma metafísica da representação, responsável pela

³⁰ Desde *La transcendence de l’Ego*, passando por *L’être et le néant*, Sartre comenta que o erro de Descartes é não ter visto que no cogito, antes da reflexividade, há um nível pré-reflexivo ou irrefletido. Este nível primeiro, muito sumariamente, é descrito como uma consciência não-tética (ou não-posicional) de si mesma: toda consciência, quando da apreensão de um objeto qualquer, é consciência posicional de objeto e, imediatamente, consciência não-posicional de si mesma. Há de se observar, não obstante, que este nível irrefletido possui uma prioridade ontológica em relação ao nível refletido (consciência de segundo grau). Para uma ampla compreensão das tipologias da consciência em Sartre, sugerimos a leitura do excelente livro de Jean-Marc Mouille, *Sartre: Conscience, ego et psychè* (2000, pp. 44-45), além do artigo Leo Fretz, “Individuality in Sartre’s philosophy”, presente na coletânea de textos *The Cambridge Companion to Sartre* (1999, pp. 74-75). No mais, ao restituirmos o elogio que Sartre tece ao filósofo moderno, não pensamos que o humanismo sartreano seja, *pari passu*, o humanismo cartesiano. Todo o nosso esforço foi, ao nos debruçarmos no artigo de Sartre, o de mostrar que Descartes, na letra sartreana, é um dos primeiros pensadores a fundamentar a liberdade – mesmo que engessada em Deus. Assim, no decorrer da ontologia fenomenológica, essa liberdade será, além de direcionada ao homem, ampliada a tal ponto que, como sabemos, desembocará na angústia do homem quando este, através de uma situação dada, se descobre como livre, ou seja, como uma consciência sem fundamentos metafísicos *a priori*.

manutenção da ciência moderna como pesquisa (e tudo o que disso decorre: rigor, método, exploração organiza, institucionalização etc.).

Do *Dasein* ao homem e do ente ao objeto, as manifestações do pensamento representacional e sua consequência humanista não parecem soar agradáveis aos ouvidos críticos do pensador alemão na medida em que “o homem luta aí por uma posição em que possa ser o ente que dá a norma a todos os outros e estabelece parâmetros” (Heidegger, 2013, p. 9). Disso, decorrem as frequentes disputas entre as visões de mundo, disputas nas quais o homem convoca a “violência irrestrita” do domínio planetário do cálculo e do planejamento. Ademais, sob o esteio da metafísica cartesiana somos confrontados ainda como a manifestação do *gigantesco*. Esse conceito visa exprimir a transformação do quantitativo em qualitativo, nosso distanciamento do ser do ente; enfim, o gigantesco determina o que *é* a partir de seu aspecto calculável. Há de se observar, todavia, que:

Tão logo o gigantesco do planejamento, cálculo, instalação e asseguramento se transmudam, a partir do quantitativo, em uma qualidade legítima, o gigantesco e o aparentemente calculável de forma irrestrita e total se transforma no incalculável. O incalculável permanece a sombra invisível lançada sobre todas as coisas, quando o homem se transforma em sujeito e o mundo em imagem. (Heidegger, 2013, p. 10)

Na esteira de Heidegger, o mundo, após a metafísica cartesiana, passa a ser somente concebido como imagem de mundo na qual repousam os objetos, objetos esses que devem servir ao sujeito. A contrapelo dessa reflexão, Sartre saúda Descartes por sua metafísica da liberdade-criação, tecendo um comentário elogioso à empreitada cartesiana de fundamentação da liberdade humana (ainda que hipostasiada na figura de Deus). “Liberando o homem para a liberdade” – para falar como Heidegger –, Descartes, no ensaio sartreano, fornece não somente o substrato da negação, mas também o fato de que o único fundamento do ser *é*, e sempre será, a liberdade idêntica à criação.

A teoria cartesiana, mesmo amparada pelo infinitamente infinito, fundamenta as bases da liberdade criadora que, mais tarde, após uma crise da Fé e da Ciência, será restituída ao homem³¹, sobretudo ao homem sartreano “criador”, porém diferentemente

³¹ “Seriam necessário dois séculos de crise – crise da Fé, crise da Ciência – para que o homem recuperasse essa liberdade criadora que Descartes colocou em Deus (...)” (Sartre, 2005, p. 300).

do Deus cartesiano, *criador a partir de um ato de negação, de nadaificação* (Moutinho, 2003). O leitor talvez imagine alguma censura de Sartre em relação a Descartes, sobretudo quando este confere a Deus a liberdade que, na verdade, pertence exclusiva e primordialmente a nós, homens. Não, muito pelo contrário: é necessário admirá-lo

[...] por ter lançado, numa época autoritária, as bases da democracia, por ter seguido até o fim as exigências da ideia de autonomia e por ter compreendido, bem antes de Heidegger de *Sobre a essência do fundamento* (*Vom Wesen des Grundes*), que o único fundamento do ser era a liberdade. (Sartre, 2005, p. 300)

Além de marcar a oposição interpretativa entre as filosofias de Heidegger e Sartre, esse fragmento faz emergir, ao mesmo tempo, uma questão de ordem historiográfica. Detenhamo-nos rapidamente nela antes de nos encaminharmos para a conclusão deste texto. É sabido pelo leitor da filosofia sartreana que em suas obras existe um uso recorrente dos conceitos de matriz heideggeriana (aliás, a fenomenologia francesa, como um todo, desemboca na ontologia de Heidegger quando da virada idealidade de Husserl e da conseqüente dificuldade em conceber uma redução – *epoché* – que se realizaria fora dos limites do mundo). Dito isso, o presente embate entre as duas leituras de Descartes, além de desvelar uma espécie de assimetria no que diz respeito ao papel da metafísica cartesiana na história filosófica do mundo, traz à tona a especificidade pela qual o autor de *Ser e Tempo* é recepcionado nas terras de língua francófona.

Sartre, antes mesmo de redigir *EN*, flerta com alguns conceitos filosóficos de Heidegger e os utiliza, sucessivamente, em *A Transcendência do Ego* (1935), *Esboço de uma teoria das emoções* (1937), *Imaginário* (1940) e, sobretudo, em *Cadernos de uma Guerra estranha* (1939)³². Porém, é a partir da segunda obra, de 1937, que se estabelece

³² Em “Carnets de la drôle de guerre” (2010a), são várias as passagens na qual Sartre relata seu primeiro contato com o pensamento heideggeriano. Em uma das mais célebres, no Caderno XI, lemos: “Eu só poderia chegar a Heidegger depois de haver esgotado Husserl. E, para mim, esgotar um filósofo é refletir sobre suas perspectivas, formar ideias pessoais à custa dele, até chegar a um beco sem saída. Foram precisos quatro anos para eu esgotar Husserl. Escrevi um livro inteiro (menos os últimos capítulos) inspirado nele: *O imaginário*. Contra ele, para dizer a verdade, mas tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra o seu mestre. (...) um fosso cada vez mais largo se separava de Husserl: sua filosofia, no fundo, evoluía para o idealismo, coisa que eu não podia admitir e, sobretudo, como todo idealismo ou como toda doutrina simpatizante, sua filosofia tinha sua *matéria passiva*, sua *hylé*, que uma forma vem determinar (categorias kantianas ou intencionalidade)” (Sartre, 2010a, p. 418). Segundo Alain Renaut, em seu livro *Sartre, le Dernier philosophe* (1993, p. 43), o contato de Sartre com a filosofia de Heidegger é esclarecida da seguinte forma: “Apesar da versão legendária do *Carnet*, não é, todavia, antes dos anos de aprisionamento (1940-1941) que Sartre trabalhou verdadeiramente sobre *Sein und Zeit*. Portanto, sabemos hoje que ele possuía

um diálogo maior com o pensador alemão, e na qual podemos medir o teor humanista da recepção dessa filosofia na França.

Segundo Dominique Janicaud, em *Heidegger en France* (2001)³³, a leitura sartreana de Heidegger toma o homem como centro fundamental dessa filosofia ao filiar-se à tradução de Corbin do *Dasein* como “realidade-humana”; isso faz com que Sartre siga pela mesma esteira que inflexiona a esse conceito certo humanismo que não lhe diz respeito algum: I) a transcendência enquanto liberdade consciente, privilégio do homem; e II) o *Dasein*, imantado de humanidade, passa a manter estrita ligação com o mundo³⁴.

Nos termos de nossa exposição, a rememoração desse episódio traz consigo uma possível resposta quanto ao descompasso da apropriação da metafísica de Descartes pelos autores em questão, qual seja: a inclinação geral da ontologia sartreana é humanista e se autoriza, a partir do imbróglio de tradução e de teorização do *Dasein*, a superar o idealismo husserliano apoiando-se na ontologia de Heidegger tomada, talvez, como uma ontologia humanista. Daí, finalmente, as perguntas: Sartre teria se deixado levar pela tradução equivocada de Corbin, ou, muito antes, teria operado, propositalmente, uma reconfiguração de Heidegger em benefício de sua própria filosofia? Quais são, então, os limites de uso dos conceitos do pensador alemão pela filosofia sartreana?

Tais perguntas emanam após o conflituoso posicionamento em relação ao pensamento de Descartes; afinal o que Heidegger critica é o que Sartre elogia. Não obstante tal posicionamento divergente, Sartre se autodeclara – em carta de 23 de abril de 1940 à Simone de Beauvoir – um “zelador de Heidegger”³⁵. Afinal, enquanto “zelador”, Sartre não teria de ser fidedigno aos conceitos do filósofo alemão ou, em outras palavras, referir-se ao *Dasein* em sua acepção não antropológica (anti-humanista)?³⁶ Se existe uma

um exemplar em sua *Stalag* e apresentava seu conteúdo em forma de curso aos seus companheiros de cela – foi lá mesmo que se elaborava *L'être et le Néant*”.

³³ Janicaud, D. *Heidegger en France* (2001, p. 66).

³⁴ Além do comentário de Janicaud, Tomès, no “Prefácio” à edição francesa de 2010 de *Esquisse*, precisa: “Pode-se certamente ver em *Être et Temps* a origem da ideia segundo a qual o fato de existir recai sobre o homem como um modo de ser particular que supõe que ele não receba seu ser de fora, mas que ele o assume e é responsável por ele. E é isso que Heidegger, em sua *Lettre sur l'humanisme*, denunciara: o contrassenso existencialista sobre sua definição do *Dasein*, relembrando que é necessário apreender o homem a partir do ser e não de uma pretensa essência de homem que daria sua especificidade; posição dita humanista que terá de uma certa maneira Sartre (...)” (Tomès, 2010, p. 34).

³⁵ Sartre, J.-P. *Lettres au Castor* (1983, p. 27).

³⁶ Cabestan, em *L'être et la conscience – Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, ao elencar os trechos dos *Cadernos* no qual Sartre comenta sua relação com o pensamento de Heidegger, nota que: “Destes diferentes elementos, reteremos, de um lado, que a descoberta por Sartre da obra de Heidegger realizou-se progressivamente e, de outro lado, que não basta dizer que Sartre leu Heidegger. Parece-nos importante, ao contrário, sublinhar que Sartre, leitor negligente que fosse, leu e releu várias vezes Heidegger, e pode-se pensar que *Sein und Zeit* faz parte, como as *Investigações Lógicas* e o primeiro volume de *Ideias diretrizes* de Husserl, dos textos filosóficos nos quais Sartre mais meditou

reposta para isso – para o fato de que Sartre aceite o *Dasein* como realidade-humana –, provavelmente ela poderá ser rastreada nas páginas de *L'Être et le Néant*³⁷.

Ao contrário do que deixaria entrever alguns censores de Sartre em relação ao uso que este faz da ontologia de Heidegger³⁸, diremos que o filósofo francês, ao operar com o *Dasein* em sentido antropológico – realidade-humana – busca, sobretudo em sua *magnum opus* *L'Être et le Néant*, conjugar a *fenomenologia* de Husserl com a *ontologia* de Heidegger para, finalmente, desembocar em uma plena *ontologia fenomenológica* que possa dar conta da relação da consciência com o fenômeno sem, no entanto, submeter este a um “subjativismo transcendental” ou a um “realismo ingênuo”.

Assim, na “Introdução” da obra de 1943, deparamo-nos com uma das diferenças fundamentais entre a ontologia fenomenológica de Sartre e a ontologia fundamental de Heidegger: o ser transfenomenal do fenômeno³⁹ e o ser transfenomenal da consciência. Almejando uma diferença entre *fenômeno* de ser e *ser* do fenômeno, o autor busca mostrar que a consciência somente pode apreender o fenômeno, não o ser. A especificidade de uma *ontologia fenomenológica* é astuciosamente bem descrita por Bento Prado Jr. em seu artigo “O circuito da ipseidade e seu lugar em ‘O Ser e o Nada’”:

A questão é a da relação entre o *fenômeno* de ser e o *ser* do fenômeno. A diferença da grafia (palavras diferentes sublinhadas em expressões apenas aparentemente sinônimas) sublinha a diferença entre fenomenologia e ontologia. E o problema que Sartre enfrenta, e que teria escapado a Husserl, seria o seguinte: o *ser* do fenômeno não ultrapassa, de alguma maneira o *fenômeno* de ser? Não há algo como um ser *transfenomenal*? Na verdade, neste capítulo inicial, Sartre apoia-se em Husserl e Heidegger para distanciar-se deles. O que se recusa é a solução husserliana que consiste em assegurar a passagem do fenômeno concreto à sua essência ou a solução heideggeriana que garante a passagem do fenômeno a seu ser pela via do caráter ôntico-ontológico de *Dasein*. O que nos proíbe de proceder à maneira de Husserl [...]

profundamente no momento onde escrevia *L'Être et le Néant*. Mas, se Sartre realmente e atentamente leu Heidegger, ele o leu corretamente?” (Cabestan, 2004, p. 340).

³⁷ Em alguns momentos, abreviaremos o título da obra para *EN*.

³⁸ Para uma maior compreensão desse ponto, sugerimos a leitura das seguintes obras: *Sartre face à la phénoménologie* (2000), de Vincent de Coorebyter, e os já mencionados livros de Alain Renaut e Philippe Cabestan.

³⁹ Para Jean-Marc Mouille, em seu artigo “Le projet philosophique de *L'Être et le Néant*” (2015, p. 20), a originalidade de *EN* se deve, sobretudo, à “afirmação de um ser que deve sustentar o desvelamento. A consciência é não independente. Está em seu ser implicar um ser outro que o seu. É o que Sartre chama de ‘prova ontológica’. Paralela afirmação não se encontra nem em Husserl nem em Heidegger”. A prova ontológica (*EN*, p. 26 e ss.) buscará mostrar que a consciência e o objeto são fundamentais um ao outro, que a transfenomenalidade do ser da consciência exige *eo ipso* a transfenomenalidade do ser do fenômeno.

é o que ser é essencialmente condição de toda revelação: “*il est pour dévoiler et non être dévoilé*”. Há, portanto, irredutibilidade do fenômeno de ser ao ser do fenômeno, pois o primeiro transcende o segundo e funda o conhecimento que dele temos. E a tarefa da filosofia é passar da *ontologia* fenomenológica (onde predomina a visada do transfenomenal) à *ontologia fenomenológica* (onde predomina o fenomenal), para culminar em plena *ontologia fenomenológica* que é o *télos* de *O Ser e o Nada*. (Prado Junior, 2006, p. 32)

A acentuação das palavras⁴⁰, além de estilisticamente elegante, é deveras precisa, pois elucida o que está em jogo (e em operação) em um discurso de ontologia fenomenológica: o movimento circular que, perpassando toda a obra, leva-nos da *ontologia* fenomenológica à *fenomenologia* ontológica e finda, a partir desse vaivém, em uma *ontologia fenomenológica*⁴¹. Sob os auspícios dessa *démarche* circular, Sartre deverá colocar o problema do *ser* do fenômeno e do *fenômeno* de ser, afinal “se a essência da aparição é um ‘aparecer’ que não se opõe mais a nenhum *ser*, há um problema legítimo do *ser desse aparecer*” (Sartre, 2010b, p. 14).

Poder-se-ia dizer, nessa perspectiva, que o “há” da presença assinala uma conversão do ser à fenomenalidade a partir do surgimento da consciência ou para-si. Constata-se, de acordo com Sartre, que a aparição, antes de ser sustentada por um outro existente, tem um *ser* próprio do qual podemos falar e possuímos alguma compreensão⁴². Entrementes, devemos fazer da pergunta do filósofo a nossa: “o fenômeno de ser, assim alcançado, é idêntico ao ser do fenômeno, ou seja: o ser que a mim se desvela, que me *aparece*, é da mesma natureza do ser dos existentes que me *aparecem*?” (Sartre, 2010b, p. 14). O fenômeno de ser é, tal e qual, o ser do fenômeno?

Como sublinhou Bento Prado Júnior, tanto Husserl (redução eidética) como Heidegger (realidade-humana ôntico-ontológica, isto é, ela pode sempre ultrapassar o fenômeno em direção a seu ser⁴³) não atingem o ser do fenômeno, pois “o ser dos

⁴⁰ Tal recurso, no entanto, é usado antes por Alain Flajoliet (embora no contexto do circuito da ipesidade) em seu artigo “*Ipséité et temporalité*”.

⁴¹ Worms, na obra *La philosophie em France au XXIème siècle*, acentua que: “O primeiro *tour de force* de Sartre, em *L’être et le néant*, é o seguinte: prolongar a ‘fenomenologia’ de Husserl em uma ontologia, sem jamais, contudo, aceitar que esta ‘ontologia’ *abandone* seu ponto de partida na fenomenologia” (Worms, 2009, p. 236).

⁴² Afinal, como reafirmou Sartre em *Consciência de si e conhecimento de si*: “Este livro pode ser toda a ligação de sensações estritamente subjetivas, ligadas por categorias que, pelo fato de serem universais, não são menos imanentes: não deixa de se verificar que há um ser enquanto tal, pois, com efeito, posso dizer que ele é porque o trouxe aqui. Há, portanto, um ser do aparecer” (Sartre, 2003, p. 144).

⁴³ Mesmo que Sartre não aceite a passagem do fenômeno ao ser através do *Dasein*, ele sustenta, como Heidegger, que o fenômeno de ser é imediatamente desvelado à consciência, e dele possuímos uma compreensão pré-ontológica, ou seja, pré-conceitual. No mais, tanto o filósofo francês quanto Heidegger

fenômenos não se reduz ao fenômeno de ser” (Sartre, 2010b, p. 15). Isso quer dizer que, ainda que possamos distinguir, em um *x* qualquer, certas qualidades como cor ou odor, e, a partir delas, fixar uma essência que não está no *x* mas é o sentido desse *x*, o ser, assim aclimatado, não é nem uma qualidade do objeto apreensível entre outras nem um sentido do objeto: o objeto não remete ao ser como se fosse uma significação.

Ora, se o existente é fenômeno, isso indica que ele remete a si mesmo e não a seu ser. Diante dessa afirmação, ao instituir que todas as coisas se apresentam como fenômenos *visados* por uma consciência (ser é ser percebido), a fenomenologia husserliana não permite interrogar o ser desse fenômeno para além de sua aparição à consciência. Heidegger, ao contrário, teria vislumbrado, a partir da ontologia, um ser enquanto condição mesma do aparecer que, no entanto, dispensa o fenômeno e o cogito⁴⁴. De um filósofo a outro, há “uma ‘fenomenologia’ que se limita à consciência e ao fenômeno; uma ontologia, mas que parece ultrapassar o fenômeno e a consciência” (Worms, 2009, p. 237).

Todo o imbróglio sartreano está no fato de que o ser “é-para-desvelar e não ser desvelado”, ou seja, o *ser* do fenômeno, ainda que não se solucione em um *fenômeno* de ser, somente pode ser “descrito” se, e somente se, consultamos o *fenômeno* de ser, daí que “a relação exata que une o fenômeno de ser ao ser do fenômeno deve ser estabelecida antes de tudo” (Sartre, 2010b, p. 15). Em outros termos, Sartre assevera que, ainda que o *ser* do fenômeno seja coextensivo ao fenômeno, ele não pode se limitar à condição fenomênica, ou seja, ele deve escapar à condição de algo que somente existiria caso fosse revelado por uma consciência, pois “o fenômeno remete ao ser, é um apelo de ser; neste sentido, ele implica uma ontologia” (Moutinho, 2006, p. 91).

O cerne da questão, portanto, é mostrar a dependência do *fenômeno* de ser em relação à consciência e a independência do *ser* do fenômeno enquanto existente: cria-se, desse expediente, uma circularidade (a mesma que opera o entrecruzamento da ontologia

buscam “sair de uma das aporias maiores do pensamento de Husserl, a saber: a indeterminação do modo de ser da região consciência entendida como *a priori* da intencionalidade” (Coorebyter, 2000, p. 75).

⁴⁴ Se a fenomenologia husserliana é uma crítica da razão na qual não há espaço possível para uma ontologia, como Heidegger, através de Husserl, vislumbra a possibilidade de uma ontologia fenomenológica? Para Moutinho, em seu texto “O dualismo fundamental da fenomenologia sartriana”, “o essencial em Husserl – o que vai tornar possível a ontologia fenomenológica heideggeriana – está nisso: quando ele diz ‘eu vejo papel branco’, ele quer dizer com isso que há ver e ver, que há duas visões, a visão sensível e a visão categorial: eu vejo papel branco, embora não veja da mesma maneira a substância, o excedente. E, entretanto, é esse excedente que, inaparente, permite ao que aparece, aparecer. E porque é condição do que aparece, ele é até mais aparente, assegura Heidegger, do que o próprio aparente. Essa foi a ‘contribuição decisiva’ de Husserl, o ‘estimulante essencial’: Husserl, com sua noção de intuição categorial, liberou o ser de sua fixação no juízo” (Moutinho, 2006, p. 92).

com a fenomenologia) entre dois termos, ser e fenômeno, que estão separados de direito, mas, em contrapartida, são inseparáveis de fato.

Diante desse arrazoado teórico, diremos que Sartre, antes de não compreender Heidegger ou seguir “às cegas” a tradução de Corbin (o *Dasein* traduzido por realidade-humana), utiliza alguns conceitos do pensador alemão como um meio para aprofundar seu próprio pensamento filosófico e, finalmente, desembocar em uma *ontologia fenomenológica* capaz de salvaguardar a independência do ser sem, como um bom francês, abrir mão da primazia do cogito cartesiano e do homem. Assim, ao restituirmos a especificidade das interpretações de Heidegger e Sartre à metafísica de Descartes, pudemos observar, através da diferença entre elas, o quão específica e particular é a utilização por parte do filósofo francês da filosofia heideggeriana (sobretudo como vimos em *EN*): “o caso de Sartre permanece único, mesmo em nossos dias; nenhum filósofo francês manteve com Heidegger uma relação ao mesmo tempo tão íntima e tão reveladora” (Janicaud, 2001, p. 73).

Sob o viés de um mesmo projeto (a superação da dualidade sujeito/objeto, fundada pela teoria do conhecimento), a solução que cada pensador institui, no entanto, opõe-se: à medida que Sartre repensa esse modo de ser da consciência em oposição à transcendência, Heidegger, ao contrário, parece acentuar “a subjetividade do sujeito” a ponto de abandonar os conceitos de consciência e de sujeito. Dito isso, haveria, seguramente, muito mais a ser explicitado acerca do impacto que o pensador alemão exerceu na ontologia fenomenológica sartreana (vide, por exemplo, a famigerada questão do Nada ou da angústia), mas essas são questões que ficam para uma outra vez.

Referências

Cabestan, P. (2004). *L'Être et la conscience: recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Paris: J. Vrin.

Coorebyter, V. (2000). *Sartre Face à la phénoménologie – autour de “L'intentionnalité” et de “La transcendence de l'Ego”*. Paris: J. Vrin

Flajoliet, A. (2005). Ipséité et Temporalité. In R. Barbaras (Org.), *Sartre, Désir et liberté* (pp. 59-84). Paris: PUF.

Fretz, L. (1999). Individuality in Sartre's Philosophy. In C. Howells (Org.), *The Cambridge Companion to Sartre* (pp. 67-102). New York: Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1938). *Qu'est-ce que la Métaphysique?* (H. Corbin, Trad.). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1986). *Être et Temps* (F. Vezin, Trad.). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (2007). A questão da técnica. *Scientiae Studia*, 5(3), 375-398.

Heidegger, M. (2013). *A época das imagens de mundo* (C. Ducker, Trad.). Recuperado em 3 setembro, 2015, de <http://ghiraldelli.pro.br/wp-content/uploads/Heidegger-A-%C3%89poca-das-Imagens-de-Mundo.pdf>.

Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (M. Suzuki, Trad.). São Paulo: Ideias e Letras.

Janicaud, D. (2001). *Heidegger en France*. Paris: Hachette.

Ladrière, J. (s.d.). *Ética e pensamento científico*. São Paulo: Letras & Letras.

Moura, C. A. R. (1989). *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Estella.

Moutinho, L. D. S. (2003). Negação e finitude na fenomenologia de Sartre. *Discurso*, 33, 89-95.

Moutinho, L. D. S. (2006). O dualismo fundamental da fenomenologia sartriana. In A. Gonçalves, D. M. Pinto, L. D. S. Moutinho, P. Vieira Neto, e R. Brandão (Orgs.). *Questões de filosofia contemporânea* (pp. 89-95). São Paulo: Discurso Editorial.

Mouille, J.-M. (2000). *Sartre – Conscience, ego et psychè*. Paris: PUF.

Mouille, J.-M. (2015). Le Projet philosophique de *L'être et le néant*. In J.-M. Mouillie, e J.-P. Narboux (Orgs.), *Sartre: L'être et le néant – nouvelles lectures* (pp. 7-34). Paris: Les Belles Lettres.

Prado Junior, B. (2006). O circuito da ipeseidade e seu lugar em 'O Ser e o Nada'. *Revista DoisPontos*, 3(2), 29-36.

Renaut, A. (1993). *Sartre, le Dernier philosophe*. Paris: Grasset & Fasquelle.

Sartre, J.-P. (1983). *Lettres au Castor* (t. 2). Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P. (1995). *Esquisse d'une Théorie des émotions*. Paris: Hermann.

Sartre, J.-P. (2003). *La Transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: J. Vrin.

Sartre, J.-P. (2005). A liberdade cartesiana. In J.-P. Sartre, *Situações I – crítica literária* (C. Prado, Trad.). São Paulo: Cosac Naify.

Sartre, J.-P. (2010a). Carnets de la Drôle de guerre. In J.-P. Sartre, *Le Mots et autres écrits autobiographiques*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P. (2010b). *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Tomès, A. (2010). Préface. In J.-P. Sartre, *Esquisse d'une Théorie des émotions*. Paris: Hermann.

Worms, F. (2009). *La Philosophie en France au XX^{ième} siècle: moments*. Paris: Gallimard.