

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA  
DAS CIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
FILOSOFIA**

**REALIDADE, SUJEITO E SENTIDO COMO UNIDADE  
CONCRETA: DO ANTIPSICOLOGISMO À ONTOLOGIA  
FENOMENOLÓGICA DE *O SER E O NADA***

**GABRIEL GURAE GUEDES PAES**

**São Carlos**

**2021**

GABRIEL GURAE GUEDES PAES

**REALIDADE, SUJEITO E SENTIDO COMO UNIDADE  
CONCRETA: DO ANTIPSICOLOGISMO À ONTOLOGIA  
FENOMENOLÓGICA DE *O SER E O NADA***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade  
Federal de São Carlos como parte dos requisitos para  
obtenção do título de Doutor em Filosofia.  
**Orientadora:** Profa. Dra. Silene Torres Marques

**São Carlos**

**2021**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**

Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

---

**Folha de Aprovação**

---

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Gabriel Gurae Guedes Paes, realizada em 25/02/2021.

**Comissão Julgadora:**

Profa. Dra. Silene Torres Marques (UFSCar)

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto (UFSCar)

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (UFSCar)

Profa. Dra. Thana Mara de Souza (UFES)

Prof. Dr. André Constantino Yazbek (UFF)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.  
O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pelo financiamento que tornou possível a realização deste trabalho.

À Profa. Dra. Silene Torres Marques pelo incentivo e apoio na realização do intercâmbio, pela confiança e liberdade concedida na elaboração desta tese.

Ao Prof. Dr. Renaud Barbaras pela orientação e pela oportunidade de realizar o estágio de pesquisa na Universidade Paris 1 Panthéon-Sorbonne financiada por via do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (CAPES/PrInt ). Processo n. 88887.364463/2019-00

Aos professores Luiz Damon dos Santos Moutinho, Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, Thana Mara Souza e André Constantino Yazbek por gentilmente aceitarem participar da banca de defesa.

Ao Prof. Dr. Paulo Licht, à Vanessa Migliato e todos os professores e funcionários do departamento de filosofia

A minha mãe, meu pai, meu irmão Francisco, à tia Dê, ao Yuri e a Inês que sempre me apoiaram em toda minha trajetória na Universidade.

Aos amigos de São Carlos que deveriam constar nas referências, pois este trabalho é, em grande medida, fruto de nossos diálogos: André, Adriano, Caio, Bentinho, Fabrício, Hegildo, Heliakin, Hugo, Luiza, Rafael, Taciane, Tayrone e Vinícius.

*Todo momento de “falta de sentido” é  
exatamente a assustadora certeza de que  
ali há o sentido*

*(Clarice Lispector, A paixão segundo  
GH)*

## Resumo

No primeiro capítulo da primeira parte de *O ser e o nada*, “A origem da negação”, Sartre distingue a *negação abstrata*, meramente judicativa, da *negação real* que ocorre quando não encontro Pedro no bar. Essa distinção não é secundária, mas fundamental para compreender que o ser-no-mundo não é divisível entre representação de um lado e a realidade do mundo de outro. O mundo é uma totalidade (não totalizada, mas em processo de totalização) que constitui a própria *realidade humana*. Nessa totalidade não há sujeito de um lado e realidade de outro, pois é na realidade que constituímos nosso próprio ser (e não-ser). A realidade, enquanto *realidade humana*, se dá como *situação* no mundo. A diferença entre a abstração da negação judicativa e a negação real em uma situação como o não-encontro com Pedro no bar nos levou a explorar a diferença não só entre o juízo negativo e a negação real, mas também entre o sentido da situação e o sentido do juízo em geral. Nosso objetivo é mostrar que o sentido, enquanto sentido de uma situação real no mundo – ao contrário do sentido referencial do juízo – é sentido de um sujeito real que é inseparável da realidade enquanto mundo. E para compreender o que é realidade e sentido, retomamos as obras sartrianas de psicologia fenomenológica” anteriores à *O ser e o nada*. Nestas obras, Sartre declare-se “antipsicologista”, ou seja, posiciona-se contra as concepções psicológicas que pretendem transformar a consciência (enquanto imaginação, percepção, pensamento, emoção, etc.) em fato. Há uma variação ontológica deste antipsicologismo em *O ser e o nada* que se expressa no argumento de que não somos uma coisa com sentido, mas o próprio dar sentido, não enquanto ato judicativo, mas enquanto ação real em uma situação real. O sentido, por não ter fundamento fora da própria ação, é um fundamento sem fundamento. Se o sentido se faz na ação, seria um absurdo querer dar sentido à ação, pois não podemos dar sentido ao sentido como se este fosse uma coisa ou um fato. A experiência ontológica desta constatação se dá na *angústia*. E para dizer que somos sujeitos reais em um mundo real temos que mostrar que a realidade não é idêntica à objetualidade. A realidade não se dá apenas como coisa ou como fato, mas também como condição para compreendermos o mundo enquanto mundo em que há coisas e fatos. Deste modo, o sujeito é um sujeito real, mas não enquanto coisa ou fato. Assim, antes de analisar a concepção de *sentido real* de um *sujeito real* fizemos um triplo movimento: (1) Mostrar que a consciência não é fato e ao mesmo tempo (2) mostrar que a realidade não se limita ao fato para, por fim, (3) pensar um sujeito real que não é factual. E para que o sujeito, enquanto constituinte de sentido, não seja dividido entre representação de um lado e realidade do outro, é preciso mostrar que o sentido, enquanto *sentido existencial*, se dá imediatamente enquanto ação no mundo. Para entrar na “psicologia fenomenologia” sartriana escolhemos *O imaginário*, pois nesta obra podemos elucidar o que Sartre entende por *realidade* em oposição ao idealismo de Husserl. E para compreender o sentido existencial em sua relação com o mundo será inevitável recorrer a *Ser e tempo* de Heidegger.

**Palavras-chave:** sentido, realidade, imaginário, sujeito, fenomenologia, ontologia, psicologismo.

## Abstract

In the first chapter of the first part of *The Being and the Nothing*, “The origin of the negation”, Sartre distinguishes the abstract negation, merely judicative, from the real negation that occurs when I do not meet Pedro at the bar. This distinction is not secondary, but fundamental to understand that being-in-the-world is not divisible between representation on the one side and the reality of the world on the other. The world is a totality (not totalized, but it is a process of totalization) that constitutes human reality itself. In this totality there is no subject on one side and reality on the other, because it is in reality that we constitute our own being. Reality, as a human reality, occurs as a situation in the world. Between the abstraction of judicial denial and real denial in a situation such as not meeting Pedro at the bar, we were led to explore the difference not only between negative judgment and real denial, but also between the sense of the situation and the sense of judgment in general. Our aim is to show that sense, as a sense of a real situation in the world - as opposed to the referential sense of judgment - is a sense of a real subject that is inseparable from reality as a world. And to understand what reality is and what we mean, we go back to the sartrian works of phenomenological psychology ”prior to *Being and Nothingness*. In these works, Sartre declares himself an "antipsychologist", that is, he takes a stand against psychological conceptions that intend to transform consciousness (as imagination, perception, thought, emotion, etc.) into fact. Consciousness is not a fact, but a condition for the facts to present themselves as facts regulated within scientific hypotheses. There is an ontological variation of this antipsychology in *Being and Nothingness* that is expressed in the argument that we are not a thing with meaning, but giving meaning, not as a judicial act, but as a real action in a real situation. The sense, for having no basis for the action itself, is an unfounded foundation. If meaning is made in action, it would be absurd to want to make sense of the action, because we cannot make sense of the meaning as if it were a thing or a fact. An ontological experience of this observation occurs in anguish. And to say that we are real subjects in a real world, we have to show that reality is not identical with objectivity. Reality occurs not only as a thing or as a fact, but also as a condition for understanding the world as the world in which there are things and facts. In this way, the subject is a real subject, but not as a thing or fact. Thus, before analyzing a conception of the real meaning of a real subject, communicate a triple movement: (1) Show that consciousness is not a fact and at the same time (2) show that reality is not limited to the fact, in the end, (3) thinking about a real subject that is not factual. And so that the subject, as a constituent of meaning, is not divided between representation on the one hand and reality on the other, it is necessary to show that sense, as an existential sense, occurs immediately as an action in the world. To enter Sartrian “psychology phenomenology” he chooses *The Imaginary*, because in this work we can elucidate what Sartre understands by reality in relation to Husserl's idealism. And to understand the existential meaning in its relationship with the world, it will be inevitable to resort to Heidegger's *Being and time*.

**Keywords:** sense, reality, imaginary, subject, phenomenology, ontology, psychologism.

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>10</b>
<b>Capítulo 1 – O sentido da proposição em sua relação com a realidade.....</b>	<b>25</b>
<b>Capítulo 2 – Da psicologia fenomenológica a uma ontologia “realista”</b>	
Não confundir a consciência de objeto com objeto.....	45
O certo e o provável.....	63
Da fenomenologia à ontologia.....	72
A questão do ser e o método fenomenológico.....	84
<b>Capítulo 3 – Em busca do sentido existencial</b>	
Da questão do ser ao sentido existencial.....	104
Sentido e ser-no-mundo.....	116
<b>Capítulo 4 – Mundo e sentido em “A origem da negação”</b>	
Da correlação sujeito-mundo ao problema do nada como componente do real.....	126
Negação abstrata (judicativa) e negação real (existencial).....	139
O sentido existencial e a “vizinhança comunicante” entre filosofia e literatura.....	163
A nadificação em Heidegger.....	172
A nadificação em Sartre.....	178
Angústia e o fundamento sem fundamento do sentido.....	182
<b>Capítulo 5 – Sentido, realidade e ipseidade.....</b>	<b>197</b>
<b>Conclusão.....</b>	<b>205</b>
<b>Alguns desdobramentos possíveis a partir da concepção de sentido apresentada</b>	
A correlação de sentido real e imaginário.....	206
A ação como produção real de sentido.....	207
O sentido da realidade humana como corpo.....	212
O <i>outro</i> lado do sentido da realidade humana.....	219
O sentido da realidade humana como linguagem.....	221
Realidade e “pertencimento”.....	222
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>227</b>



## **Sobre as citações:**

Os títulos das obras citadas no corpo do texto estão em português, salvo quando não houver edição em português do livro citado. Quando transcrevemos uma edição estrangeira no corpo do texto, colocamos o título com a língua original nas notas de rodapé e fizemos nossa própria tradução.

## INTRODUÇÃO

Sartre abre *O ser e o nada* afirmando que “o pensamento moderno realizou um progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam”<sup>1</sup>. Em seguida, nos oferece dois exemplos que estão em consonância com a revolução científica de Galileu: a força e a eletricidade. A força se manifesta pela aceleração de um corpo e seus desvios que podem ser calculados e verificados empiricamente. Para explicar a força não é preciso recorrer a uma espécie de “*conatus*” que estivesse agindo por traz daquilo que é verificável. Do mesmo modo, verificamos a corrente elétrica pela incandescência de um filamento de carbono ou pelo movimento do ponteiro do galvanômetro. É possível identificar esse “espírito moderno” no frei William de Baskerville que no romance *O nome da rosa*, ao investigar a evidência dos fatos, descobriu que as estranhas mortes que ocorriam em um mosteiro beneditino não eram causadas por uma invisível intervenção demoníaca, – que deveria ser espiada com a tortura dos heréticos –, mas pelo envenenamento de um apócrifo livro da *Poética* de Aristóteles que fazia apologia ao riso, tema condenado pelo monge bibliotecário Jorge de Burgos. Daí porque os monges mortos tinham a língua e a ponta dos dedos roxas, tais fatos eram evidências que corroboravam a tese de que se envenenaram quando lambiam os dedos para folhear o livro blasfemo. Um exemplo histórico do que significa não procurar “nas próprias coisas” a explicação dos fatos pode ser encontrado na pandemia de peste bubônica que assolou a Europa entre 1347 e 1351. A infecção bacteriana, que devido a péssimos hábitos de higiene era propagada por pulgas de ratos entre pessoas que se aglomeravam, foi considerada fruto da cólera divina e anúncio do juízo final. Como explica Mário Bastos, “punição pelo pecado coletivo, a peste suscitou a culpabilidade e a penitência populares, prontamente estabelecidas pela ortodoxia eclesiástica em rituais específicos, inseridos no calendário litúrgico”<sup>2</sup>. Bertand Russell nos dá um exemplo didático do que pode ocorrer quando se busca interferir nas coisas buscando o que está além das próprias coisas: “Na Idade Média, quando a peste surgia numa região, os sacerdotes alertavam a população para que se reunisse nas igrejas e orasse por sua salvação; como consequência, a infecção propagava-se com extraordinária rapidez entre as multidões de suplicantes”<sup>3</sup>. Mesmo no século anterior às descobertas de Galileu na física, encontramos o “espírito” da modernidade em Maquiavel, o pai da ciência política:

---

<sup>1</sup> Sartre, *L'être e le néant*, p. 11.

<sup>2</sup> Bastos, *O poder nos tempos da peste*, p. 52.

<sup>3</sup> Russell, *No que acredito*, p.18

“julguei adequado buscar a verdade pelo resultado das coisas, mais do que aquilo que delas se possa imaginar. E muitos imaginaram repúblicas e principados nunca vistos ou reconhecidos como reais”.<sup>4</sup>

Esse “espírito” pode ser relacionado com o que Max Weber denominou *desencantamento do mundo*. Para o sociólogo alemão, o desencanto tem origem muito mais antiga que Maquiavel e Galileu, remontando à “ciência helênica” e a condenação dos ídolos pela cultura judaico-cristã<sup>5</sup>. Para Adorno e Horkheimer “O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”<sup>6</sup>. O saber que agora se dirigia “às próprias coisas” – e fora identificado com o poder por Francis Bacon – “deve imperar sobre a natureza desencantada”<sup>7</sup>. Para se referir a este desencanto Chauí cita o *Leviatã* de Hobbes, onde o corpo humano e seus órgãos, assim como o Estado, são comparados ao funcionamento de máquinas, o que faz de toda a realidade um artefato compreensível racionalmente. Chauí localiza o desencantamento no pensamento moderno, tendo origem no século XII com a emergência da mecânica clássica e a “racionalização de todas as esferas do real”<sup>8</sup>. Esse quadro sofreu modificações com o surgimento das ciências humanas que adquiriram autonomia face às ciências da natureza, no entanto,

permanece o traço fundante da modernidade, qual seja, a admissão de que a realidade não encerra mistérios, que está prometida ao sujeito do conhecimento como inteligibilidade plena e ao sujeito da técnica como operacionalidade plena, vitória da razão contra o irracional que não cessa de rondá-la e ameaçá-la.<sup>9</sup>

Se o sujeito moderno deve ousar “fazer uso de seu próprio entendimento” – e não se submeter a um “*conatus*” místico que lhe seja externo – para dominar a realidade que lhe é prometida, Adorno e Horkheimer pretendem mostrar que a razão, apesar de proporcionar a libertação de explicações extramundanas que faziam pessoas se

---

<sup>4</sup> Maquiavel, *O príncipe*, p. 99.

<sup>5</sup> “Aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava com o superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca de salvação encontrou aqui sua conclusão (Max Weber, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, p. 96).

<sup>6</sup> Adorno & Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*, p. 4.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 4-5.

<sup>8</sup> Chauí, *Laços do desejo*, p. 19.

<sup>9</sup> *Idem*, *ibidem*.

aglomerarem no meio de uma pandemia, elimina “com seu cautério”<sup>10</sup> justamente um dos traços fundamentais da modernidade que é a autoconsciência do eu pensante.

Em *Eclipse da Razão*, Horkheimer argumenta que a burguesia francesa, unindo-se às camadas populares, derrubou o Antigo Regime para fazer a realidade adaptar-se à concepção de sujeito que criaram. Um regime estamental é incompatível com a ideia de que todo homem, enquanto sujeito, deve exercer livremente sua razão. O papel dos pioneiros da modernidade “não foi adaptar suas palavras e ações aos textos de velhos documentos e doutrinas geralmente aceitas: eles mesmos criaram os documentos e causaram a aceitação de suas doutrinas”<sup>11</sup>. Contudo, quando a burguesia toma o poder, a concepção de sujeito e os valores derivados dessa concepção tornam-se uma abstração. É o que explica Rafael Cordeiro Silva: “Uma vez alçada ao poder e diante da reivindicação de liberdade, igualdade e fraternidade concretas, a burguesia responde com a cultura afirmativa: liberdade abstrata, igualdade abstrata e fraternidade abstrata.”<sup>12</sup> Podemos relacionar esse argumento com a explicação sartriana de que, após a Revolução Francesa, a filosofia que a alimentou perde a eficácia anterior do momento em que “vive a práxis que a engendrou, que a sustem e é por ela iluminada”, quando “o espírito filosófico transpõe os limites da classe burguesa e se infiltra nos meios populares”<sup>13</sup>. Para Sartre, a Revolução, de modo semelhante ao que explica Horkheimer, também reflete uma contradição da realidade com a Razão: “a resposta imediata do oprimido será crítica [...]. Mas a violência dirigida das armas abaterá privilégios que já tinham se dissolvido na Razão”.<sup>14</sup>

Se no momento revolucionário a realidade deve se adaptar a uma concepção de razão que é inseparável da concepção de sujeito, agora a razão torna-se mero instrumento de adaptação ao que já está dado. Neste momento, “o oleiro torna-se escravo do seu barro”<sup>15</sup>. Durkheim, explicando o método sociológico, nos dá um exemplo do que foi esta mudança sofrida pelo conceito de razão: “Os fenômenos físicos e sociais são fatos como os outros, submetidos às leis que a vontade humana não pode interromper a sua vontade

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 5.

<sup>11</sup> Horkheimer, *Eclipse da razão*, p. 41.

<sup>12</sup> Silva, *Arte e reconciliação em Herbert Marcuse*, p. 31.

<sup>13</sup> Sartre, *Questão de Método*, p. 114.

<sup>14</sup> Idem, Ibidem.

<sup>15</sup> Horkheimer, *Eclipse da razão*, p. 30.

[...], por consequência, as revoluções no sentido próprio do termo são coisas tão impossíveis como os milagres”<sup>16</sup>

Carlos Alberto de Moura, para quem *Eclipse da Razão* pode ser lido como um comentário de esquerda à *Krisis* de Husserl, comenta que “A ‘crise’ da razão será, para Horkheimer, esta espécie de ‘formalização’ que não determinará mais se os fins que perseguimos são válidos. Nesse momento a razão abandona sua autonomia, torna-se instrumento de fins que lhe são extrínsecos”<sup>17</sup>. Em termos husserlianos, Ronaldo Manzi, que analisa a sugestão de Moura, explica que “essa crise seria resultado da forma em que a objetividade científica colonizou as ciências em geral, levando-nos a uma racionalidade completamente desligada de nossas vidas.”<sup>18</sup>

Temos, portanto, um sujeito abstrato, formalizado, separado da vida e dissolvido em uma racionalidade técnica e científica que opera “objetivamente”, sem a interferência do sujeito. A racionalidade, antes atributo essencial do sujeito, torna-se algo que lhe é exterior. Leopoldo e Silva subscreve um diagnóstico semelhante e também o relaciona com a abstração do indivíduo na política. O pensamento liberal que definia o indivíduo como “liberdade de pensar e de agir”, “elemento originário de toda a organização política” que “deve proporcionar meios de defesa dos direitos individuais considerados naturais”<sup>19</sup>, perde o lastro coletivo real que poderia fazer do sujeito um agente político de interesses sociais.

O sujeito perdeu a densidade ontológica que o fazia exercer o papel de fundamento, e o indivíduo perdeu o lastro éticopolítico que o fazia o centro do processo social. Em outras palavras, teria ocorrido na história da modernidade uma separação paradoxal entre o sujeito e os atributos próprios da subjetividade, de modo que o sujeito contemporâneo, destituído de realidade, seria pouco mais do que uma forma abstrata”.<sup>20</sup>

Assim, nos termos de Leopoldo e Silva, a crise da modernidade é uma crise de desenraizamento de um sujeito abstrato que se vê apartado da realidade: “Quando o

---

<sup>16</sup> Durkheim in: Löwi, *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen*, p. 27.

<sup>17</sup> Moura, *Racionalidade e crise*, p. 191

<sup>18</sup> Manzi, *A leitura de Horkheimer da crise da razão um adendo ao anúncio de Husserl?*, p. 193

<sup>19</sup> Leopoldo e Silva, *A conduta indiferente*, p. 26-27.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 27.

homem não mais se reconhece na história, no trabalho, nos outros homens, isso acontece porque ele *se fez* estranho ao que produz e às realidades com que convive”<sup>21</sup>.

Para nos *situarmos* na crise da modernidade enquanto habitantes da América Latina, é importante ao menos fazer referência à questão do colonialismo. A abstração da concepção europeia de sujeito racional ganha outro sentido quando confrontada com a realidade dos povos colonizados. A crueza do texto de Frantz Fanon ilustra com bastante realismo esta abstração:

É utópico esperar do preto ou do árabe que se esforcem para inserir valores abstratos na sua *Weltanschauung*, quando eles mal conseguem comer o suficiente para matar a fome. Pedir a um preto do alto Níger que se calce, denunciar que ele é incapaz de se tornar um Schubert, não é menos absurdo do que ficar admirado porque um operário de Berliet não dedique suas noites ao estudo do lirismo na literatura indiana, ou declarar que ele nunca será um Einstein.<sup>22</sup>

Os valores humanistas, derivados de uma concepção de sujeito que se pretende universal, são não apenas impossíveis de se realizarem nas condições reais dos povos colonizados, mas também utilizados como justificativa para a violência real da colonização. Em um círculo tétrico, quanto mais a humanidade do colonizado é quebrada, mais a violência se justifica. É o que mostra Simone de Beauvoir: “Vi na Argélia vários colonos apaziguarem sua consciência por meio do desprezo com que consideravam os árabes esmagados pela miséria: quanto mais eles eram miseráveis, mais pareciam desprezíveis, de tal maneira que jamais havia espaço para o remorso”.<sup>23</sup> Em uma lógica que Beauvoir também identifica no racismo nazista, a afirmação do colono como sujeito é a outra face da desumanização que “prende” o colonizado “na imanência da sua facticidade”<sup>24</sup>. O homem, se o tomarmos como o que ele verdadeiramente é, “é o ser das lonjuras, movimento rumo ao futuro, projeto”<sup>25</sup>. Beauvoir cita uma passagem de *Ser e tempo* que inspira o conceito de ipseidade em *O ser e o nada*: “O Dasein sempre é mais do que é de fato [...]. Aquilo que em seu poder ser, ele ainda não é, ele é existencialmente”<sup>26</sup>. No entanto, justamente por não considerar o colonizado como o que ele é existencialmente, o tirano o trata como coisa que é dada como é, e não como uma

---

<sup>21</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>22</sup> Fanon, *Pele negra máscaras brancas*, p. 92.

<sup>23</sup> Beauvoir, *Por uma moral da ambiguidade*, p. 84.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>25</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>26</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, Trad. Márcia Schuback, p. 201.

transcendência que é sua possibilidade própria. Assim, os valores humanistas, *abstratamente* universais, não são *realmente* para todos os humanos. Podemos destacar essa contradição do pensamento moderno na seguinte passagem do prefácio de Sartre para *Os condenados da terra* de Fanon:

Que tagarelice: liberdade, igualdade, fraternidade, amor, honra, pátria, que sei eu? Isto não nos impedia de pronunciar ao mesmo tempo frases racistas, “negro sujo”, “sórdido judeu” [...]. nada mais consequente, entre nós, que um humanismo racista, dado que o europeu não pôde fazer-se homem senão fabricando escravos e monstros.<sup>27</sup>

Ao contrário do que vemos no excerto acima, o primeiro parágrafo da introdução de *O ser e o nada* nos situa em um momento otimista em relação ao pensamento moderno, momento em que nos libertamos do “*conatus*” místico e onde não há separação entre a vida e os fatos que são racionalmente ordenados por uma consciência consciente de si no exercício desta ordenação. Os exemplos da força e do galvanômetro evidenciam um mesmo “espírito” que é inseparável do método *fenomenológico*, o que nos leva à Descartes e uma razão que ainda não se instrumentalizou a ponto de eliminar o sujeito. No entanto, se tanto os fatos verificáveis quanto os fenômenos descritos pela fenomenologia não recorrem a um “*conatus*” que age por trás “das próprias coisas”, é preciso diferenciá-los: os fatos científicos não são investigados do mesmo modo que os fenômenos da fenomenologia. Conforme Sartre, “não se deve esperar dos fatos que eles se organizem por si mesmos numa totalidade sintética que forneceria por si mesma sua significação”<sup>28</sup>. A significação de um fato científico, se não é governada por um “*conatus*” inverificável, é regulada em um corpo teórico. Retomando o que escrevemos sobre uma passagem onde Sartre cita Peirce em *Esboço para uma teoria das emoções*, os fatos colhidos pelos cientistas “seja através da observação ou experimentação, não possuem sentido neles mesmos, mas só enquanto somados na construção das hipóteses preditivas de suas teorias. O fato é um instrumento metodológico para corroborar, refutar ou modificar teorias e hipóteses”.<sup>29</sup> Já a fenomenologia não teoriza ou levanta hipóteses sobre objetos, ou seja, não explica os fatos, mas descreve o modo como a consciência é consciência de objetos que visamos nos fatos. A fenomenologia é anterior a objetualidade factual e descreve o modo como a consciência é consciência antes da elaboração de

---

<sup>27</sup> Sartre in: Fanon, *Os condenados da terra*, p. 23.

<sup>28</sup> Sartre, *Esboço para uma teoria das emoções*, p. 8.

<sup>29</sup> Paes, *Sartre: a tensão dialética entre a realidade e o imaginário*, p. 26.

teorias que se localizam no campo do *provável*. Os fenômenos da fenomenologia são vividos imediatamente por aquele que os descreve, não podendo haver o distanciamento teórico do cientista que faz de seu objeto um objeto provável. O objeto científico é opaco, pois, além de ser regulado por hipóteses, ocorre em uma série de perspectivas que nunca esgotam sua aparição. Já a descrição de como a consciência é consciência de alguma coisa, vivida por aquele que a descreve, é transparente. O fenômeno é *certo*, o fato é *provável*. Como explica Sacrine:

Husserl considera que as vivências da consciência, ao contrário dos objetos percebidos, por exemplo, não se manifestam por múltiplos perfis parciais, mas se doam de uma só vez tais como são, revelando diretamente seus componentes. Ao olhar reflexivo, as vivências aparecem tais como são, sem nenhum resto transcendente que exigiria que se adotasse um outro ponto de vista para ser revelado<sup>30</sup>

O exame da transparência dos dados claros e distintos do fenômeno coloca a fenomenologia como herdeira da modernidade via Descartes, retomando uma concepção de sujeito que tem no cogito o fundamento da árvore do conhecimento. Porém, a relação de Sartre com a modernidade é muito mais conflituosa e tensa do que aquela apontada por Gerd Bornheim que a situa na assunção do cogito como primeiro princípio<sup>31</sup>. Em Sartre, o cogito não pode ser vendido separadamente de um certo realismo “desencantado”, o que o faz se mover em uma dialética onde o realismo é condição necessária da consciência intencional. E só podemos considerar Sartre como um “desencantado” se utilizarmos muitas aspás, pois se por um lado o pensador francês não busca explicações extramundanas, sua obra é, em grande medida, uma luta contra “a racionalização de todas as esferas do real” que fizesse da realidade algo “prometido ao sujeito do conhecimento como inteligibilidade plena e ao sujeito da técnica como operacionalidade plena”. E nesta luta contra a racionalização de todas as esferas do real, a imaginação artística é uma atividade privilegiada não enquanto refúgio para algum lugar extramundano, mas como forma de compreensão do mundo mesmo. Diferente do que diz Maquiavel, em Sartre é possível também encontrar a verdade das coisas pelo que delas se pode imaginar. Sartre, que parte da clareza e distinção do fenômeno, mostra que as situações reais que vivemos são marcadas por uma ambiguidade irreduzível à

---

<sup>30</sup> Sacrine, *Sartre, entre a reflexão fenomenológica e a reflexão pura*, p. 115.

<sup>31</sup> Cf. Bornheim, *Sartre: metafísica e existencialismo*, p. 13-14.



racionalidade do fato. É essa ambiguidade irreduzível ao fato que encontra na imaginação literária um meio mais adequado de expressão que a linguagem científica.

Para nos situarmos na complexidade de um pensamento que parte do cogito denunciando o idealismo, que recorre à transparência do fenômeno para mostrar a ambiguidade e que se “desencanta” do mundo sendo contra a desencantada racionalização de todas as esferas do real, tomamos o declarado *antipsicologismo* de Sartre e a noção de *sentido* como duas chaves conceituais de nossa pesquisa. Veremos que a crítica ao psicologismo feita por Sartre em suas obras de psicologia fenomenológica está intimamente ligada ao modo como o sentido é apresentado em *O ser e o nada*. Ao mesmo tempo que enraíza o sentido na realidade sem a qual o sujeito torna-se uma abstração vazia, Sartre defende que o sujeito jamais pode ser reduzido à esfera objetiva do fático. Utilizamos o termo realista não como um jargão geral para classificar um grupo de filósofos, mas para destacar a singularidade da filosofia de Sartre em contraste com o sujeito abstrato da fenomenologia de Husserl. Obviamente, o realismo de Sartre não é aquele do fisicalismo que, conforme John Searle, “diz que os estados mentais são apenas estados do cérebro. Por exemplo, sentir dor é apenas ter suas fibras C estimuladas”<sup>32</sup>. É justamente o realismo do tipo fiscalista que Sartre acusa de psicologista. A realidade em Sartre nem mesmo é objeto, mas condição da objetualidade, o que constatamos, por exemplo, ao analisar conceitos como *analogon* em *O imaginário e corpo* em *Esboço e O ser e o nada*. A realidade das tintas e verniz da imagem em um quadro e mesmo os próprios movimentos reais de nossos olhos quando produzimos a imagem mental de um balanço em movimento não são objetos quando compõem a síntese imaginante que intenciona objetos imaginados. Do mesmo modo, a emoção – que não é objeto, mas consciência intencional – se faz na realidade do corpo. A emoção é um modo de significar o mundo “com nossa própria carne”<sup>33</sup>. As condições da objetualidade não se encontram apenas no cogito, mas também na realidade. Por isso, também não concordamos com Gerd Bornheim de que a filosofia de Sartre parte de uma relação inquestionável ente sujeito e objeto, já que Sartre questiona as condições da objetualidade e torna possível pensar uma realidade que é pré-objetiva.

Sartre não se coloca contra Galileu ao questionar o psicologismo. Pelo contrário, parte do método científico para mostrar que o psicólogo psicologista confunde as

---

<sup>32</sup> Searle, *Mente, linguagem e sociedade*. p. 36

<sup>33</sup> Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 110.

condições da objetualidade com objetos. Essa confusão irracional é caracterizada pela pretensão de se colocar diante da imaginação ou da emoção como um físico se coloca diante de um fato. A crítica ao psicologismo é um dos motivos que nos levou ao “primeiro Wittgenstein”. Passar por Wittgenstein é profícuo para marcar algo que está presente também em Husserl e que é herdado por Sartre: o cuidado metodológico para não confundir o objeto com as “condições” em que nos são dados objetos. Este cuidado, como mostra Prado Jr. no artigo *A imaginação: Fenomenologia e Filosofia Analítica*, é um ponto de convergência entre as vertentes analítica e fenomenológica da filosofia. A crítica ao psicologismo se faz pelos mesmos motivos da crítica à metafísica: psicologistas e metafísicos se dirigem à “forma” e ao sentido do mesmo modo que se dirigem a objetos. Assim como a linguagem e o sentido não são objetos, também a consciência, o ser e o nada não são objetos. Se para o Wittgenstein do *Tractatus* as condições do sentido se mostram na forma da linguagem, no ensaio de ontologia fenomenológica de Sartre, essas condições estão na consciência, no *ser* e no *nada*. Dizer algo sobre o ser, o *nada* e até mesmo sobre a imagem e a emoção, não é trivial como dizer que o dia está ensolarado ou que a caneta não está pegando, e muitas vezes o filósofo e o psicólogo falam do ser e do nada, da imagem e da emoção, como se estivesse falando de um objeto observável como o sol e a caneta. É preciso desenvolver uma estratégia metodológica para *mostrar* de modo adequado aquilo que não se confunde com coisas ou fatos e que, para usar uma expressão heideggeriana, “na maior parte e na maioria das vezes”, não nos damos conta quando constatamos que o dia está ensolarado ou que a caneta não pega. Estar atento para essa não trivialidade será importante para pensar a questão do “sentido do ser” que Heidegger coloca em *Ser e tempo* e que Sartre, a seu modo, retoma.

Mas apresentar Sartre como um fenomenólogo realista nos coloca um problema. O realismo de Sartre afirma que as coisas são em-si, ou seja, elas não *são* apenas enquanto correlatas à consciência, mas continuam a *ser* mesmo quando não percebidas, pensadas ou utilizadas por nós. Em outras palavras as coisas, assim como nosso próprio corpo, são reais. Se a fenomenologia descreve o modo como as coisas transcendentemente nos são dadas, como afirmar que as coisas transcendentemente *são*, mesmo quando não são dadas em um fenômeno?

No artigo *Désir et manque dans L'Être et le Néant*, Barbaras explica que na *Krisis* Husserl coloca como tarefa da fenomenologia a elucidação do “*a priori da correlação*”

que “liga de maneira essencial o ser transcendente e seus modos subjetivos de ser dado”<sup>34</sup>. Nessa correlação entre subjetividade e transcendência, o ser transcendente que constitui o fenômeno só é enquanto aparece ao sujeito. Justamente por isso a *épokhé* coloca entre parênteses o ser em-si do transcendente, pois para a fenomenologia o transcendente só interessa enquanto aparece como fenômeno. Por outro lado, a intencionalidade da consciência só é enquanto relação com um ser transcendente. A concepção de uma transcendência que não aparece é para Husserl uma contradição fenomenológica. A fenomenologia tem assim como tarefa “determinar o *sentido do ser* do sujeito (...) e o *sentido do ente*, de tal sorte que sua correlação seja possível”<sup>35</sup>. O ente transcendente não é em-si, mas apenas enquanto colocado em uma correlação de sentido com a consciência. Com isso, do ponto de vista fenomenológico, há em Sartre um “realismo *naïf*” que, ao colocar o em-si como independente do aparecer no fenômeno, separa o ser em duas regiões irreconciliáveis: o em-si e o para-si.

Se Barbaras destaca o realismo *naïf* de Sartre, Damon Moutinho identifica um idealismo de sobrevoos no filósofo francês. O idealismo ocorre porque a negação sartriana, ao conceber o lado subjetivo como falta, deposita toda a plenitude do ser ao lado do transcendente. Aqui também temos um prejuízo para o estabelecimento do *a priori da correlação*, prejuízo que consiste na impossibilidade de relacionar a realidade com o sujeito idealista de Sartre. Na “Dialética do nada” Sartre estabelece que o ser transcendente não comporta em si o nada, o que faz com que o sujeito sartriano, pura negatividade, não possa estabelecer relação real com o ser transcendente e alterá-lo uma vírgula sequer: “Como a relação entre consciência e ser não é de constituição, mas apenas de negação, nada de *real* pode advir ao ser”<sup>36</sup>. O ser transcendente poderia ser alterado se comportasse em si a negatividade, mas Sartre concebe o ser-em-si transcendente como plena positividade. Temos assim, o nada da consciência de um lado e a plenitude do real de outro. Consequentemente, a negação não pode sair do reino da subjetividade para atingir a realidade por dentro:

O ser resiste como positividade e a negação aparece como incapaz de atingi-lo por dentro (...). Aqui, a identidade do ser consigo mesmo exclui qualquer negatividade, qualquer passagem pela alteridade. Essa

---

<sup>34</sup> Barbaras, *Désir et manque dans L'Être et le Néant*, p. 114.

<sup>35</sup> Idem, *ibidem*. Grifos nossos.

<sup>36</sup> Moutinho, *O invisível como negatividade do visível*, p. 12.

passagem, essa negação, vem à superfície do ser pela realidade humana, não por uma dialética própria ao ser<sup>37</sup>

Em contraste como o realismo *naïf* do lado do transcendente e do idealismo de sobrevoos do lado do sujeito, Leopoldo e Silva destaca o caráter totalizante da ontologia de Sartre onde em-si e para-si são apenas momentos de uma síntese que é “ser-no-mundo”:

Uma ontologia que não queira permanecer na abstração deve caminhar na direção das sínteses e não das separações. Isso significa primeiramente que todas as disposições da consciência devem ser consideradas como momentos de uma síntese que seria o ser-no-mundo (...). Assim como não se pode falar num sujeito-no-mundo anterior à experiência pela qual ele vem a ser, também não se pode falar de um mundo da experiência sem qualquer sujeito que nele se experimente<sup>38</sup>

As interpretações extremadas de Barbaras e Moutinho se dão justamente por não partirem do momento que Leopoldo e Silva privilegia: a síntese. Ao isolar o transcendente como realidade em-si, conclui-se que Sartre é um realista ingênuo. Ao isolar a negatividade do para-si, conclui-se que Sartre é um idealista. O próprio Sartre começa o primeiro capítulo de *O ser e o nada* desculpando-se por ter escolhido uma má perspectiva na *Introdução* que o levou a separar para-si e em-si. A esse respeito, Thana Souza comenta sobre a dificuldade de se compreender a síntese na filosofia de Sartre que se dá em uma tensão entre elementos que estão separados de direito, mas que são inseparáveis de fato. Segundo a autora, tal tensão não é observada por contemporâneos críticos de Sartre como Merleau-Ponty:

a separação de direito, vem junto sempre a inseparabilidade de fato, algo que não é observado por seus contemporâneos, na medida em que, para esses, um anula o outro. Sartre, entretanto, mantém sua filosofia numa tensão entre a separação de direito e a inseparabilidade de fato, seja na relação entre Para-si e Em-si, ou mesmo na questão ética do universal singular. É o modo como também a questão da imagem aparece em sua filosofia: sem nunca se confundir com a percepção, é ao mesmo tempo impensável sem estar ligada a ela<sup>39</sup>.

Partiremos da boa perspectiva, da síntese entre sujeito e mundo. É por isso que o primeiro capítulo da primeira parte de *O ser e o nada*, “A origem da negação”, ocupa o

---

<sup>37</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>38</sup> Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 59-60.

<sup>39</sup> Souza, Da irredutibilidade e inseparabilidade entre percepção e imaginação em Sartre, p. 2

centro de nossa pesquisa. Neste capítulo o antipsicologismo e a relação entre sentido e realidade se convergem. O sentido de um sujeito real se faz em um mundo que não é a mera abstração de um correlato da consciência. Esse sentido também não é a abstração do juízo. E o sujeito que no mundo se faz enquanto sentido, ao contrário do que pretende o psicologista, não é um fato com sentido. No entanto, o sujeito que constitui sentido, é um sujeito real.

No capítulo “A origem da negação” de *O ser e o nada*, Sartre distingue o *sentido abstrato* do juízo e o *sentido real* de uma ação em uma situação. Tal distinção não é secundária, mas cumpre um papel fundamental no desenvolvimento do conceito de ser-no-mundo. É por considerar esse papel como fundamental que fomos buscar o pensamento de Wittgenstein não apenas para refinar nossa crítica ao psicologismo, mas também para apresentar uma compreensão do que seja o sentido do juízo em sua relação com a realidade. Se Sartre afirma que o juízo é abstrato em relação ao sentido real de uma situação, precisamos compreender o que é o sentido do juízo para poder mostrar essa distinção. Podemos já adiantar que, se o juízo abstrai objetos do mundo para mostrar uma relação do tipo “x é p”, o sentido da ação só pode ser compreendido em um movimento concreto de totalização que se *faz* no modo como vivemos o mundo. Sartre parte do juízo negativo para fazer essa distinção: a experiência real da ação de ir até o bar e constatar que a pessoa com quem eu havia marcado um encontro não está lá jamais se reduz à abstração do juízo verificável “Pedro não está no bar”, juízo que poderia ser formalizado como “ $\sim (P \text{ e } B)$ ”. Há uma experiência real de negação cujo sentido não é proposicional. Para afirmar o mundo como totalidade, Sartre se opõe a tese de que a negação pertence única e exclusivamente ao juízo, tese esta que traz a consequência ontológica da plena positividade do real. Não há em Sartre uma dicotomia que de um lado coloca a negação como representação e de outro o mundo que seria uma plena positividade intocada pela negação e que cumpriria tão somente o papel de falsificar ou confirmar o juízo. Sartre defende que o não-ser compõe a realidade e que o juízo negativo é secundário em relação a uma experiência real de negação vivida no contexto de uma ação. Por outro lado, essa experiência real da negação só é possível através de uma subjetividade que vive a negação. Temos assim, não uma realidade que pode ser compreendida independentemente do sujeito ou um sujeito sem realidade, mas *uma síntese entre sujeito e realidade* que é o modo como somos no mundo. Separar sujeito, realidade e negação é, ao mesmo tempo, dissolver a possibilidade de compreender o que é sujeito, realidade e

negação em *O ser e o nada*. O realismo de Sartre se aproxima do que Lopes dos Santos, comentando o segundo Wittgenstein, denomina “perspectivismo sem relativismo”, pois o sentido se constitui ao mesmo tempo como sentido do sujeito e sentido em uma realidade que é independente do sujeito. Não podemos distinguir onde começa o sujeito e onde começa a realidade enquanto *realidade humana*. Não há um sentido do ser do sujeito e um sentido do ser do ente, mas um único sentido de um sujeito que, *sendo-no-mundo*, dá sentido a si mesmo dando sentido às situações. A relação entre a *realidade* e o sentido das situações que constituem aquilo que nós mesmo somos (enquanto *realidade humana*) pode ser encontrada em *O imaginário*, quando Sartre denomina “‘situações’ os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo”<sup>40</sup>. Nas situações que vivemos no mundo a realidade se apresenta com um sentido que constitui a própria realidade humana que somos.

Alguém que me liga para dizer “Pedro não está no bar”, não emite um juízo, mas *age* para me informar. E em sua ação o outro me envolve no sentido de sua situação: minha própria situação se apresenta como situação em que devo indicar o possível paradeiro de Pedro para a pessoa que me ligou. Assim, o modo como o sentido constitui um mundo para a realidade humana não diz respeito apenas ao ponto de vista de minha ação, mas compromete *outros* sujeitos que estão nela envolvidos. E justamente porque a ação é real, seu sentido será sempre imprevisível e não se constituirá como imaginei. No entanto, como o sentido decorre de minha ação, serei responsável pelas consequências reais que dela decorrem e pelo modo como ela afeta os outros que estão envolvidos em minha ação. O “perspectivismo sem relativismo” de Sartre não diz respeito apenas a um problema conceitual sobre a relação sujeito-mundo, mas expressa o que está presente em nossas tomadas de decisões (e indecisões) cotidianas. Daí a necessidade da literatura não para oferecer uma fuga da realidade, mas para compreender a ambiguidade das situações realmente vividas por nós.

A necessidade de Sartre sair da rede conceitual da filosofia e transitar pela experiência vivida das situações apresentadas pela literatura caracteriza o que Leopoldo e Silva denomina “vizinhança comunicante”. E isso nos remete a um outro elemento do perspectivismo sem relativismo que Lopes dos Santos encontra no segundo Wittgenstein e que Prado Jr. caracterizou como uma “certa *visão pers pícua e sinóptica*” que atravessa

---

<sup>40</sup> Idem, p. 241.

todos os jogos de linguagem sem privilegiar nenhum.<sup>41</sup> Sartre não coloca o problema da multiplicidade das linguagens, mas recorre a modalidades distintas em que nos expressamos por conta da insuficiência da linguagem conceitual da filosofia. Essa multiplicidade de modos de expressão pode ser encontrada no interior mesmo das obras filosóficas de Sartre. Em *O imaginário*, por exemplo, Sartre precisa fazer uma espécie de “vizinhança comunicante” entre o certo fenomenológico e o provável teórico para desenvolver uma *psicologia fenomenológica* que não confunda esses dois modos distintos de colocar e resolver problemas que, no entanto, se comunicam intimamente. Há uma mesma “*visão pers pícua e sinóptica*” que passa pela fenomenologia e pela psicologia.

Há já algo de literário no modo como são apresentadas as situações nas quais o leitor de *O ser e o nada* deve se colocar, como a do encontro malgrado no bar. Estas situações não são mera ilustração, mas o exercício de um procedimento metodológico inspirado na ontológica heideggeriana que nos proíbe de elaborar conceitos prévios, caso contrário, cairíamos em uma abstração. Não podemos explicitar conceitualmente nosso próprio ser sem mostrar como ele se constitui em nossa relação com os “existentes”. Devemos retirar estruturas ontológicas da experiência pré-ontológica mais próxima, ou seja, da cotidianidade. Daí a importância de passarmos por *Ser e tempo* de Heidegger e destacar como Sartre vai buscar na obra do filósofo alemão ferramentas conceituais para pensar um sentido que não diz respeito apenas ao sentido do juízo (sentido categorial), mas um sentido que expressa aquilo que nós mesmos somos como ser-no-mundo (sentido existencial). Também em *Ser e tempo* há uma crítica à metafísica semelhante à crítica ao psicologismo e que se relaciona com o esquecimento do ser. Do mesmo modo que é um erro categorial tratar como objeto as condições de objetualidade, é *impróprio* (*uneigentlich* no original, *inauthentique* na tradução da Gallimard) se dirigir ao ser como se ele fosse um ente. Heidegger é fundamental para compreender o “lugar” da totalidade sintética em que o sentido se constitui, “lugar” este que é o ser-no-mundo.

No entanto, como explica Marco Werle, *Ser e tempo* “não pretendia estabelecer uma filosofia da existência enquanto existencialismo, e sim seu tema era a *verdade ou o sentido do ser*”. O objetivo de Heidegger é “pensar a existência indo além da existência”<sup>42</sup>. E precisamente neste ponto, Sartre jamais poderia concordar com Heidegger, pois seguir a ontologia fundamental com esta finalidade seria uma espécie de

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 55

<sup>42</sup> Werle, *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*, p. 98.

reencantamento do mundo que daria ao “Ser” a condição mística de um novo “conatus” que para além da existência exprime o sentido “próprio” da existência apenas enquanto ela é “portadora do ser”<sup>43</sup>. Por motivos semelhantes, Sartre também recusa a concepção de “nada” de *Que é metafísica?*, já havia recusado o “Eu transcendental” de Husserl e recusará concepções linguísticas que defendem que somos “falados” pela linguagem. Se Sartre condena a racionalização de todas as esferas do real e recorre à arte e ao existencial para elucidar um campo ambíguo de sentido que não cabe nas expressões judicativa e fatural, seria contraditório fazê-lo para “alcançar” uma ontologia geral do ser que se encontra para além do âmbito da existência. Em Sartre a questão do sentido do ser deve se manter nos limites da existência<sup>44</sup>.

Buscamos o existencial tendo em vista o modo como essa “ferramenta conceitual” é apropriada por Sartre em um movimento que se origina antes de sua descoberta de Heidegger, na crítica ao psicologismo que é concomitante à defesa da consciência. É por permanecer fiel a esse movimento inicial que Sartre, conciliando Heidegger e Husserl, modifica a concepção de “fenomenologia” apresentada em *Ser e tempo*. Heidegger, identificando o “fenômeno da fenomenologia” com o mostrar do ser, elimina de seu método a eidética enquanto descrição do modo como a consciência é consciência de alguma coisa. Para Sartre, as estruturas ontológicas que precisam ser colocadas à luz não estão separadas do fenômeno husserliano, ou seja, do modo como as coisas são colocadas pela consciência intencional e no modo como a própria consciência se mostra ao visar as coisas. Os fenômenos da consciência e o fenômeno de ser constituem um único e mesmo fenômeno. Assim, a intencionalidade, enquanto para-si, não é mera abstração da

---

<sup>43</sup> Há uma passagem de *Crítica da razão dialética* que ilustra bem a recusa, por parte de Sartre, de uma ontologia fundamental que parte do existencial apenas enquanto é “morada do ser”: “O homem tornar-se-á então, o que Walter Biemel, ao comentar os livros de Heidegger, chama ‘o portador da abertura do Ser’. [...] como afirma Waelhens (falando do existencialismo heideggeriano): ‘Que o ser é Outro em mim... (e que) o homem... só é ele próprio pelo Ser, que não é ele’. Mas qualquer filosofia que subordina o homem ao Outro que não o homem, quer se trate de um idealismo existencialista ou marxista, tem como fundamento e consequência o ódio do homem (Sartre, *Crítica da razão dialética*, p. 291)”.

<sup>44</sup> No § 5 de *Ser e tempo* Heidegger explica o caráter provisório da analítica existência que tem como fim não a existência, mas a questão do ser. Mesmo uma “antropologia filosófica” é uma “ontologia regional” que só poderia se constituir após cumprido o programa da analítica da existência que nos faria alcançar uma “ontologia geral” do ser. Conforme Heidegger: “A analítica do Dasein, assim entendida, fica totalmente orientada para a tarefa que guia a elaboração da questão do ser. Com isso, determina-se também os seus limites. Ela não pretende proporcionar uma ontologia completa do Dasein. Trata-se, sem dúvida de uma ontologia que se deverá edificar caso uma antropologia ‘filosófica’ se deva apoiar em bases filosóficas suficientes [...]. A análise do Dasein é não somente incompleta mas também provisória. Ela começa apenas explicitando o ser deste ente [...]. O que lhe compete é liberar o horizonte para a mais originária das interpretações do ser (Heidegger, *Ser e tempo*, p. 44-45)”. É preciso lembrar que *Ser e tempo* é uma obra incompleta cujo programa de alcançar uma ontologia do ser em geral não foi cumprido.



consciência transcendental, mas *modo de ser* concreto em um mundo *real*. As ferramentas conceituais heideggerianas servem a Sartre até o ponto em que, limitando-se a analítica existencial, não procuram um ser que se encontra para além da existência.

## O SENTIDO DA PROPOSIÇÃO EM SUA RELAÇÃO COM A REALIDADE

No *Tractatus*, o sentido da proposição se dá em relação ao que deve ocorrer em um estado de coisas para a proposição ser verdadeira: “A proposição *mostra* seu sentido. A proposição *mostra* como estão as coisas *se* for verdadeira. E *diz que* estão assim”<sup>45</sup> Uma proposição figura um estado de coisas e podemos *verificar* se ela é verdadeira ou falsa na medida em que o estado de coisas que ela representa ocorre ou não ocorre. Posso verificar, por exemplo, se uma proposição que *diz* “a garrafa está na prateleira” é verdadeira ou falsa. Mesmo se a garrafa não estiver de fato na prateleira, ou seja, mesmo quando não ocorre o que a proposição “a garrafa está na prateleira” diz, sei o que deve ocorrer *se* a proposição for verdadeira, em outras palavras, sei o que ela representa: “O que uma figuração representa é seu sentido”<sup>46</sup>. Justamente porque compreendo o sentido de uma proposição (o que ela representa), posso identificar se ela é verdadeira ou falsa: “Na concordância ou discordância de seu sentido com a realidade consiste sua verdade ou falsidade”<sup>47</sup>.

Diferente do exemplo da proposição acima, não posso verificar se sentenças como “a garrafa é feliz” e “ele teve cujo” são verdadeiras ou falsas, pois, nestes casos, não é possível saber que estado de coisas deve ocorrer para saber *se* estas proposições são verdadeiras, ou seja, elas não possuem sentido. Em outras palavras, elas não representam nada. Conforme Segatto: “O sentido da proposição define-se pela possibilidade de descrever as coisas tal como efetivamente são e tal como efetivamente não são, ou seja, pela possibilidade de que seja verdadeira e de que seja falsa”<sup>48</sup>. A possibilidade de comparação com a realidade constitui o que entendemos por *sentido*. Orações como “a

---

<sup>45</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 4.022

<sup>46</sup> *Ibidem*, 2.221.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 2.222.

<sup>48</sup> Segatto, *Wittgenstein e a questão da harmonia entre linguagem, pensamento e realidade*, p. 25.

garrafa é feliz” ou “ele teve cujo” não possuem sentido porque não podem ser comparadas com a realidade para verificarmos se são verdadeiras ou falsas.

Nem mesmo os nomes que compõem a proposição possuem sentido quando separados de uma proposição: “Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado”<sup>49</sup>. A proposição “a caneta está na mesa”, por exemplo, possui sentido, pois sei o que deve ocorrer para ela ser verdadeira. Já a palavra “caneta”, separada da totalidade que é a proposição, possui apenas referência (significado), mas não sentido, pois a palavra “caneta” não diz nada, não é verdadeira nem falsa. Só na totalidade que é o arranjo composto por nomes há sentido. De acordo com Michetti:

Os nomes que constituem proposições elementares não têm sentido. (...) só uma proposição tem sentido, pois só ela pode proporcionar um ato de escolha: uma proposição escolhe dizer que certos elementos da realidade estão articulados uns aos outros ou, pelo contrário, escolhe dizer que estes elementos não se encontram articulados; isto mostra a possibilidade da proposição ser verdadeira ou falsa. Um nome não pode vincular um ato de escolha, nada é dito pelo nome “João” quando este aparece isoladamente<sup>50</sup>.

Uma proposição possui um arranjo entre seus nomes que está no lugar de um *possível* arranjo de objetos em um estado de coisas. E para que os nomes na proposição componham um arranjo de nomes que seja equivalente ao arranjo de objetos no estado de coisas figurado, os nomes devem compartilhar a forma lógica dos objetos que representa. A forma do objeto é a “*possibilidade* de seu aparecer nos estados de coisas”<sup>51</sup>. A proposição apresenta um estado de coisas possível, uma relação possível entre objetos do fato que representa. Citando Michetti novamente:

tanto proposições quanto fatos têm a mesma forma lógica. Isso mostra que a proposição vincula seus elementos da mesma maneira que os elementos dos fatos estão vinculados, ou seja, a proposição é uma ligação de elementos que são apresentados como uma possível ligação de elementos na realidade (no fato). Assim, toda proposição tem uma estrutura, a maneira como seus elementos se encontram relacionados e, por isso, a sua forma deve ser a mesma que a da situação que ela representa<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 3.3

<sup>50</sup> (Michetti, *Uma questão acerca do espaço lógico no Tractatus Logico-Philosophicu* p. 189).

<sup>51</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 2.0141.

<sup>52</sup> Michetti, p. 188.

A proposição deve se referir a fatos onde os objetos que o compõe possam se articular do mesmo modo que os nomes na proposição. Os nomes na proposição, assim como os objetos do fato que figura, poderiam ser articulados de outro modo. Que os nomes na proposição possuam a mesma *forma* dos objetos – ou seja, que os nomes na proposição *possam* se articular da mesma maneira que os objetos de um fato – é o que permite que a proposição tenha sentido mesmo quando seja falsa. No caso de ser falsa, verificamos que os objetos do fato representado não estão efetivamente articulados como a proposição indica, mas *poderiam* estar e compreendemos como os fatos seriam se estivessem efetivamente articulados como indica a proposição. A forma dos objetos determina a forma da estrutura, ou seja, da maneira como os objetos se vinculam em um estado de coisas.<sup>53</sup> Posso, por exemplo, dizer que “a buzina soou em ré sustenido”, mas não faz sentido dizer que “a buzina soou em azul turquesa”, pois, no segundo caso, há uma confusão entre a possibilidade de configurar em um estado de coisas de forma sonora e um estado de coisas de forma colorida.

No aforismo 2.011 do Tractatus lemos que “É essencial para a coisa poder ser parte constituinte de um estado de coisas”. O que é essencial para uma coisa não é um conjunto de predicados essenciais que ela deve possuir para ser o que é em oposição a predicados acidentais, mas a possibilidade de figurar em um estado de coisas. Assim, ser um “animal racional” ou “mortal” é para Pedro tão essencial quanto “ter cabelos castanhos”. Wittgenstein elimina o binômio gramatical sujeito-predicado que desemboca no binômio metafísico substancia-essência. Não há essência oculta por traz das coisas. Que as coisas estejam *como* estão é algo acidental, elas *poderiam* estar de outra maneira.

Também não há uma *necessidade* oculta nas coisas. Para mostrar isso, é preciso falar sobre a proposição molecular. Falamos de proposições cuja verdade ou falsidade podem ser compreendidas pela comparação imediata com o que é o caso no mundo. Essas proposições, que podem ser imediatamente comparadas com um estado de coisas, equivalem ao que Wittgenstein denomina proposições elementares. Um nome que compõe a proposição elementar é um “sinal simples” que substitui um objeto na realidade<sup>54</sup>. Nessas proposições os nomes, assim como os objetos na realidade, não

---

<sup>53</sup> “A maneira como os objetos se vinculam no estado de coisas é a estrutura do estado de coisas (Wittgenstein, *Tractatus*, 2.032). A forma é a possibilidade da estrutura (Ibidem, 2.033)”

<sup>54</sup> Cf, Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.201.

podem ser decompostos<sup>55</sup>. Quando analisada, a proposição se mostra como configuração de sinais simples que “corresponde a configuração dos objetos na situação”<sup>56</sup>. A verdade ou falsidade da proposição elementar depende unicamente de que os objetos na situação correspondam ou não ao modo como a proposição os figura e independe da verdade ou falsidade de outra proposição elementar. Mas essas proposições elementares podem ser combinadas em proposições mais complexas que, por meio de conectivos (“ou”, “e”, “não”, etc.), articulam não objetos de uma situação, mas outras proposições. Se “p” e “q”, por exemplo, são proposições elementares, então a conjunção “p e q” será verdadeira apenas quando a proposição “p” e a proposição “q” forem ambas verdadeiras. No caso de outro tipo de proposição molecular como “p ou q”, temos uma disjunção que será necessariamente verdadeira se pelo menos uma das proposições elementares que ela combina for verdadeira. É aqui que entra a necessidade: se tanto “p” quanto “q” forem verdadeiras, “p e q” será *necessariamente* verdadeira. Também um silogismo é uma proposição molecular cuja conclusão é uma proposição que será *necessariamente* verdadeira se as proposições que compõem as premissas forem verdadeiras. Isso traz uma dificuldade: é que essa “necessidade” que observamos na forma das proposições moleculares pode ser expressa em algo que parece uma proposição e que não é uma proposição. Alguém pode ser levado a acreditar que algo como “‘a proposição ‘p e q’ é verdadeira somente quando as proposições simples que ela combina forem verdadeiras” é uma *proposição necessária* que se refere à estado de coisas no mundo. Mas esta fórmula não é uma proposição pois não diz nada a respeito das coisas, apenas exhibe as condições de verdade da conjunção “p e q”. Tanto não é uma proposição que, para usar uma expressão de Popper, não é falseável, pois sempre será verdadeira. Como escreve Lopes dos Santos, “Ao ganhar condições de verdade, uma proposição ganha, como reverso da moeda, condições de falsidade”<sup>57</sup>. Uma proposição só é uma proposição quando possui sentido, ou seja, quando pode ser verdadeira ou falsa. Dizer que “‘p e q’ é verdadeira somente quando as proposições simples que ela combina forem verdadeiras” é uma tautologia, ou seja, uma “proposição” que sempre será verdadeira independentemente do que ocorra no mundo. É por isso que se deve rejeitar “proposições” desse tipo, pois elas

---

<sup>55</sup> “Os objetos constituem a substância do mundo, por isso não podem ser compostos (Idem, 2.021, p. 133)”. Temos aqui uma dificuldade que não ousaremos explorar. É que proposições como “o livro é vermelho” não são proposições elementares, pois os nomes e objetos nomeados nas proposições elementares não podem ser compostos. O livro, nomeado na proposição “o livro é vermelho”, pode ser decomposto em capa, páginas, folhas, palavras, letras, etc. O livro não é, portanto, um objeto simples.

<sup>56</sup> Ibidem, 3.21

<sup>57</sup> Lopes dos Santos, *A essência da proposição e a essência do mundo*, p. 51.

causam a falsa impressão de que são proposições que dizem algo sobre o mundo. É essa confusão entre o que é uma proposição e a descrição de suas condições de verdade que faz surgir teorias metafísicas que afirmam que a necessidade é algo que corresponde à substância da realidade. Assim, um meio mais adequado para exibir as condições de verdade de uma proposição molecular é a tabela verdade, pois apenas “visualizamos” que a proposição molecular “p e q” será verdadeira se as proposições simples “p” e “q” que ela combina forem também verdadeiras. Aqui, conectivos como “ $\wedge$ ” se tornam dispensáveis para compreender as condições de verdade da conjunção:

p	q	
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	F

Com isso, Wittgenstein elimina a concepção de “objetos lógicos” dotados de “significado”, o que fazia com que o sentido das proposições dependesse também do “significado” dos conectivos. Lopes dos Santos explica que “os lógicos são naturalmente tentados a entender o conectivo como um símbolo para algo que se acrescenta ao sentido de *p* e ao sentido de *q* para com eles construir o sentido da proposição molecular”<sup>58</sup>. Como explica Wittgenstein no aforismo 4.44, quando colocamos a proposição molecular na tabela fica mais difícil acreditar que as linhas horizontais e verticais são símbolos que devem corresponder a algum “objeto lógico”. Os conectivos não se referem a objetos de qualquer tipo que seja. Muito menos possuem um sentido que pode ou não ser verificado como verdadeiro ou falso. Podemos verificar se a proposição é verdadeira ou falsa, não se o que os conectivos “representam” é verdadeiro ou falso. Conforme Margutti, “As chamadas ‘constantes lógicas’, como ‘e’, ‘ou’, ‘se-então’ etc., não são nomes de ‘relações abstratas’ que funcionariam como ‘objetos lógicos’. Elas não são como os signos simples, que designam objetos simples; na verdade, elas nada designam.”<sup>59</sup> Objetos são as coisas relacionadas em um fato que são substituídos por nomes relacionados na proposição. Os conectivos apenas delimitam uma possibilidade combinatória entre proposições, não

<sup>58</sup> Lopes dos Santos, *A essência da proposição e a essência do mundo*, p. 77

<sup>59</sup> Margutti, *Iniciação ao silêncio*, p. 203.

dizem algo sobre “objetos lógicos” ou qualquer outro tipo de objeto. Tanto os conectivos não correspondem a “objetos lógicos” ou “objetos ideais”, que podem ser perfeitamente eliminados quando utilizamos a tabela-verdade para exibir de modo mais adequado as possibilidades combinatórias de uma proposição molecular.

Sobre a necessidade, é preciso também destacar que a verdade de uma proposição elementar não depende da verdade de outra proposição elementar, pois esta apenas diz que algo ocorre. Já a proposição molecular combina fatos que podem ou não ocorrer, ou seja, combina o que dizem as proposições elementares. Entre os fatos não há relação necessária: a necessidade decorre da relação funcional entre fatos que articulamos nas proposições moleculares e não do encadeamento entre as próprias coisas nos fatos. Como vimos, que as coisas estejam *como* estão é algo acidental. A necessidade independe do que ocorre no mundo, ela não é factual, pois “Só há necessidade lógica”.<sup>60</sup> Como resume Santos, os conectivos “não remetem a uma suposta articulação que deveria existir entre estados de coisas para que uma proposição molecular fosse verdadeira, já que estados de coisas não se articulam de maneira nenhuma.”<sup>61</sup> O modo como os estados de coisas se articula não estão nos fatos em si mesmos, mas depende da “métrica” com que unificamos os fatos. A física newtoniana, por exemplo, nada diz sobre a necessidade que há no mundo em si, mas diz algo sobre fatos que “conectamos” segundo as regras necessárias desta teoria. Os fatos podem ser organizados de acordo com outras “métricas”, como a teoria da relatividade em que o espaço e tempo não “funcionam” como na mecânica newtoniana. Como explica Lopes dos Santos, “a ninguém deve ocorrer perguntar se os eventos do mundo estão intrinsecamente submetidos às leis newtonianas ou às leis aristotélicas. Eles não estão intrinsecamente submetidos a nenhuma legalidade. Só há a legalidade lógica.”<sup>62</sup>

Voltemos à proposição simples que não relaciona funcionalmente outras proposições, mas que se dirige imediatamente às coisas que designa com os nomes simples que a compõe. Para figurar um estado de coisas a proposição simples deve compartilhar a forma lógica do estado de coisas que figura. E se a proposição molecular nada pode dizer sobre a *necessidade* que apenas se mostra na tabela-verdade como condição de verdade das funções proposicionais, a proposição simples nada diz sobre a *essência* de uma coisa, ou seja, nada diz sobre a forma enquanto possibilidade de uma

---

<sup>60</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 6.37.

<sup>61</sup> Santos, *A essência da proposição e a essência do mundo*, p. 77.

<sup>62</sup> Lopes dos Santos, *A essência da proposição e a essência do mundo* p. 94

coisa se articular em um estado de coisas. A proposição simples figura um estado de coisas, não a forma que compartilha com o estado de coisas: “Sua forma de afiguração, contudo, a figuração não pode afigurar; apenas a exhibe”<sup>63</sup>. Não podemos ver a visão, pois a visão não é coisa vista no campo visual, mas condição da visibilidade. Do mesmo modo, não podemos enunciar uma proposição que possa ser verdadeira ou falsa sobre a forma, pois a forma não é um fato para ser ou não figurado, mas condição para que se possa figurar fatos. Sendo assim, qualquer discurso que diga algo sobre a forma não possui sentido, a forma apenas se *mostra* na proposição quando *dizemos* algo sobre um fato. Só é possível dizer algo com sentido sobre fatos, não sobre formas. Como lemos no *Tractatus*:

A proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição. O que se espelha na linguagem esta não pode representar. O que *se* exprime na linguagem *nós* não podemos exprimir por meio dela. A proposição *mostra* a forma lógica da realidade.<sup>64</sup>

No entanto, é preciso uma estratégia para colocar em evidência o que se *mostra* na proposição para estabelecer os limites do que pode ou não ser dito na linguagem. E para mostrar o que não pode ser dito, o contrassenso é inevitável, pois o único recurso para fazê-lo é dizendo o que não pode ser dito. Wittgenstein, conforme Margutti, deve chocar-se com as fronteiras do dizível para mostrar o indizível. E esse chocar-se com as fronteiras do dizível se exerce pela evidência do fracasso linguístico dos aforismos do *Tractatus*. Mas esse fracasso, poderíamos dizer, é também o “sucesso”, pois justamente quando compreendemos que eles são contrassensos conseguimos atingir o que se mostra em silêncio no que pode ser dito:

A tentativa de dizer o que se mostra, o debater-se contra os limites da linguagem vai aos poucos gerando a almejada clarificação conceitual, como se estivéssemos subindo uma escada. Cada degrau percorrido, apesar do fracasso linguístico envolvido, possibilita uma vivência independente daquilo que se mostra nas coisas que podem ser ditas.<sup>65</sup>

Assim, o *Tractatus* termina de modo desconcertante, pois descobrimos que a própria linguagem da qual Wittgenstein se utiliza como “escada” para nos fazer ver a forma e o sentido não possui sentido. Devemos abandonar a escada dos aforismos e, ao

---

<sup>63</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 2.172

<sup>64</sup> Ibidem, 4.121

<sup>65</sup> Margutti, *Iniciação ao silêncio*, p. 354-355.

falar sobre as coisas, só podemos contemplar em silêncio o sentido e a forma que desde sempre “já estavam lá”, ou seja, já se mostravam na proposição sem que nos atentássemos:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela). Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente.<sup>66</sup>

Assim, Wittgenstein encerra o *Tractatus* com o silêncio: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”.<sup>67</sup>

O *Tractatus*, ao “mostrar” os limites do que pode ser dito com sentido pela exposição da forma lógica da proposição, faz Lopes dos Santos situar Wittgenstein na confluência de duas tradições históricas da filosofia, a “tradição crítica” e “tradição lógica”. A tradição crítica se caracteriza por colocar o seguinte problema: “o que se pode legitimamente pretender conhecer?”<sup>68</sup>. Esse modo de colocar um problema filosófico, segundo Santos, remonta aos sofistas e os cétricos. Modernamente, tendo como expoentes Hume e Kant, o problema se dá no contexto das ciências empíricas e da pretensão da filosofia em atingir conhecimentos verdadeiros sobre “objetos” como “o essencial, o necessário, o absoluto, o incondicionado, a totalidade”.<sup>69</sup> Esses “objetos”, que estão *para além* do que pode ser dado empiricamente, constituem o domínio da metafísica. Conforme Santos, a questão central da tradição crítica em sua fisionomia moderna pode ser colocada nos seguintes termos: “seria, em princípio, acessível aos instrumentos de que dispõe os sujeitos do conhecimento aquilo que a metafísica, por definição, cumpriria conhecer?”<sup>70</sup>. Assim, na tradição crítica moderna o *sujeito*, enquanto sujeito das representações que torna possível o conhecimento, exerce um papel central. E como esse sujeito é sujeito do *conhecimento*, a centralidade do sujeito significa também centralidade da epistemologia:

Dadas as condições subjetivas – não *necessariamente* psicológicas (diria Kant), mas certamente subjetivas – de constituição e aplicação das representações humanas, a metafísica é reputada impossível, na medida em que seus supostos objetos se mostram incompatíveis com

---

<sup>66</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 6.54

<sup>67</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>68</sup> Lopes dos Santos, *A essência da proposição e a essência do mundo* p.12.

<sup>69</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>70</sup> *Idem*, *ibidem*.



essas condições. Os limites do conhecimento teórico possível são, pois, epistemologicamente traçados<sup>71</sup>

Dentro dessa vinculação histórica à “tradição crítica”, Wittgenstein repudia não a verdade de uma ou outra doutrina filosófica em relação a tal ou tal objeto, mas a pretensão de que a filosofia possa ser um tipo de conhecimento representativo que, como a ciência, possa formular proposições verificáveis sobre objetos. E Wittgenstein faz isso de modo distinto da crítica moderna à metafísica, pois elimina o sujeito do problema. Não é preciso recorrer a faculdades subjetivas para delimitar o alcance do conhecimento, mas apenas à linguagem na qual o pensamento se expressa, ou seja, à proposição: “A crítica epistemológica das faculdades subjetivas do conhecimento cede lugar a uma crítica lógica” crítica que é “apoiada numa caracterização da forma essencial da proposição que pretende fazer total abstração da natureza do sujeito que representa”.<sup>72</sup> O filósofo, ao pretender falar do essencial, do necessário, do absoluto ou do incondicionado, confunde a forma da linguagem com objetos e produz um discurso que faz tanto sentido como “a garrafa é feliz”, “ele teve cujo” ou “fj8s%pz”. Temos assim, no *Tractatus*, uma delimitação crítica do conhecimento e das pretensões metafísicas que, ao retirar a centralidade do sujeito, retira também a epistemologia do centro do pensamento filosófico. O problema filosófico fundamental não é mais “o que podem as faculdades de entendimento do sujeito?”, mas “o que pode a linguagem?”. A epistemologia é substituída pela filosofia da linguagem. No *Tractatus*, o problema da linguagem é abordado do ponto de vista da lógica, tendo como centro o que pode ser verdadeira ou falso, ou seja, o discurso com sentido que se expressa na proposição.

Lopes dos Santos explica que essa abordagem estritamente lógica do problema do sentido não é uma novidade inaugurada por Wittgenstein e tem como marco histórico fundamental a *Conceitografia* de Frege. A concepção de que o sentido da proposição são suas condições de verdade (a possibilidade de saber de antemão o que deve ocorrer na realidade para a proposição ser verdadeira, mesmo que ela se mostre falsa) consiste em um “lema” de Frege. A eliminação do sujeito de conhecimento e, conseqüentemente, da epistemologia é expressão de um “antipsicologismo militante” na abordagem lógica do sentido.

---

<sup>71</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>72</sup> Ibidem, p.15.

Ao colocar o discurso lógico no centro do *Tractatus*, Wittgenstein se localiza em outra tradição histórica que Santos denomina tradição lógica, tradição que passa por filósofos como Platão, Aristóteles, Leibniz e Frege. Na perspectiva da tradição lógica, há uma identificação entre a essência do “logos” que pode enunciar algo verdadeiro sobre o ser e o próprio ser do qual se fala nesse discurso<sup>73</sup>. Se o discurso pode enunciar algo verdadeiro sobre a realidade, ele reflete algo da própria realidade. A análise sobre as condições lógicas do discurso “se revelará capaz de fundar não apenas teses relativas à linguagem e ao pensamento, mas também teses relativas à estrutura essencial do que, na própria realidade, pode ser pensado e representado pelo discurso”.<sup>74</sup> Assim, ao mesmo tempo em que, no *Tractatus*, Wittgenstein delimita o que pode ser dito com sentido (tradição crítica), também estabelece a estrutura lógica da realidade (tradição lógica). Apesar de limitar as pretensões de a metafísica dizer algo com sentido, o *Tractatus* elabora uma tese não só relativa à linguagem e ao pensamento, mas à própria realidade. Conforme o aforismo 5.4711 do *Tractatus*: “Especificar a essência da proposição significa especificar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo”.

No *Tractatus* o mundo é “A totalidade dos estados existentes de coisas”<sup>75</sup>, ou, conforme Lopes dos Santos, o conjunto das “*possibilidades* efetivamente realizadas”<sup>76</sup>. O mundo não é, portanto, apenas conjunto de todos os fatos contingentes efetivamente realizados, mas os fatos contingentes enquanto realizados no interior de *possibilidades* que caracteriza o *espaço lógico*<sup>77</sup>. Como explica Santos, “o mundo como conjunto das possibilidades efetivamente realizadas, consiste, pois, numa circunscrição interna desse

---

<sup>73</sup> Santos destaca que o problema da relação entre um discurso com sentido e o ser remonta ao *Sofista* de Platão em que é colocada em questão a possibilidade do discurso falso que diz do *ser* o que ele *não é*, bem como, diz do que *não é* que *é*. No diálogo, a definição de sofista como artista mimético que produz discursos falsos, simulacros da verdade, entra em dificuldade diante da concepção da escola de Parmênides que afirma: “Jamais obrigaras os não-seres a ser”. Essa dificuldade é conhecida como paradoxo do falso: se o discurso é discurso sobre algo, o discurso falso não pode existir pois é um discurso sobre o que não é. Para que seja possível o discurso falso é preciso demonstrar que “o não-ser, em certo sentido é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma não é”, caso contrário “não poderemos, de forma alguma, falar nem de discursos falsos nem de opiniões falsas (Platão, *Sofista* p. 168-169)”. O caminho para resolver o paradoxo do falso no *Sofista* leva ao que compreendemos por juízo ao definir o discurso como entrelaçamento entre um nome e um verbo, o que o distingue do mero nomear: “Ele nos dá alguma indicação relativa a coisas que são, ou se tornam, ou formam, ou serão; não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver algo acontecendo, entrelaçando verbos e nomes (Ibidem, pág 196)”. Wittgenstein, no *Tractatus*, soluciona ao seu modo o paradoxo do falso herdado de Platão e, como vemos no aforismo 3.3, retoma a distinção entre nome e juízo: “Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado”

<sup>74</sup> Lopes dos Santos, *A essência da proposição e a essência do mundo*, p. 14

<sup>75</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 2.04.

<sup>76</sup> Lopes dos Santos, *A Harmonia essencial*, p. 448. Grifo nosso.

<sup>77</sup> “os fatos no espaço lógico são o mundo, (Wittgenstein, *Tractatus*, 1.13)”

espaço”<sup>78</sup>. Assim, Wittgenstein nos deixa mais uma vez desconcertados: se do lado da tradição crítica impossibilita a metafísica dogmática que “concebe o fundamento e a essência como fatos, isto é, como objetos de representação proposicional”<sup>79</sup>, em consonância com a tradição lógica cumpre um programa metafísico ao *mostrar* a relação entre a essência do mundo, do pensamento e da linguagem:

o espaço lógico define a estrutura essencial do mundo e a estrutura essencial do pensamento e da linguagem, na medida em que define a totalidade do que pode existir e a totalidade do que se pode pensar e representar proposicionalmente. Esse espaço revela-se o fundamento absoluto e total do mundo e do pensamento.<sup>80</sup>

O essencial, o necessário, o absoluto e o incondicionado, que de modo ingênuo são confundidos com fatos pelo metafísico dogmático, estão no *Tractatus*, não como objetos ou fatos, mas condição para que nos sejam dados objetos e fatos.

Com a exposição de Santos que situa o *Tractatus* no entrecruzamento histórico da tradição crítica e lógica, podemos concluir que, apesar de só a proposição possuir sentido, o problema do sentido não se reduz a análise lógica. Com isso queremos dizer que o *Tractatus* não é apenas um tratado de lógica que mostra as condições de validade de um discurso independentemente de sua verdade ou falsidade, mas “mostra” algo sobre a própria realidade. Não podemos negar que o sentido da proposição independe de ela ser efetivamente verdadeira ou falsa, ou seja, independe de *como* as coisas estão efetivamente no mundo<sup>81</sup>. Assim, conforme o aforismo 5.473, “A lógica deve cuidar de si mesma” e não precisa recorrer ao que ocorre no mundo para se constituir enquanto lógica. No entanto, dizer que o sentido da proposição independe do que seja efetivamente o caso não quer dizer que ela não se relaciona com a realidade, pelo contrário, a proposição só tem sentido porque diz algo *possível* de ser ou não o caso, ou seja, compartilha a forma lógica *da própria realidade*. “O que é o caso”, não enquanto efetivamente é, mas enquanto o que pode ser, é essencial para que a proposição tenha sentido, pois “Entender uma

---

<sup>78</sup> Lopes dos Santos, *A Harmonia essencial*, p. 448.

<sup>79</sup> Idem, p. 450.

<sup>80</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>81</sup> Conforme Michetti, “A generalidade com que a lógica trata as formas elementares revela que não é de seu escopo determinar *como* as coisas estão por meio de uma forma específica, mas cabe a ela esclarecer o *quê*: que as proposições elementares são logicamente independentes entre si, que são uma concatenação imediata de nomes e figuram estados de coisas”. Michetti, *Análise e autonomia no primeiro Wittgenstein*, p. 317.

proposição significa saber *o que é o caso* se ela for verdadeira”<sup>82</sup>. E “o que *é* o caso (*was der Fall ist*)”, para além da relação entre coisas e a forma dos fatos que a proposição com eles compartilha e que pode ou não ser efetiva, diz respeito a efetividade ela mesma, ou seja, à relação não somente enquanto relação, mas enquanto ela “*é*” ou “*não é*”. “O *que é* o caso” concerne não só a *como* algo *é* ou *não é*, mas *que* algo seja ou não seja. Temos assim não só o “*é*” que na ambígua linguagem cotidiana serve de cópula para relacionar objetos “a, b” (relação possibilitada pela forma de “a” e “b”), mas também o “*é*” que designa existência mesma dessa relação, ou seja, aquilo que “*é* o caso” se a proposição for verdadeira. E se a proposição falsa diz o que *não é* o caso, temos outro tema da investigação “metafísica”, o não-ser. E o não-ser não diz respeito apenas a negação de uma relação do tipo “a~b”, mas também ao não-ser enquanto aquilo que *não é* o caso.

No entanto, Wittgenstein joga a escada fora. Colocamos “metafísica” entre aspas pois se por um lado podemos encontrar no *Tractatus* algo que se mostra sobre o *ser* e o *não-ser*, somos impedidos de dizer qualquer coisa sobre o *ser* e o *não-ser*, ou seja, impedidos de fazer metafísica sem aspas. O metafísico, ao dizer algo sobre o *ser* ou o *nada* como se estes fossem objetos de um estado de coisas que podem ser figurados na proposição, ignora o uso correto da linguagem e trata como coisa nomeável aquilo que apenas se mostra. As teorias metafísicas, ao formularem proposições sobre o *ser* e o *nada*, não dizem algo falso, mas algo que nem mesmo pode ser qualificado como falso, pois não possui sentido algum. Mas, como explicamos, há no *Tractatus* uma “metafísica” entre aspas que corretamente mostra o que a metafísica sem aspas, incorretamente, *acha* que diz.

Podemos aprofundar ainda mais a “metafísica” do *ser* e do *não-ser* no *Tractatus* ao analisarmos o conceito de sujeito. Vimos que Wittgenstein, de acordo com Lopes dos Santos, faz uma delimitação crítica da metafísica de modo distinto da modernidade, pois não é preciso recorrer a faculdades subjetivas para traçar o alcance do conhecimento. Para traçar o limite do conhecimento é suficiente recorrer apenas à linguagem na qual o pensamento se expressa. Contudo, Wittgenstein utiliza a primeira pessoa no aforismo 5.6: “*Os limites de minha linguagem* significam os limites de meu mundo.” Temos, no *Tractatus*, um “eu filosófico” que é um “sujeito metafísico”: “O eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o *sujeito*

---

<sup>82</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 4.024. Grifo nosso.

*metafísico*, o limite – não uma parte – do mundo”<sup>83</sup>. Assim como a visão não está no campo de visão, pois não vemos a visão como vemos uma cadeira que está em nosso campo de visão, o sujeito não está no mundo, mas é limite do mundo<sup>84</sup>. A linguagem e o olhar, expressões do sujeito metafísico, não são limitados por algo externo a eles mesmo, mas limites. Enquanto limites, são *sem limites*. Se fossemos buscar o limite do limite cairíamos em um círculo infinito. A analogia do olho permite, segundo Margutti, “compreender que, por um lado, o sujeito contempla o mundo e que, por outro, o sujeito não é contemplado por ninguém. Sem sujeito não há mundo. Mesmo assim, o sujeito não está no mundo: ele é limite do mundo.”<sup>85</sup>

Não posso ver fora dos limites da minha visão do mesmo modo que não posso pensar os fatos fora dos limites de minha linguagem. Mas dizer que os limites do mundo são os limites da minha linguagem não significa que o sujeito está fechado em uma redoma onde tudo é projeção de suas representações. Que o mundo e a linguagem possuam uma forma em comum mostra que uma proposição que enuncio ao escolher dizer que “isto está assim” refere-se a um fato que *pode* ocorrer no mundo, mas não que esse fato ocorre efetivamente. Isso continua sendo válido mesmo quando utilizo a primeira pessoa para referenciar meu mundo e minha linguagem: de que meu mundo seja limitado por uma forma que é também forma da *minha* linguagem não se pode concluir que o que ocorre se dá *por causa* dessa forma, assim como não se pode concluir que tais e tais objetos que vejo no *meu* campo visual existem *por causa* do meu campo visual. Os objetos não existem porque os vejo e os fatos não ocorrem por causa das proposições que enuncio. Só posso ter uma linguagem ou uma visão porque aquilo que digo e vejo pode ou não ocorrer ou pode ou não ser visto no meu campo visual:

Tudo que vemos poderia também ser diferente.

Tudo que podemos em geral descrever poderia também ser diferente<sup>86</sup>

Não há no mundo uma ordem a priori antecipando ou relacionando o que acontece. Assim, o “solipsismo” do *Tractatus* coincide com o “realismo”, pois se os limites do meu mundo são os limites de minha linguagem, só posso dizer algo que pode ser o caso, ou seja, de fatos que independem de minha vontade para serem ou não o caso: “O mundo

---

<sup>83</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 5.641.

<sup>84</sup> “O sujeito não pertence ao mundo, mas é limite do mundo (5.632)” p. 229.

<sup>85</sup> Margutti, *iniciação ao silêncio*, p. 261.

<sup>86</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 5.634.

independe de minha vontade”<sup>87</sup>. “Ainda que tudo que desejasse acontecesse, isso seria, por assim dizer, apenas uma graça do destino”<sup>88</sup>. É por isso que não há valores éticos no mundo, pois as coisas não são como *devem* ser, mas apenas ocorrem *como* ocorrem. A ética, portanto, se dá na ação, e não no que pode ser dito. Se há alguma espécie de recompensa ou punição ética, “elas devem estar na própria ação”<sup>89</sup>, e não em um estado de coisas. Portanto, “se a boa ou a má ação altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos, não o que pode ser expresso pela linguagem”<sup>90</sup>. Segundo Margutti, para além do modo como as coisas se apresentam nos fatos, “a ética pertence à dimensão do sujeito metafísico”<sup>91</sup>. Há uma diferença entre a vontade como objeto de estudo psicológico e a vontade como portadora da ética. No *Tractatus* lemos que “a vontade como fenômeno interessa apenas à psicologia”, mas “da vontade como portadora do que é ético não se pode falar.”<sup>92</sup>

Assim, temos de um lado fatos que podem ou não existir e, de outro, um “sujeito metafísico”, limite do mundo e que, portanto, não existe como fato no mundo: “O sujeito que pensa, representa, não existe”<sup>93</sup>. Como o sujeito não existe como os fatos no mundo, dele nada podemos dizer com sentido, ele apenas *se mostra*. Essa constatação nos faz questionar até que ponto a “virada linguística” do *Tractatus* retira o sujeito da filosofia. Se o *Tractatus* está inserido no contexto filosófico de uma virada linguística que retira do terreno o moderno sujeito do conhecimento para pensar diretamente a relação entre linguagem e mundo, nem por isso deixa de haver um sujeito no *Tractatus*. As condições de verdade da proposição são perfeitamente compreendidas sem recorremos a faculdades cognitivas do sujeito, no entanto há no *Tractatus* um sujeito que pensa, representa, age eticamente, não existe, não é um eu psicológico, nem a alma, nem o homem, nem parte do mundo, não é limitado, mas é limite do mundo. Voltando a confusa polissemia da linguagem cotidiana e filosófica, além do “é” e do “não é” que indicam *como* as coisas se relacionam e o “é” e “não-é” do “*Que é o caso*”, temos um “modo de ser” dos fatos contingentes que *existem* e de um “sujeito metafísico” que *não existe*. O “ser” e o “não-

---

<sup>87</sup> Ibidem, 6.373.

<sup>88</sup> Ibidem, 6.374.

<sup>89</sup> Ibidem, 6.422.

<sup>90</sup> Ibidem, 6.43.

<sup>91</sup> Margutti, *Iniciação ao silêncio*, p. 236.

<sup>92</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 6.423.

<sup>93</sup> Ibidem, 5.631.

ser” são assim mostrados, mas não ditos, de muitos modos na “metafísica silenciosa” do *Tractatus*.

Outro ponto que poderia ser problematizado a partir da polissemia da palavra “ser” está no que Wittgenstein denomina *Místico*. O místico se dá na *intuição* (e não no discurso) do mundo como totalidade *sub specie aeterni*, no sentimento do mundo como totalidade. O Místico não diz respeito a *como* um estado de coisas ocorre no mundo, portanto, do Místico nada se pode dizer com sentido. E a polissemia do verbo ser aparece no seguinte aforismo em que vemos a distinção entre o “*como é*” e o “*que é*”: “O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é”.<sup>94</sup> A contingência do estado de coisa como aquilo que simplesmente “é *como é*” contrasta com a intuição dos limites do mundo “*que é*” e que se confunde com os limites do próprio sujeito. Conforme Margutti, “A contemplação do *quid* pelo sujeito transcendental certamente deve envolver uma experiência de identificação do mundo e do eu, levando a uma unidade de caráter superior, caracterizada pela visão do eterno presente”<sup>95</sup>. O Místico também se relaciona com a concepção que Wittgenstein tem da morte. Ocorrendo a morte o mundo “não se altera, mas acaba.”<sup>96</sup> A morte não se encontra nos limites do mundo, ou seja, não é vivida pelo sujeito metafísico, “A morte não é um evento da vida. A morte não se vive.”<sup>97</sup> A intuição do mundo *que é* no Místico não consiste em observar *como é* um fato que tem uma duração temporal eterna, mas na atemporalidade: “vive eternamente quem vive no presente. Nossa vida é sem fim, como o nosso campo visual é sem limite.”<sup>98</sup>

Em outra passagem do *Tractatus* lemos que “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico”.<sup>99</sup> Assim, apesar de não podermos dizer algo com sentido sobre o Místico, justamente porque não se trata de *como é* o mundo, o Místico não é uma ilusão. Santos comenta que Wittgenstein trilha no *Tractatus* um caminho análogo ao de Kant, para quem as questões metafísicas não podem ser evitadas, mas devem ser colocadas em seu correto lugar após passarem pelo crivo da crítica. As aspirações da metafísica se justificam, mas os meios são equivocados: “A aspiração é atingir as condições de

---

<sup>94</sup> Ibidem, 6.44.

<sup>95</sup> Margutti, *Crítica da linguagem e misticismo no Tractatus*, p. 20.

<sup>96</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, p. 259.

<sup>97</sup> Ibidem, 6.4311.

<sup>98</sup> Ibidem, 6.4311.

<sup>99</sup> Ibidem, 6.522.

possibilidade, os fundamentos absolutos dos fatos do mundo. O equívoco é pretender representa-los proposicionalmente”<sup>100</sup>.

O campo de investigação que elabora proposições para dizer *como* estão (ou podem estar) as coisas, o seja, o discurso sobre estado de coisas que pode ser verdadeiro ou falso, é campo da *teoria* científica, não da filosofia. Nem mesmo a lógica e a matemática podem dizer algo com sentido sobre as coisas, mas “mostram” o que diz respeito à forma das coisas. No aforismo 4.112 do *Tractatus* vemos que, diferente da ciência, “A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade”, sendo assim, “uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações. O resultado da filosofia não são ‘proposições filosóficas’, mas é tornar proposições claras”. O *Tractatus* conduz, segundo Santos, “à apreensão da estrutura essencial e dos fundamentos absolutos do mundo”<sup>101</sup>, mas isso não é feito por meio de uma teoria que elabora proposições sobre *como* são as coisas, mas pela *elucidação* da forma da proposição que pode dizer algo sobre um estado de coisas. Além de desvendar a estrutura essencial do mundo em sua relação com a linguagem, a filosofia, negativamente, é uma crítica lógica da filosofia tradicional indicando os contrassensos das pseudoproposições filosóficas.

Podemos destacar, no lugar da “terapêutica”, a “metafísica silenciosa” do *Tractatus*. Para além de uma “virada linguística” que, limitando o que pode ser dito, destrona o sujeito do conhecimento da “filosofia primeira” para colocar a linguagem em seu lugar, o *Tractatus* deve chocar-se com as fronteiras do dizível. Como lemos no *Tractatus*, “Para podermos representar a forma lógica, devemos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica”<sup>102</sup>. Mais do que circunscrever-se à linguagem, é preciso chocar-se com suas fronteiras até o fracasso para compreender, fora da lógica, que aquilo que pode ser dito não corresponde à totalidade da vida: “Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados”<sup>103</sup>. E isso porque nem mesmo há problema da vida, pois um problema implica uma resposta que diz algo na linguagem, o que faz do ceticismo um contrassenso, já que este “pretende duvidar onde não pode perguntar”<sup>104</sup>. Assim, um dos objetivos do *Tractatus* é, segundo Margutti, “proteger o cerne místico-transcendental das

---

<sup>100</sup> Lopes dos Santos, *A Harmonia essencial*, p. 450.

<sup>101</sup> Lopes dos Santos, *A essência da proposição e a essência do mundo*, p. 95.

<sup>102</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 4.12.

<sup>103</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 6.52.

<sup>104</sup> *Ibidem*, 6.51.



tentativas de descrição linguística”<sup>105</sup> o que faz de Wittgenstein “um romântico, que coloca a intuição acima do discurso, a arte e a filosofia acima da ciência”<sup>106</sup>. Ou, conforme Prado Jr, “Um pouco como Kant que dizia: ‘tive que limitar o conhecimento para dar lugar à fé’. Wittgenstein diria: ‘tive que limitar o campo do dizível para dar lugar à ética, à arte e a religião, isto é, à vida”<sup>107</sup>. A “virada linguística” no *Tractatus* não é feita para permanecer nos limites da linguagem, mas para nos fazer sair de suas fronteiras até o silêncio. É por isso que, em uma carta ao editor do *Tractatus*, Wittgenstein confia que faltou no prefácio a explicação de que a obra é composta de duas partes, a que foi publicada e a que não foi escrita, sendo que a parte importante é aquela não escrita.<sup>108</sup>

Após escrever o *Tractatus*, Wittgenstein, julgando ter resolvido todos os problemas filosóficos, abandona a filosofia. Somente quase dez anos depois, explica Giannotti, “se convence da dificuldade de suas posições e retoma seus estudos filosóficos”<sup>109</sup>. Conforme Lopes dos Santos, haverá por parte de Wittgenstein uma “recusa da ideia de que há uma única forma essencial de representação do mundo”<sup>110</sup> e, portanto, de que haja uma única linguagem que delimitaria um único espaço lógico a circunscrever o mundo, ruindo assim, como diz Prado Jr, “a bela harmonia transcendentalmente estabelecida entre a linguagem e o mundo”.<sup>111</sup> Santos explica que o *Tractatus* não conseguiu escapar de um “dogmatismo essencialista”. Apesar de romper com a concepção de uma substância que teria em si mesmo uma essência oculta que pudesse ser designada através de predicados essenciais, – já que não há predicados essenciais e a essência diz respeito a forma, ou seja, a possibilidade de configurar em um estado de coisas contingente – ainda há no *Tractatus* “a ideia de que o mundo tem, em si e por si mesmo, uma estrutura essencial, que se revela na estrutura essencial da linguagem e do pensamento”<sup>112</sup>. O que o chamado “segundo Wittgenstein” recusa não é um ou outro ponto qualquer do *Tractatus*, mas os alicerces desta obra que pretendia exibir as condições de sentido pela análise completa da proposição, análise que, como explica Michetti, “revelaria quais são as formas de todas as proposições elementares e,

---

<sup>105</sup> Margutti, *iniciação ao silêncio*, p. 265.

<sup>106</sup> Ibidem, p. 360.

<sup>107</sup> Prado Jr, *Erro, ilusão e loucura*, p. 127.

<sup>108</sup> Cf Ibidem, p. 298.

<sup>109</sup> Giannotti, *Wittgenstein/Heidegger*, p. 12.

<sup>110</sup> Lopes dos Santos, *A Harmonia essencial*, p. 452.

<sup>111</sup> Prado Jr, *Erro, ilusão, loucura*, p. 127.

<sup>112</sup> Idem, *ibidem*, p. 452.

consequentemente, a forma dos estados de coisas que elas afiguram”<sup>113</sup>. Assim, Margutti explica que nas *Investigações Lógicas* “A forma geral da proposição não mais determina *a priori* a estrutura da linguagem e, por extensão, da realidade”<sup>114</sup>. Para o segundo Wittgenstein, não haverá mais *a linguagem*, mas múltiplos jogos de linguagem,

inúmeros tipos diferentes de emprego de tudo o que chamamos de “sinais”, “palavras”, “sentenças”. E essa multiplicidade não é nada fixa, dada de uma vez por todas; mas novos tipos de linguagem (...) passam a existir, e outros envelhecem e são esquecidos.<sup>115</sup>

Se no *Tractatus* “Só a proposição tem sentido”<sup>116</sup>, nas *Investigações* a linguagem não se restringe ao domínio da proposição, mas estende-se por uma enorme variedade de atividades ou formas de vida<sup>117</sup> tais como dar ordens, seguir uma instrução, informar, traduzir, levantar uma hipótese, provar uma hipótese, contar uma piada, atuar no teatro, inventar uma história, adivinhar enigmas, cantar cantigas de roda, agradecer, blasfemar, cumprimentar, etc.<sup>118</sup>

No entanto, permanece na obra de Wittgenstein a crítica ao filósofo que utiliza incorretamente a linguagem. Se no *Tractatus* os contrassensos são cometidos ao confundir fatos e forma, agora a confusão se dá pelo uso indevido dos múltiplos jogos de linguagem, jogos que não são dados *a priori* em uma forma que corresponde à forma essencial do mundo e da proposição, mas no *acordo* tácito de *regras* habitualmente seguidas pelos falantes. O pressuposto que deve ser exibido não está mais na forma *a priori*, mas em uma multiplicidade móvel de jogos que podem deixar de existir para dar lugar a outros jogos. A fala, explica Giannotti, é “um jogo cujos resultados são indefinidos antes da partida. O jogador é um ator que atua tendo como pressuposto o fato de outros humanos terem aprendido a jogar o jogo em questão”<sup>119</sup>. Assim, o que dizem os falantes só pode ser correto ou incorreto porque tacitamente estipularam regras para o jogo da linguagem. E não se trata de concordância de opiniões, mas uma concordância tácita de

---

<sup>113</sup> Michetti, *Análise e autonomia da lógica no primeiro Wittgenstein*, p. 316.

<sup>114</sup> Margutti, *A questão da continuidade do pensamento de Wittgenstein*, p. 19.

<sup>115</sup> Wittgenstein, *Investigações lógicas*, §23, p. 26.

<sup>116</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 3.3.

<sup>117</sup> “A expressão ‘jogo de linguagem’ deve enfatizar aqui que o falar de uma linguagem é parte de uma atividade ou de uma forma de vida”. Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, §23, p. 26.

<sup>118</sup> Cf Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, §23, p. 26.

<sup>119</sup> Giannotti, *Heidegger/Wittgenstein*, p. 9.

regras que torna possível dar opiniões (jogar o jogo) em uma determinada forma de vida. É o que Wittgenstein expressa no seguinte “diálogo”:

“Então, o que você diz é, portanto, que a concordância das pessoas decide o que é correto e o que é incorreto?” – Correto e incorreto é o que as pessoas dizem; e as pessoas concordam na linguagem. Isso não é uma concordância de opiniões, mas de forma de vida”<sup>120</sup>.

Nas *Investigações*, ao invés de confundir a forma lógica com objetos, o filósofo tende a confundir as regras que tornam possível comunicar alguma coisa com o que se pode dizer sobre as coisas. Se o “selvagem”<sup>121</sup> filósofo empregar um termo como “ser” e “nada” almejando com isso encontrar a essência oculta das coisas, devemos lhe perguntar: “seria, pois, essa palavra realmente usada assim na linguagem em que ela tem a sua morada?”<sup>122</sup>. Para o Wittgenstein das *Investigações*, o emprego metafísico das palavras deve ser reconduzido à prática cotidiana, onde as regras da linguagem são seguidas corretamente e comunicam alguma coisa. Conforme Margutti, “Ao invés de buscar pelas condições transcendentais de possibilidade da linguagem, como foi feito no *Tractatus*, ele procurou apenas descrever as condições contingentes de uso das expressões linguísticas numa dada forma de vida”<sup>123</sup>.

Para Lopes dos Santos, também não haverá mais no segundo Wittgenstein a possibilidade de destacar dois polos na constituição do sentido, “a contribuição da linguagem e a contribuição do mundo, a forma da representação e o conteúdo representado - dois polos que, embora essencialmente correlacionados, ainda assim seriam discerníveis”<sup>124</sup>. Essa correlação essencial não significa que Wittgenstein cai em um relativismo onde o mundo seria mera projeção do representado pois, mesmo que a linguagem seja instituída pela perspectiva de um ato humano que é a “medida do sentido dos enunciados, a medida do que as coisas podem ser ou não ser”, ela “não é a medida do que as coisas efetivamente são ou não são no mundo”<sup>125</sup>. Assim, o segundo Wittgenstein é perspectivista, mas não relativista. Que efetivamente esteja chovendo não é algo causado pelo uso que faço da palavra “chover”, “Instituímos decerto os espaços

---

<sup>120</sup> Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, §141 p. 158.

<sup>121</sup> “Quando filosofamos somos como selvagens, pessoas primitivas que ouvem o modo de expressão dos civilizados, o interpretam mal, e agora tiram as conclusões mais bizarras da sua interpretação” Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, §194, p. 142

<sup>122</sup> Wittgenstein, *Investigações lógicas*, §116, p. 90.

<sup>123</sup> Margutti, *Wittgenstein e a ética*, p. 19.

<sup>124</sup> Lopes dos Santos, *A harmonia essencial*, p. 453.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 454.

lógicos, mas não o que neles se realiza como um fato do mundo.”<sup>126</sup> Não há jogo de futebol se substituirmos a bola por uma pena.

Além de evidenciar que a perspectiva não constitui o que as coisas efetivamente são, há um outro ponto no “perspectivismo sem relativismo” de Lopes dos Santos que Prado Jr. define como uma “mesma visão” que atravessa toda a variedade de jogos de linguagem sem privilegiar nenhum deles. Se no *Tractatus* havia “a linguagem”, agora a linguagem se desdobra em uma miríade caótica de jogos que temos que percorrer mantendo a mesma “visão”:

No *Tractatus*, o filósofo, depois de desenhar, de dentro da linguagem, os limites do dizível e do pensável, apontava para o seu além, o místico, como alvo essencial do pensamento, que ele deve atingir em silêncio. Na segunda fase de sua obra, e transformada a concepção da linguagem, a descrição dos jogos de linguagem e de seus limites aponta para uma atitude, uma certa *visão pers pícua e sinóptica* que os atravessa a todos e que não privilegia nenhum. *Partout et nulle part*, descrevendo os microcosmos de todos os jogos de linguagem, o filósofo vislumbra o caos de que emergem cada um e todos eles. “Perspectivismo sem relativismo”, na expressão lapidar de Luiz Henrique.<sup>127</sup>

Veremos que em Sartre há também uma espécie de “perspectivismo sem relativismo”, na primeira acepção de Lopes dos Santos, no modo como a “realidade humana” é sentido, pois o sentido, apesar de depender da referência de um sujeito em situação, é sentido real. E há também, na segunda acepção, a necessidade de atravessar “linguagens” como a fenomenologia, a psicologia, a ontologia e a literatura para “compreender” um mesmo sentido que, como uma mesma “visão”, atravessa campos distintos de expressão, caracterizando o que Leopoldo e Silva denomina “vizinhança comunicante”.

---

<sup>126</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 55

## DA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA A UMA ONTOLOGIA “REALISTA”

### Não confundir a consciência de objeto com objeto

Na fenomenologia, assim como na “filosofia analítica” em que se insere Wittgenstein, também há a preocupação em não confundir objetos com o “modo” como os objetos nos são dados. E essa diferença expressa igualmente o problema da delimitação entre o que é campo da atividade teórico-científica e o que é campo de “atividades de elucidação” que expressam as “condições”<sup>128</sup> em que nos são dados objetos. Essa preocupação diz respeito a algo em comum entre Frege, Wittgenstein e Husserl: o antipsicologismo. Vimos que, para Santos, uma “contribuição positiva de Frege ao *Tractatus* deriva de seu antipsicologismo militante” que consiste em “uma doutrina lógica da proposição – não comprometida com interesses psicológicos e epistemológicos”.<sup>129</sup> Em Sartre, também há um antipsicologismo que tem suas origens não em Frege, mas na fenomenologia de Husserl<sup>130</sup>. Na seguinte passagem de *Esboço para uma teoria das emoções* Sartre coloca as insuficiências do psicologismo na origem da fenomenologia: “É por reação contra as insuficiências da psicologia e do psicologismo que se constitui, por volta de trinta anos atrás, uma disciplina nova, a fenomenologia”<sup>131</sup>.

No artigo *A imaginação: fenomenologia e filosofia analítica*, Bento Prado Jr. nos faz ver essa interseção no antipsicologismo entre a filosofia tributária da fenomenologia de Husserl e a filosofia da linguagem inspirada em Wittgenstein. Prado Jr, faz um paralelo entre a concepção de imaginação em Sartre e Ryle. Esse paralelo é facilitado por uma declaração do próprio Ryle que, em *La Philosophie Analytique*, menciona *O imaginário* de Sartre para também defender que imaginar não é perceber algo no interior da mente e

---

<sup>128</sup> Na falta de outro termo utilizamos “condições” para destacar a atividade filosófica que, distinta das ciências, não diz *como* são as coisas ou objetos, ou seja, não faz teoria sobre objetos. Essas “condições” se distinguem, na fenomenologia, do criticismo kantiano, pois o método fenomenológico descreve o que é dado imediatamente à consciência enquanto consciência de alguma coisa. Sobre esta distinção Leopoldo e Silva nos explica que “a Fenomenologia preocupa-se com o que é dado na intuição, seja real ou ideal, e não, como Kant, com as condições de possibilidade do conhecimento (Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 36)”. Husserl *descreve* “condições” que se mostram na própria experiência, e não condições formais que fossem anteriores à experiência. Por outra perspectiva, vimos que Wittgenstein, dentro do que ficou conhecido como “virada linguística”, também não investiga estruturas formais do entendimento, mas a forma da proposição em sua correlação imediata com a forma do “mundo”, sem necessidade de recorrer a mediações de estruturas cognitivas *a priori* do sujeito. Tanto a consciência (na perspectiva de Husserl) como a “forma lógica” (na perspectiva de Wittgenstein) relacionam-se com objetos, mas não podemos confundi-las com objetos.

<sup>129</sup> Santos in Wittgenstein, *Tractatus*, p. 22.

<sup>130</sup> Já em sua *Memoire de fin d'études* de 1927, quando Sartre tinha ainda 22 anos, encontramos o tema do antipsicologismo: “La logique n'opere pas sur du donné psychique. Si elle s'y essaie, elle encourt de logiciens comme Husserl le reproche de psychologisme” Sartre, *Memoire de fin d'études*, p. 98.

<sup>131</sup> Sartre, *Esboço*, p. 17.

que a diferença entre percepção e imagem não é uma diferença de grau. O antipsicologismo presente tanto em *The Concept of Mind* de Ryle como em *O imaginário* de Sartre se expressa na preocupação em não confundir o que é próprio do campo teórico com que é próprio do campo filosófico

Sartre distingue, prudentemente, o *certo do provável*, e Ryle começa, mais modestamente, por dizer: “Este livro oferece o que pode ser descrito, com ressalvas, como uma teoria da mente. Mas não dá novas informações sobre mentes”.<sup>132</sup>

Tanto a descrição da consciência quanto a análise da linguagem não podem, em princípio, serem confundidas com a teoria científica. Se em Sartre a descrição da consciência como campo do certo se distingue do provável teórico, no caso de Ryle, somente com muitas reservas podemos chamar sua análise da linguagem de “teoria”.

Porém, mesmo com Sartre denunciando explicitamente o psicologismo em seus textos, não é algo simples e livre de contradições dizer que Sartre é antipsicologista. Se fica muito claro que Frege é antipsicologista porque concebe uma doutrina lógica da proposição não comprometida com interesses psicológicos, Sartre é antipsicologista justamente por causa de seus interesses psicológicos que são desenvolvidos em obras de “psicologia fenomenológica” como *O imaginário* e *Esboço para uma teoria das emoções*. Um de nossos objetivos é desembaraçar esse aparente oxímoro que é o termo “psicologia fenomenológica”.

Lúcio Prado, tendo em vista o pensamento de Frege e a lógica da linguagem na vertente “analítica” da filosofia, define o psicologismo da seguinte maneira:

Psicologismo é um conceito pertencente à filosofia da lógica que, de uma maneira geral, pode ser definido como a posição que afirma ser a lógica não uma disciplina autônoma, mas, ao contrário disso, é uma parte, um ramo da psicologia. Nesse sentido, as leis da lógica, as regras e princípios utilizados para fundamentar a validade das inferências, devem ser tomados não como princípios racionais objetivos, mas como leis psicológicas que descrevem os processos subjetivos envolvidos no ato de pensar. A lógica seria, pois, de acordo com tal ponto de vista, uma ciência empírica, uma vez que suas leis nada mais seriam do que generalizações realizadas a partir da observação.<sup>133</sup>

Antes de dar essa definição, Lúcio Prado alerta para a dificuldade de se tentar dizer o que é psicologismo, pois o termo não caracteriza uma escola filosófica que alguém

---

<sup>132</sup> Prado Jr., *A imaginação: fenomenologia e filosofia analítica*, p. 68.

<sup>133</sup> Lúcio Prado, *Aspectos do antipsicologismo e da crítica ao empirismo milliano em Frege*, p. 59

possa proclamar seguir, mas um rótulo que visa atacar certas concepções filosóficas, o que muitas vezes é feito de maneira genérica e imprecisa, mudando de significado dependendo dos propósitos específicos de quem utiliza o rótulo para acusar o adversário. Sabendo dessa dificuldade, pretendemos apontar a especificidade com que Sartre utiliza este rótulo para denunciar uma certa “filosofia digestiva” e as teorias psicológicas que ela produz.<sup>134</sup> Nesta especificação é interessante destacar um ponto da definição de Lúcio Prado que se aproxima muito da crítica de Sartre ao psicologismo, qual seja, de que as leis da lógica são “generalizações realizadas a partir da observação”. Se na definição de Lúcio Prado o psicologista fundamenta a lógica em “leis psicológicas que descrevem os processos subjetivos envolvidos no ato de pensar”, no caso de Sartre, que não faz filosofia da lógica, a crítica se volta para os psicólogos que reduzem a emoção ou a imagem a *fatós* observáveis organizados em favor da generalização de hipóteses teóricas<sup>135</sup>. Esses psicólogos, “pretendem se colocar diante de seu objeto como o físico se coloca diante do seu.”<sup>136</sup>

Para Sartre, um dos modos de atuação do psicologista ocorre quando este transforma a consciência em uma experiência introspectiva que corrobora leis psicológicas. Essa concepção é filha do “representacionismo”, a tese de que não temos acesso às próprias coisas, mas apenas a impressões sensíveis ou ideias intermediárias entre o sujeito e as coisas. Com esse preconceito, o “psicólogo psicologista” investiga o falso problema da relação entre comportamentos observáveis externos e estados íntimos não observáveis. Para os teóricos intelectualistas, os comportamentos observados são consequência do estado íntimo, já para os partidários da teoria periférica, “‘uma mulher está triste porque chora’, limitando-se, basicamente, a inverter a ordem dos fatores”<sup>137</sup>. Nesse processo, a emoção e a imaginação, considerados como “estados internos”, são transformados em coisas que possuem relações de causa e efeito com comportamentos externos observáveis. A base dessa confusão é a indistinção entre o que é coisa e o modo de intencionar as coisas. Essas teorias não levam em consideração que “Uma alegria, uma

---

<sup>134</sup> “Contre la philosophie digestive de l'em- pirio-criticisme, du néo-kantisme, contre tout «psychologisme», Husserl ne se lasse pas d'affirmer qu'on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience”. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, p. 29-30.

<sup>135</sup> “Si nous nous demandons ce que c'est qu'un fait, nous voyons qu'il se définit par ceci qu'on doit le rencontrer au cours d'une recherche et qu'il se présente toujours comme un enrichissement inattendu et une nouveauté par rapport aux faits antérieurs (Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*), p. 8.

<sup>136</sup> Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 7.

<sup>137</sup> Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 16.

angústia, uma melancolia são consciências. E devemos aplicar a elas a grande lei da consciência: toda consciência é consciência de alguma coisa.”<sup>138</sup>

Ao reduzir a imagem, a alegria ou a melancolia a objetos, o psicólogo é levado a fazer da própria consciência um objeto teórico das ciências naturais. Com isso, a psicologia se perde em querelas intermináveis sobre a relação entre dois “fatos objetivos”: o estado emocional íntimo fornecido pela introspecção e o comportamento externo. Dentro dessa querela surgem teorias problemáticas como a de que uma imagem mental produzida no “interior” não observável da mente causa modificações observáveis “externamente” no corpo. E pela coleção de fatos observáveis o psicólogo pode ter a pretensão de chegar a definir o que é o humano, transformando-o assim em objeto de uma generalização, uma hipótese que “não é mais que a soma dos fatos constatados que ela [a hipótese] pode unir.”<sup>139</sup>

Sartre não só critica a psicologização do que é de ordem fenomenológica, não apenas quer mostrar que o campo fenomenológico é independente do campo teórico da psicologia, mas quer que esse campo não teórico de investigação, a fenomenologia, clarifique o trabalho teórico do psicólogo. Há fundamentos não fatuais no estudo de fatos feito pelo psicólogo que, muitas vezes, pretende observar e construir hipóteses sobre esses fundamentos como se os fundamentos fossem fatos observáveis. A crítica à metafísica que “acha” que trata da necessidade ou da essência como se estes fossem objetos vale igualmente para o psicólogo que se coloca diante da imaginação, da emoção e do humano como o físico se coloca diante de seu objeto.

Antes de nos aprofundarmos no antipsicologismo de Sartre, vamos explorar elementos do contexto em que ele se desenvolve, sempre destacando a importância de não se confundir com objeto o que é condição para que objetos nos sejam dados. É contra essa confusão – que é a base do que faz um psicólogo considerar que a emoção ou a imaginação se reduzem a fatos – que Sartre pode ser chamado “antipsicologista”.

A seguinte Passagem do *Ensaio acerca do entendimento humano* de Locke ilustra o “psicologismo semântico” do empirismo inglês, rótulo usado para acusar o filósofo adversário de fazer da linguagem uma descrição de processos mentais:

---

<sup>138</sup> Sartre, *O imaginário*, p.98.

<sup>139</sup> Sartre, *Esquise d'une théorie des émotions*, p. 11.



As palavras, na sua imediata significação, são sinais sensíveis de suas ideias, para quem as usa. Palavras, em seu significado primário e imediato, nada significam senão as ideias na mente de quem as usa [...]. Quando um homem fala com outro, o faz para que possa ser entendido; e o fim da fala implica que estes sons, como marcas, devem tornar conhecidas suas ideias ao ouvinte. Estas palavras, então, são as marcas das ideias de quem fala<sup>140</sup>

Encontramos algo semelhante em Thomas Hobbes:

Um nome é uma palavra tomada ao acaso para servir como uma marca que possa despertar em nossa mente um pensamento semelhante a um pensamento que tivemos anteriormente, e que, sendo pronunciado para outras pessoas, possa ser para elas um sinal da ideia que o interlocutor possuía em sua mente antes de proferi-lo.<sup>141</sup>

Vimos que, em Wittgenstein, os nomes não nomeiam ideias na mente de quem os utiliza, mas as próprias coisas. E palavras não dizem nada se não forem articuladas na proposição, proposição esta que não diz algo sobre ideias, mas sobre estado de coisas. O sentido da proposição se dá pela possibilidade de ela ser verdadeira ou falsa, ou seja, pela possibilidade de dizer o que pode ser efetivamente o caso, e não pela possibilidade de que as ideias internas que ela nomeia correspondam efetivamente às coisas exteriores à mente. Assim, a crítica ao psicologismo semântico na “virada linguística” em que se insere Wittgenstein pode ser lida como uma reivindicação *sui generis* de “volta às próprias coisas”, pois defende a investigação da relação direta entre a linguagem e as coisas, sem a necessidade de recorrer à mediação das representações cognitivas do sujeito. Com isso, um problema epistemológico do tipo “como é possível conhecer as coisas em si mesmas se só temos acesso a representações internas?” é eliminado.

Para indicar a “volta as próprias coisas” propriamente dita de Husserl, vamos recorrer ao § 23 da primeira investigação lógica. O § 23 distingue a percepção do signo. Inicialmente, Husserl mostra que o signo que remete ao representado é aparentado com o visar o objeto na percepção. Mas a intencionalidade da percepção não é da mesma natureza da remissão do signo, o que faz que aquilo que possuem de aparentado leve a confusões de ordem fenomenológica.

a apreensão compreensiva, na qual se consuma o significar de um signo, é aparentada com as apreensões objetivantes, nas quais, por meio de um complexo vivido de sensações, desperta a representação intuitiva

---

<sup>140</sup> Locke, *Ensaio acerca do entendimento humano*, p. 147.

<sup>141</sup> Hobbes *Computation or Logic*, cap. II, apud Mill *A System Of Logic*, p. 29-30.

(percepção, imaginação, figuração etc.) de um objeto (por exemplo, de uma coisa “exterior”).<sup>142</sup>

Esse complexo vivido de sensações que compõe o “material de construção” do ato de percepção não é visado como objeto quando percebemos, por exemplo, uma casa. Nesse caso, o que é visado não é a sensação, mas a própria coisa, ou seja, a casa. De modo aparentado, quando leio a palavra “casa” escrita com traços de giz, não visos os traços de giz, mas a casa significada pela palavra. No entanto, essa semelhança é enganosa, pois, na percepção de um objeto, as sensações *não remetem* à coisa alguma. As sensações não são para remeter ou não remeter, o papel delas é completamente diferente das palavras.

Os traços de giz com os quais uma palavra foi escrita não são apenas visados como signos que remetem à casa, mas também são visados como objeto, ou seja, como traços de giz que estão na lousa de uma sala de aula aqui e agora, independentemente de um segundo ato intencional como leitura da palavra. Para simplificar, podemos dizer que primeiro temos traços de giz como objeto e, em segundo lugar, lemos a palavra que foi escrita com os traços de giz. Assim, “Esta primeira apreensão fundamenta, porém, uma segunda, que ultrapassa inteiramente o material da sensação e não encontra já nele o material de construção analógico para a objetividade completamente nova que é agora visada”<sup>143</sup>.

O mesmo não ocorre com a percepção. Não percebemos primeiro sensações de casa para depois perceber a casa à qual a sensação remete, não podemos dizer “que a consciência olha para as sensações e que faz delas objetos de uma percepção”<sup>144</sup>. Isso nos faria cair em uma concepção extremamente confusa em que o sujeito intenciona sensações que, por sua vez, são objetos que intencionam coisas como uma casa. Conforme lemos no § 11 da quinta investigação: “Não vejo sensações de cor, mas, sim, coisas coloridas; não ouço sensações de som, mas antes a canção da cantora”<sup>145</sup>. A frase “a voz da cantora” remete a uma cantora que não está cantando aqui e agora, mas quando percebo a voz da cantora, percebo a própria voz que está presente “em carne e osso”. O complexo vivido de sensações na percepção não tem papel de objetos que visamos e que passam a remeter a outra coisa como se fossem signos. Tanto que o “material de construção” vivido da sensação, ao contrário da palavra “cantora” que remete a uma cantora ausente, já está

---

<sup>142</sup> Husserl, *Investigações Lógicas, volume 2, parte I*, p. 61.

<sup>143</sup> Idem, p. 61-62.

<sup>144</sup> Husserl, *Investigações Lógicas, volume 2, parte I*, p. 62.

<sup>145</sup> Ibidem, p. 321.

disponível quando percebo um objeto e é condição para que eu *perceba* um objeto. Na percepção, o papel da sensação é o de um complexo vivido que é “animado por um certo caráter de ato, por um certo apreender, visar; e, enquanto o é, aparece o objeto percebido”. Deste modo, a sensação, enquanto “material de construção” da percepção, não é o de um objeto intermediário que está no interior da consciência e que se volta para outro objeto fora da consciência. A sensação não se dá antes da percepção, mas é componente imediato e inseparável do próprio ato de perceber que posiciona não a sensação, mas um objeto. Não sentimos primeiro para depois perceber o objeto<sup>146</sup>. Com isso, concluímos que a sensação não é signo, ideia, impressão sensível ou imagem que intenciona um objeto x inacessível que está fora da consciência. E a intenção não é a propriedade de uma ideia interna que remete a um objeto. A intenção está no ato que constitui o próprio perceber enquanto perceber. O que é intencionado na percepção é *a própria coisa*.

É verdade que na reflexão psicológica a sensação é visada como objeto, mas quando o psicólogo faz isso, já não concebe a sensação do ponto de vista fenomenológico como “material de construção” da percepção de um objeto (e que, portanto, não é objeto), mas como o objeto de estudo de uma teoria psicológica. O psicólogo está aqui na *atitude natural*, pois visa a sensação como coisa do mundo, como acontecimento natural. Os psicólogos dirigem-se à “efetividade natural, de um modo completamente similar a como as verificações sobre estados físicos dizem respeito, obviamente, a acontecimentos naturais”<sup>147</sup>. Já a fenomenologia, ao contrário, não é psicologia, “não é nenhuma descrição empírica (científico-natural)”<sup>148</sup>. A reflexão fenomenológica que não descreve um objeto, mas o modo como a consciência coloca seu objeto, nada tem a ver com a introspecção. A reflexão psicológica, distinguindo o objeto exterior do objeto interior dado pela introspecção, dirige-se a ambos como acontecimento natural. De modo completamente distinto da reflexão psicológica, as sensações “no representar intuitivo ingênuo, são certamente componentes da vivência de representação (partes do seu conteúdo descritivo), mas de modo nenhum seus objetos”<sup>149</sup>. A fenomenologia vai buscar a sensação nesse representar intuitivo ingênuo, antes de ela ser transformada em objeto ou “coisa da natureza” pela reflexão psicológica.

---

<sup>146</sup> “a coloração uniforme da esfera, que nós vemos (percebemos, representamos e coisas semelhantes), não a tínhamos sentido antes”. Idem, p. 62.

<sup>147</sup> Idem, p. 16.

<sup>148</sup> Idem, ibidem.

<sup>149</sup> Idem, p. 62.

Longe de ser descartada, a ingenuidade de nossa experiência mostra algo essencial para a fenomenologia: as sensações não são objeto. Mas fazer fenomenologia não é retornar à ingenuidade cotidiana, pelo contrário, pois na “atitude natural” do cotidiano, justamente porque não colocamos as sensações como objeto, não refletimos sobre isso e nos dirigimos às coisas que percebemos, e não ao papel da sensação na percepção. O mesmo ocorre com o cientista que, em sua atividade técnica, também se volta para objetos. E quando o cientista se volta para a sensação como se esta fosse objeto, continua tendo sensações que não são objetos. Deste modo, tanto o cotidiano como a atividade científica se caracterizam pela atitude natural, ou seja, pela preocupação direta com as coisas e não pelo modo como nos são dadas as coisas. A fenomenologia deve assim, em primeiro lugar, neutralizar a atitude natural, ou seja, utilizando um termo que ainda não aparece nas *Investigações lógicas*, fazer uma *epochè*. Após a *epochè* é possível então se direcionar não para objetos, mas para uma eidética enquanto descrição do modo como a consciência coloca seu objeto. Somos assim *reconduzidos* do campo dos objetos para a região transcendental da consciência, ou seja, para usar outro termo que ainda não aparece nas *Investigações*, fazemos uma espécie de “redução fenomenológica”. Como explica Barbaras:

Em Husserl, a *epochè*, a neutralização da tese natural, é o primeiro passo para a redução. Redução, em latim *reducere*, significa recondução, recondução para a consciência, ou seja, conversão para o transcendental. É nesse sentido que Husserl podia definir a fenomenologia como “eidética da região consciência”.<sup>150</sup>

No entanto, o questionamento da atitude natural não significa, como explica Moura, que a fenomenologia quer “suprimir a atitude natural, como o verdadeiro suprime o falso”<sup>151</sup>, Husserl “não vai anular o natural em nome do transcendental”<sup>152</sup>. Apenas é preciso distinguir o campo do transcendental do natural. A atitude natural é própria da atividade científica e está presente na reflexão psicológica, mas não na reflexão fenomenológica. Não faz sentido a fenomenologia intervir na metodologia científica que é orientada pela atitude natural. Sobre este ponto, Sacrini explica que, mesmo com a

---

<sup>150</sup> Barbaras, *Entrevista*, p. 24.

<sup>151</sup> Moura, *Critica da razão na fenomenologia*, 254. Merleau-Ponty explica que a redução fenomenológica se faz “não porque se renuncie às certezas do senso comum e da atitude natural – elas são, ao contrário, o tema constante da filosofia –, mas porque, justamente enquanto pressupostos de todo pensamento, elas são ‘evidentes’, passam despercebidas e porque, para despertá-las e fazê-las aparecer, precisamos abster-nos delas por um instante (Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*, p. 10)”

<sup>152</sup> Husserl, *Investigações Lógicas*, volume 2, parte I, p. 255.

reflexão fenomenológica, “as teorias provisórias não deixarão de ser provisórias, os métodos indutivos não deixarão de envolver diferentes graus de incerteza. Em suma, a validade dos conhecimentos científicos permanecerá tal como é estabelecida pelos próprios métodos científicos”<sup>153</sup>.

Temos assim, de um lado, a atitude natural das ciências teóricas e, de outro, a fenomenologia que se volta não para as coisas, mas para o modo como nos são dadas as coisas. Com isso, separamos os domínios da psicologia e da fenomenologia. No § 6 da introdução das *Investigações*, Husserl explica que a fenomenologia, ao mobilizar percepções, juízos, sentimentos, etc., não descreve acontecimentos da natureza, mas descreve essências “de um modo inteiramente análogo ao modo como a Aritmética fala de números, a Geometria, de figuras espaciais, com base na intuição pura numa generalidade ideativa”<sup>154</sup>. A fenomenologia é um esclarecimento do tipo lógico-ideativo e não natural-psicológico, um esclarecimento lógico que, conforme Moura, tem como um de seus papéis remeter-nos “à análise das condições do preenchimento intuitivo dos juízos lógicos”<sup>155</sup>.

No entanto, mesmo com a clara distinção entre o que é próprio do domínio teórico e o que é próprio do domínio fenomenológico, podemos nos perguntar sobre até que ponto, sem misturar ambos os domínios, a fenomenologia pode elucidar a atividade teórica da psicologia e das ciências em geral. Pois se a fenomenologia esclarece o modo como nos dirigimos as coisas de uma maneira que não nos damos conta na atitude natural, ela mostra algo que “já está lá” nas atividades cotidianas e científicas, mesmo que disso as pessoas não se deem conta quando estão na atitude natural que é própria das atividades cotidianas em geral e da atividade científicas em particular. Esse “já estar lá” indica que não há na “redução” das investigações uma redução transcendental que coloca “o mundo inteiro, com todas as coisas, os seres viventes, os homens, inclusive nós mesmos, ‘fora de circuito’”<sup>156</sup>. Essa não radicalização da redução torna possível a intermediação entre os campos distintos da fenomenologia e da teoria. Apesar da distinção entre fenomenologia e psicologia, Husserl escreve nas *Investigações* que a fenomenologia diz respeito “ao fundamento de toda e qualquer psicologia” que se queira denominar ciência.

---

<sup>153</sup> Sacrini, *O projeto fenomenológico de fundação das ciências*, p. 580.

<sup>154</sup> Husserl, *Investigações Lógicas, volume 2, parte I*, p. 16.

<sup>155</sup> Moura, *Crítica da razão na fenomenologia*, p. 229.

<sup>156</sup> Husserl, *Ideias*, p. 117

No excerto que citamos a seguir, a fenomenologia está para a psicologia como a matemática para as ciências da natureza. A fenomenologia

é, ao mesmo tempo, numa função totalmente diferente, o fundamento necessário de toda e qualquer Psicologia - que se queira denominar, com pleno direito, como ciência estrita -, analogamente ao modo como a Matemática pura, por exemplo, a doutrina pura do espaço e do movimento, é o fundamento necessário de toda e qualquer ciência exata da natureza<sup>157</sup>

Quando Husserl discorda da introspecção psicológica como método adequado para compreender a sensação, está colocando em questão a própria psicologia e seu direito de se denominar ciência pois, justamente por conta do uso da introspecção, o psicólogo confunde o que é próprio da ciência e o que é próprio da fenomenologia. Por conta dessa confusão, transforma o modo como visamos as coisas em coisas, ou seja, cai no psicologismo.

A recusa da introspecção psicológica é, antes de tudo, a recusa da concepção clássica de representação do empirismo inglês. Tal concepção, conforme Moura, se caracteriza por explicar a relação entre subjetividade e transcendência pela “doutrina segundo a qual ‘fora’ está a coisa, e na consciência uma imagem que a representa”<sup>158</sup>. Essa imagem, seja ela uma ideia ou impressão, é uma representação interna que relaciona o sujeito com a coisa externa. Temos aqui a tríade psicologista composta de *sujeito (1)*, *coisa externa (2)* e *imagem/coisa interna(3)* como impressão ou ideia que se refere a coisa externa<sup>159</sup>. Ao defender a volta às próprias coisas, Husserl demole essa concepção: “afirmar que toda consciência é consciência de algo é afirmar, antes de tudo, que ela não é consciência de uma imagem, mas da própria coisa”<sup>160</sup>. Com isso, um problema epistemológico do tipo “como é possível conhecer as próprias coisas se só temos acesso a representações internas?” perde o sentido, pois percebemos as próprias coisas e não

---

<sup>157</sup> Husserl, *Investigações Lógicas*, volume 2, parte I, p. 16.

<sup>158</sup> Moura, *Crítica da razão na fenomenologia*, p. 77.

<sup>159</sup> Em um curso de extensão ministrado em 2020 no departamento de filosofia da UFSCar, Ferraz Neto explica que o ambiente geral do início da carreira filosófica de Husserl se dá no quadro de um “cartesianismo empirista” marcado pelo psicologismo. Nesse contexto, temos o problema da relação entre o físico e o psíquico: se apenas tenho acesso a minha vida psíquica particular, como posso chegar ao conhecimento objetivo das coisas físicas “externas”? Locke e Brentano defendem a relação necessárias entre conteúdos (para perceber uma cor, por exemplo, é necessário que ela tenha uma extensão). Tal posição é contrária à dos associacionistas, como Hume, para os quais as conexões são fundadas em associações psicológicas contingentes. A esses dois paradigmas correspondem, respectivamente, à psicologia *descritiva* e à psicologia *explicativa*. O psicologismo pretende ser algo como uma “filosofia primeira”, pretensão problemática, pois pretende-se acessar o universal e necessário pela vida psíquica particular.

<sup>160</sup> Moura, *Crítica da razão na fenomenologia*, p. 77.

representações internas que remetem a coisas. É esse problema sem sentido que fundamenta o introspeccionismo psicológico sem que o psicólogo disso se dê conta.

Sartre, investido da “volta às próprias coisas” de Husserl, tem neste “psicologismo representacionista” um de seus maiores adversários filosóficos. Em *A imaginação*, vemos que

O psicologismo, partindo da fórmula ambígua “o mundo é nossa representação”, faz com que se desvaneça a árvore que percebo em uma miríade de sensações, de impressões coloridas, tácteis, térmicas, etc., que são “representações”. De sorte que, finalmente, a árvore aparece como uma soma de conteúdos subjetivos [...]. Ao contrário, Husserl, começa por colocar a árvore fora de nós.<sup>161</sup>

Mas é preciso ser cauteloso com a “volta às próprias coisas” de Husserl. Como explica Moura, não se trata de um retorno às coisas em si, mas às coisas enquanto ligadas “aos atos através dos quais se tem um conhecimento dos objetos”<sup>162</sup>. Para corroborar essa interpretação, Moura cita o §11 da quinta investigação<sup>163</sup>: “a afirmação do objeto intencional não poderá ser senão a afirmação dos vividos a ele referidos, ela deverá limitar-se a dizer que ‘o objeto é visado, quer dizer, é vivido o visá-lo’<sup>164</sup>. Temos assim um retorno *stricto sensu* às coisas, retorno que só pode tomar o objeto enquanto correlato da consciência. Não é uma questão para a fenomenologia saber como são os objetos ou se eles existem ou não existem em si mesmos. O objeto só interessa à fenomenologia enquanto o seu visar é vivido. A fenomenologia, diferente da ciência teórica da natureza, não é um conhecimento de objetos, “a fenomenologia está interessada não em saber como são as coisas, mas sim em elucidar como opera a consciência de coisa”<sup>165</sup>. Com isso, temos de um lado a atividade teórica do cientista que trata de como são as coisas no sentido lato e, de outro, a atividade elucidativa da fenomenologia que se dirige às coisas somente enquanto visadas pela consciência.

Para elucidar o modo como à fenomenologia se dirige aos objetos, vamos tomar o caso da distinção entre imaginação e percepção. Ao distinguir a imaginação ou percepção, não interessa à fenomenologia o que diz respeito a coisa em si, mas o objeto imaginado ou percebido enquanto correlato do ato intencional: “segundo as *Investigações*

---

<sup>161</sup> Sartre, *A imaginação*, p. 99.

<sup>162</sup> Idem, p. 22

<sup>163</sup> Husserl, *investigações lógicas, parte I*, p. 320

<sup>164</sup> Idem, p.98.

<sup>165</sup> Moura, *Crítica da razão na fenomenologia*, p. 23.

é apenas às intenções e não aos conteúdos sensoriais que incumbe a tarefa de especificar os atos em diferentes tipos, como percepção, juízo, consciência de imagem, etc...”<sup>166</sup>.

A fenomenologia, portanto, não recorre a uma teoria psicológica que distingue a percepção e a imaginação a partir das “qualidades sensoriais” do objeto, ou seja, não faz da imagem uma impressão fraca derivada do objeto percebido. A imagem, concebida como impressão fraca, é um objeto que possui uma diferença apenas de grau em relação ao objeto percebido. Moura explica que, para Husserl, “é impossível estabelecer qualquer continuidade entre percepção e consciência de imagem, atribuindo-se-lhes apenas uma diferença de grau”<sup>167</sup>. Nesse ponto, Sartre segue Husserl e ataca a teoria psicologista da imagem:

Nessas teorias, as imagens são providas de um tipo de existência rigorosamente idêntica àquela das coisas. São sensações renascentes que podem diferir em grau, em coesão e significação das sensações primitivas que pertencem como elas à existência *intramundana*.<sup>168</sup>

Para compreender a diferença não de grau, mas de essência, entre percepção e imaginação, a passagem do §111 de *Ideias* onde Husserl se refere à gravura *O Cavaleiro, a Morte e o Diabo* de Albrecht Dürer é bastante elucidativa:

Diferenciamos aqui, em primeiro lugar, a percepção normal, cujo correlato é a coisa “chapa de gravura em cobre”, essa chapa na pasta.

Em segundo lugar, a consciência perceptiva na qual aparecem, em linhas negras, figuras incolores “cavaleiro a cavalo”, “morte” e “diabo”. Na observação estética, não nos voltamos para estes enquanto objetos; estamos voltados para as realidades exibidas “em imagem” ou, mais precisamente, para as realidades “figuradas”, o cavaleiro de carne e sangue etc.<sup>169</sup>

Os mesmos conteúdos sensoriais podem ser “material de construção” do objeto de dois atos distintos, isto é, da percepção ou da imaginação. Essa “matéria” comum à percepção e a imaginação é o que Husserl, em *Ideias*, denomina *hylé*. Podemos visar a gravura pela *percepção* como placa de cobre que possui determinada dimensão, um objeto físico no mundo que foi gravado segundo uma determinada técnica e recebe determinada iluminação no local em que foi posicionado no museu. Por outro lado, na experiência

---

<sup>166</sup> Idem, p. 79.

<sup>167</sup> Idem, p. 79,

<sup>168</sup> Sartre, *O imaginário*, p. 234.

<sup>169</sup> Husserl, *Ideias para uma fenomenologia*, p. 247



estética, *imaginamos* o cavaleiro de armadura que, em seu garboso cavalo, segue em frente com um sorriso confiante, parecendo ignorar que o diabo e a morte conduzem seu caminho<sup>170</sup>. O que vai decidir se o objeto será imaginado ou percebido *não está no conteúdo* sensorial nem no objeto, mas, conforme a leitura de Sartre dessa passagem de Husserl em *A imaginação*, na estrutura intencional<sup>171</sup>. Temos então, *não uma diferença de grau*, mas uma *diferença de essência* no ato intencional. Assim, em *O imaginário*, Sartre segue Husserl e descreve a imagem não como objeto, mas como modo de colocar um objeto:

A palavra *imagem* não poderia, pois, designar nada mais que a relação da consciência ao objeto; dito de outra forma é um certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência ou, se preferirmos um certo modo que a consciência tem de se dar um objeto<sup>172</sup>.

E, reforçando que a distinção entre a percepção e a imagem não se dá pelas qualidades do objeto, Sartre dirá que, dependendo do ato intencional, um mesmo objeto pode ser visado como imagem ou percepção. Ou seja, não apenas um mesmo “material de construção” pode ser animado pela intenção perceptiva ou imaginante, mas um mesmo objeto pode ser visado enquanto percebido ou como objeto da imagem mental. E nessa passagem é importante frisar que não só o objeto da percepção não é conteúdo imanente da consciência, mas também o objeto da imagem não é uma coisa dentro da consciência<sup>173</sup>. Para a imaginação, enquanto ato da consciência, também vale a lei da intencionalidade: toda a consciência é consciência de alguma coisa. Com efeito, “a consciência imaginante da árvore visa uma árvore, isto é, um corpo que por natureza é exterior à consciência; ela sai de si mesma, ela se transcende”.<sup>174</sup>

---

<sup>170</sup> Em *O imaginário*, Sartre descreve da seguinte maneira a irrealidade da imagem que se faz a partir das pinceladas reais: “Cada pincelada não foi dada *para si própria* nem também para constituir um conjunto *real coerente* (no sentido em que se poderia dizer que determinada alavanca numa máquina foi concebida para o conjunto e não para si própria). Foi dada em ligação com um conjunto sintético irreal, e o fim do artista era constituir um conjunto de tons *reais* que permitissem a esse irreal manifestar-se (Sartre, *O imaginário*, p.247)”. Assim um vermelho no quadro de Matisse que provoca um efeito sensual, não é captado como vermelho enquanto vermelho da tinta real no quadro, mas na unidade estética da “situação” irreal imaginada quando contemplamos a obra.

<sup>171</sup> Cf. Sartre, *A imaginação*, p. 101.

<sup>172</sup> Sartre, *O imaginário*, p.19.

<sup>173</sup> Conceção que Sartre denomina “ilusão de imanência”. Conforme Cabestan, aquele que comete tal ilusão “coloca a imagem *na* consciência, como se ela fosse um pequeno quadro no espaço da consciência, e, ao mesmo tempo, coloca o objeto da imagem *na* imagem” Cabestan, *L’imaginaire, Sartre*, p. 7.

<sup>174</sup> Sartre, *O imaginário*, p.25, grifo nosso.

No entanto, em *A imaginação* Sartre discordará de Husserl em algo que será o ponto de partida da psicologia fenomenológica de *O imaginário*. Apesar de subscrever que a distinção de imagem e percepção diz respeito ao modo como a consciência coloca seu objeto, considera tal distinção insuficiente: “a distinção entre imagem mental e percepção não poderia proceder unicamente da intencionalidade: é necessário, mas não suficiente, que as intenções difiram”<sup>175</sup>. A desavença se dá contra o idealismo husserliano em *Ideias* que concebe o objeto como *noema* que só existe enquanto correlato da consciência: “o noema é um nada que não tem senão uma existência ideal [...]. Ele é somente correlato necessário da *noese*”<sup>176</sup>. Sendo assim, tanto o objeto imaginado como o percebido não possuem realidade, ambos se reduzem ao correlato nomeático da consciência. A árvore percebida, por exemplo, “foi posta entre parênteses, não a conhecemos mais senão como *noema* de nossa percepção atual; e, como tal, este *noema* é um irreal, assim como o centauro”<sup>177</sup>.

Para contornar esse problema fenomenológico Sartre considera que o “material de construção” da imagem que, por exemplo, coloca o amigo Pedro como objeto imaginado que não está aqui presente, é o retrato real com seus traços de tintas reais. Assim, diferente do signo que “ultrapassa inteiramente o material da sensação e não encontra já nele o material de construção analógico para a objetividade”<sup>178</sup>, a imagem está preenchida com seu “material de construção”, o *analogon*. No entanto o seu objeto, ao contrário da percepção, é colocado como nada, pois está ausente, presente em outra parte, ou, no caso do centauro, nem mesmo existe. Na imagem, o “material de construção” que não é objeto, é real, enquanto que o objeto visado, é irreal. O *analogon* não é visado quando através dele imagino Pedro irreal. Na imaginação, o que visado é o próprio Pedro. Os traços de tintas, quando imagino, não são objetos, mas *analogon* da imagem. Em *O imaginário* Sartre recusa o conceito de uma *hylé* imanente e a substitui pelo conceito de *analogon*. No caso da imagem de um retrato, o *analogon* não é imanente, mas a matéria real dos traços de tinta do quadro que é externo à consciência.

Com isso, é preciso abrir um parêntese para dizer que a *imagem não é signo*. Hume nos dá um exemplo da confusão entre signo e imagem: “Quando Hume nos diz que a

---

<sup>175</sup> Sartre, *A imaginação*, p. 105.

<sup>176</sup> Sartre, *A imaginação*, p. 103.

<sup>177</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>178</sup> Husserl, *Investigações Lógicas, volume 2, parte I*, p. 61.

relação entre imagem e seu objeto é extrínseca, faz da imagem um signo<sup>179</sup>. No signo “árvore”, salvo na poesia, não procuramos na forma ou na sonoridade da palavra “árvore”, a árvore a qual o signo se refere. Já o objeto imaginado não é um signo que remete à árvore. A imaginação coloca diante de si seu objeto (a árvore imaginada), mesmo sendo esse objeto ausente ou inexistente.

Sartre diz que o signo, diferente da imagem, é preenchido sem destruir-se: “Vejo Pedro, e alguém me diz: ‘É Pedro’; por um ato sintético, eu uno o signo Pedro à significação Pedro. A significação é preenchida<sup>180</sup>. Já quando estou imaginando uma árvore e, de repente, vejo a árvore real, a árvore imaginada se dissipa e dá lugar à árvore real, com toda a riqueza real de detalhes que a imagem mental não pode conceber. É verdade que há um vínculo estrutural entre a intenção vazia do signo, a intuição da imagem e a percepção do objeto real: a intenção vazia pode ser preenchida com o objeto ausente da imagem ou com a presença “em carne e osso” do objeto real na percepção. Mas a percepção não preenche a imaginação, pois a imaginação não é intenção vazia para ser preenchida. Na passagem da imagem para a percepção há substituição, mas não preenchimento: “A consciência da imagem já está plena a sua maneira. Se Pedro me aparece em pessoa, ela desaparece<sup>181</sup>. Tanto não há preenchimento da imagem que, quando passamos a vivenciar a experiência real, nunca ocorre exatamente aquilo que imaginávamos. Um exemplo disso se dá quando reencontramos uma pessoa que amamos e a muito tempo não víamos. Antes, só podíamos reviver pela imaginação as experiências que tivemos no passado e que se tornam, no decorrer dos anos, cada vez mais degradadas nos poucos elementos da imagem mental, elementos que nós mesmos constituímos e que não se comparam com a riqueza imprevisível de detalhes da experiência real. A volta da pessoa real que depois de anos vem me visitar faz “explodir essa construção formal. Depois de um período de adaptação que pode ser mais ou menos longo, o sentimento degradado vai dar lugar ao sentimento real<sup>182</sup>. E, mais a frente, “Eu desejava a vinda de Annie – mas a Annie que eu desejava era apenas o correlativo de meu desejo. Agora ela está aqui, mas ultrapassa o meu desejo de todas as maneiras, é preciso um reaprendizado<sup>183</sup>. Constato que a Annie que realmente encontrei não é bem aquela que eu imaginava. Com isso, a antiga imagem que eu guardava é destruída para dar lugar a

---

<sup>179</sup> Sartre, *O imaginário*, p. 38.

<sup>180</sup> Idem, p. 42.

<sup>181</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>182</sup> Sartre, *O imaginário*, p.191.

<sup>183</sup> Idem, p.194.

Annie real.<sup>184</sup>Essa diferença entre a percepção e a imaginação não é algo totalmente original da filosofia de Sartre, mas é inspirada em Husserl. No quinto capítulo da sexta investigação, a imaginação corresponde ao que Husserl denomina afiguração: “por mais perfeita que seja uma afiguração, resta sempre uma diferença entre ela e a percepção: a afiguração não nos dá o próprio objeto, nem sequer em parte, ela nos dá apenas a sua imagem que, enquanto imagem, nunca é a própria coisa.”<sup>185</sup>.

Fechado o parêntese para alertar que *imagem não é signo*, voltemos a relação entre objeto real percebido e *analogon*, que não é objeto.

Se me esforço para visar os próprios traços de tintas de uma pintura, busco fazer com que a “matéria” do quadro deixe de ser *analogon* de Pedro ausente para que se converta na presença dos traços de tinta enquanto coisa percebida. O *analogon* deixa de ser matéria do objeto visado na imagem para ser o próprio objeto que é visado enquanto percebido. Esse “esforço” faz com que o quadro se mantenha em um equilíbrio instável, oscilando entre a imagem e a percepção. No caso do objeto percebido, não há diferença entre matéria e objeto, a matéria está no próprio objeto, nas suas qualidades e relações reais. Assim, na percepção, o próprio objeto é real. Já no caso da imagem, as tintas de um quadro, *analogon* material que não é objeto, são reais, mas o centauro, objeto imaginado através do *analogon*, não é real. Retomando uma conclusão de nossa dissertação de mestrado, “Sartre mantém a tese de que é preciso um ato da consciência para constituir uma imagem, mas, para que esse ato coloque o objeto imaginado no desenho ou na fotografia, é preciso haver coisas, objetos percebidos reais em relação às quais a imagem se constitui”. De fato, é preciso haver coisas reais para que se dê a redução imaginante, contudo, esta conclusão é imprecisa, pois pode levar a pensar que o objeto percebido é ao mesmo tempo *analogon* e objeto percebido, o que é incorreto. É preciso levar em conta o equilíbrio instável do *analogon* que deixa de ser *analogon* no momento em que passa a ser percebido como objeto, os seja, como traços de tinta reais. No entanto, o *analogon* continua sendo real quando através dele visamos o centauro imaginado. Quando passamos da consciência percebida para a imaginante, os traços de tinta não deixam de ser reais, mas deixam de ser objeto visado. Assim, o realismo de Sartre não diz respeito

---

<sup>184</sup> Adiantando o tema da “vizinhança comunicante” entre filosofia e literatura que trataremos em outro capítulo, esse “reencontro fenomenológico” com Annie em *O imaginário* também ocorre de modo literário em *A náusea*. Neste excerto, Roquentin reencontra Anny com “y”, a ex-companheira inglesa por quem ele fora apaixonado: “Bruscamente dei um salto! Deixo de procurar uma Anny desaparecida. É essa moça, essa moça gorda de aparência deteriorada que me toca e que eu amo (Sartre, *A Náusea*, p. 211).”

<sup>185</sup> Husserl, *Sexta investigação* (coleção os pensadores), p. 90.

somente ao *objeto real* percebido, mas também ao *analogon* que *não é visado como objeto* percebido. Deste modo, *a realidade não se limita a objetualidade*.

A postura realista de Sartre não é uma teoria sobre as coisas. Sartre preserva o princípio apontado por Moura de que “a fenomenologia está interessada não em saber como são as coisas, mas sim em elucidar como opera a consciência de coisa”<sup>186</sup>. Que o objeto correlato da percepção seja real, distinguindo-se do objeto da consciência imaginante, não é uma hipótese que organiza fatos observados, mas descrição do modo como a consciência coloca o seu objeto. De modo semelhante, quando Wittgenstein “mostra” no *Tractatus* que a figuração compartilha a forma da realidade<sup>187</sup>, não faz uma teoria sobre coisas reais, o que seria um contrassenso. A realidade não é objeto, não é uma qualidade do objeto, mas condição para que percebamos objetos reais. A realidade é também condição para imaginarmos: a imaginação que intenciona um objeto irreal se faz através de um *analogon* real.

Podemos citar Searle para corroborar nosso argumento de que defender o realismo não é fazer teoria sobre as coisas. Segundo o autor, se organizo minhas férias em função da informação de que no verão a Grécia é mais quente que a Itália “simplesmente parto do pressuposto de que existe um mundo real que contém lugares como Grécia e Itália, e que eles têm temperatura variadas”<sup>188</sup>. Esse realismo não é uma opinião ou uma teoria sobre coisas, “Pelo contrário, trata-se da estrutura necessária para que seja até possível defender opiniões ou teorias sobre coisas como os movimentos planetários”<sup>189</sup>. O realismo, de acordo com Searle, é Pano de Fundo de nossas ações quando batemos um prego, conduzimos uma experiência em laboratório ou pedimos uma refeição em um restaurante. Interpretando Searle fenomenologicamente, quando fazemos essas coisas nós visamos o prego, a experiência de laboratório, a refeição, enfim, nos voltamos para nossas atividades cotidianas e não para *a realidade*, pois *a realidade não é um objeto*, não é algo como um prego ou uma refeição, não é uma coisa nem uma qualidade da coisa que pode ser visada. Por mais óbvio que possa parecer, é preciso lembrar que a realidade não é um predicado real. Como nos mostra Husserl, não ouvimos

---

<sup>186</sup> Moura, *Crítica da razão na fenomenologia*, p. 23.

<sup>187</sup> “O que a figuração deve ter em comum com a realidade para poder afigurá-la à sua maneira — correta ou falsamente — é sua forma de afiguração. (Wittgenstein, *Tractatus*, 2.17, p. 137)”, “A figuração afigura a realidade ao representar uma possibilidade da existência ou inexistência de estados de coisas. (Idem, 2.201, p. 139)”

<sup>188</sup> Searle, *Mente, linguagem e sociedade*, p. 21.

<sup>189</sup> Idem, p. 38.

sons que são signos da voz da cantora ou um complexo sensorial que é signo da cadeira, mas ouvimos a própria voz da cantora e vemos a própria cadeira. Do mesmo modo, não ouvimos ou vemos *a realidade*, o que seria um contrassenso, pois a realidade não é para ser ou não ouvida ou vista, assim como não é para ser ou não pregada ou assada no forno: ouvimos ou não ouvimos a voz real da cantora e vemos ou não vemos a cadeira real, assim como pregamos um prego real e assamos um bolo real. E no dia seguinte, se imagino em minha casa a voz que ouvi e a cadeira em que sentei no teatro em que se realizou o concerto da cantora, não estou realmente no teatro e não posso dizer que tenho diante de mim a voz e a cadeira reais, mas apenas a cadeira e a voz irreal. “Irreal” também não é predicado real ou predicado irreal, mas o modo como a imagem nos dá objetos. Voltando ao texto de Searle, nas atividades cotidianas não estamos defendendo uma teoria ou uma opinião sobre a realidade:

Geralmente, quando agimos, pensamos ou falamos, tomamos como pressuposto uma determinada maneira pela qual nossas ações, pensamentos e palavras se relacionam com as coisas externas a nós [...], mas é enganoso sugerir que, quando falamos, pensamos ou agimos de certa maneira, estamos também defendendo uma teoria. [...], quando o Pano de Fundo está funcionando – quando está, por assim dizer, cumprindo seu papel –, não precisamos de uma teoria. Tais pressuposições são anteriores à teoria.<sup>190</sup>

Certamente, o realismo de Searle, por via da “filosofia da mente”, se distingue do realismo de Sartre nas bases e nos objetivos. No entanto, encaixa-se também para Sartre a seguinte máxima: defender uma posição filosófica realista não é defender uma teoria ou uma opinião sobre as coisas. Dizer que a percepção coloca o seu objeto como real ou que o *analogon* da imagem é real diz respeito à descrição fenomenológica, não a uma teoria sobre como são as coisas. Assim, dizer que há em Sartre um realismo *naïf* é ter uma concepção *naïf* de realidade que a concebe como um conceito idêntico a coisa, predicado real da coisa ou fato descrito pela teoria. Considerar a realidade como se ela fosse objeto teórico é cair na “atitude natural” e tratar como objeto o que é condição da objetualidade, assim como o psicólogo que utilizando o método da introspecção considera a sensação como objeto. Sensação e realidade não são objetos, mas dizem respeito ao modo como apreendemos objetos.

---

<sup>190</sup> Idem, p. 21.

## O certo e o provável

Isto posto, na primeira parte de *O imaginário* intitulada “o certo”, Sartre começa fazendo uma descrição fenomenológica da estrutura intencional concernindo, neste primeiro momento, apenas a *imagem mental*. Essa descrição da imagem é feita sempre em paralelo com a percepção que possui característica opostas a imagem. Vejamos: a *percepção* coloca seu objeto como coisa realmente presente; a *imagem* coloca seu objeto como nada<sup>191</sup>, ou seja, como uma presença que não está realmente presente. O objeto da imagem, ao contrário do objeto percebido “é um irreal. Sem dúvida está presente, mas, ao mesmo tempo, está fora de alcance. Não posso tocá-lo, não posso muda-lo de lugar – ou melhor, posso sim, mas com a condição de fazê-lo irrealmente”<sup>192</sup>.

A coisa real percebida, se dá por uma infinidade de faces e relações que se estendem ao infinito: devemos “*apreender* os objetos, isto é, multiplicar sobre eles os pontos de vista possíveis”.<sup>193</sup> O objeto percebido, dado em uma infinidade de perspectivas variáveis, é *observado*. Já o objeto imaginado não pode ser observado, pois ele só é enquanto correlato da consciência. Na imaginação, não há a menor *defasagem* entre a consciência e seu objeto: “A imagem mais determinada não possui senão um número finito de determinações, precisamente aquelas de que temos consciência<sup>194</sup>”. O objeto real percebido, pelo contrário, excede (*déborde*) a consciência imediata que tenho dele, “o próprio objeto está aí (diante de mim), mas, nessa presença, o objeto possui, para o sujeito que percebe, um conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas que não são, elas próprias, atualmente percebidas.”<sup>195</sup>.

Vemos assim que, do ponto de vista de Sartre, considerar o objeto percebido como *noema*, isto é, como algo que não é mais que o correlato da consciência, é confundir realidade com imaginário. Ser realista não é uma escolha teórica, mas fenomenológica. O correlato que não excede a intencionalidade é o da intenção imaginante e não o correlato da intenção perceptiva que *observa* o objeto real.

---

<sup>191</sup> “Se a imagem de um morto que eu amava me aparece bruscamente, não há necessidade de uma ‘redução’ para que eu sinta um choque desagradável no peito: esse choque faz parte da imagem, é consequência direta de que a imagem de seu objeto como um nada do ser (Sartre, idem, p.27)”.

<sup>192</sup> Idem, p. 166.

<sup>193</sup> Idem, p. 20-21.

<sup>194</sup> Idem, p.30.

<sup>195</sup> Husserl, *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*, p.40.

Em seguida, no segundo capítulo da primeira parte, “a família da imagem”, Sartre consegue, por meio do conceito de *analogon*, ampliar o terreno da imagem para além da imagem mental. A fotografia, a pintura, a imitação, a interpretação de um ator, as formas de animais das nuvens, e até mesmo a música são imagens: “A intenção profunda não variou. Nos diferentes casos que estudamos, tratava-se sempre de animar certa matéria para fazer dela a *representação* de um objeto ausente ou inexistente”<sup>196</sup>. Se no primeiro capítulo há oposição entre imagem e realidade, aqui o *analogon* aparece como *intermediário entre a realidade e imagem*. Esse intermediário, que fique claro, não é uma representação, mas constituinte da intencionalidade que coloca sobre a forma representativa da imagem o seu objeto. E precisamente aqui se encontra uma dificuldade que leva Sartre, nos capítulos seguintes de *O imaginário*, a sair dos limites da fenomenologia impostos por Husserl. É que diferente de um quadro ou uma gravura, o “material de construção” da imagem mental não se mostra à consciência:

nos casos anteriormente descritos, quando a consciência imaginante propriamente se dissipava, permanecia um certo resíduo sensível que podia ser descrito: era a tela pintada ou a mancha na parede. [...] a descrição reflexiva não nos ensina nada sobre a matéria representativa da imagem mental. Pois, quando a consciência imaginante se dissipa, seu conteúdo transcendente se dissipa com ela; não resta nenhum resíduo que possa ser descrito<sup>197</sup>.

E no trecho seguinte, Sartre anuncia o “parricídio” ou talvez um “suicídio fenomenológico” para contornar a dificuldade da descrição do *analogon* da imagem mental:

Portanto, é preciso abandonar o terreno seguro da descrição fenomenológica e voltar à psicologia experimental. Isso quer dizer que, como nas ciências experimentais, devemos construir hipóteses e procurar suas confirmações na observação e nas experiências. Essas confirmações não nos permitiram jamais ultrapassar o domínio do provável.<sup>198</sup>

No entanto, podemos atenuar o parricídio e inclusive questionar se ele realmente ocorre ao destacarmos a última frase da citação acima: “Essas confirmações não nos permitiram jamais ultrapassar o domínio do provável”. Temos então uma distinção entre o campo do certo (eidética da imagem) e do provável (teorias psicológicas), que já foi

---

<sup>196</sup>Idem, p.76

<sup>197</sup> Sartre, *O imaginário*, p. 80.

<sup>198</sup> Idem, *ibidem*.



anunciado em *A imaginação*. Somente após a eidética da imagem é que se pode passar para a teoria psicológica da imagem, ou seja “passar do certo ao provável e perguntar à experiência o que pode nos ensinar a respeito das imagens tal como elas se apresentam em uma consciência humana contemporânea”<sup>199</sup>. O que se apresenta à “consciência humana contemporânea” é o domínio do contingente, do hipotético, dos comportamentos, das reações corporais, ou seja, daquilo que escapa ao domínio da redução eidética.

De posse da eidética da imagem realizada na primeira parte de *O imaginário*, Sartre, posteriormente, realiza uma clarificação fenomenológica dos resultados de teorias psicológicas para só depois “construir hipóteses e procurar suas confirmações na observação e nas experiências”. As teorias psicológicas permanecem teorias psicológicas prováveis, distintas do trabalho de descrição e clarificação fenomenológica. Nessa transição para o hipotético, Sartre passa a descrever as coisas no sentido lato, mostrando *como* as coisas realmente ocorrem conforme experimentos observáveis, mas sem perder de vista o que foi mostrado pela descrição fenomenológica da consciência, justamente para não confundir o domínio teórico e fenomenológico. É justamente esse embaralhamento entre o teórico e o fenomenológico que Sartre busca mostrar nas teorias psicológicas que critica. O campo fenomenológico permanece independente da psicologia experimental, caso contrário, Sartre fracassaria em seu projeto de uma psicologia fenomenológica, faria mais uma psicologia psicologista que confunde fatos com fundamentos, objetos com consciência, e teria como resultado a psicologização da fenomenologia, contribuindo para fortalecer ainda mais o monstro que pretendia combater.<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> Sartre, *A imaginação*, p. 99.

<sup>200</sup> Por isso, discordamos por princípio da posição de Derrida, subscrita por Coorebyter, de que podemos “encontrar em Sartre um vai-e-vem do logicismo ao psicologismo (Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, p. 192)”. Sartre não é logicista porque tem o cuidado de separar o fenomenológico do teórico, precisa passar para o plano do provável para poder dizer como são as coisas. Por esse mesmo motivo, não é psicologista, pois o mesmo cuidado deve ser tomado no sentido inverso, ou seja, passar ao plano fenomenológico para dizer não como são as coisas, mas o modo como elas são dadas pela consciência. É justamente esse cuidado que Sartre, declarando-se antipsicologista, descreve expressamente no final de *A imaginação* e no início de *Esboço*. Certamente há um vai-e-vem, pois o estudo do fátual vai influenciar o estudo do “formal” e vice-versa. Mas não há vai-e-vem entre logicismo e psicologismo, pois isso significaria dizer que Sartre, não cumprindo o que prometeu, ora confunde fenomenologia com teoria e faz a fenomenologia dizer como as coisas são, ora confunde consciência com fatos e diz que a consciência é uma coisa regulada por hipóteses psicológicas. Há um vai-e-vem entre o certo e o provável, entre o fenomenológico e o teórico, mas não vai-e-vem entre o logicismo e o psicologismo. Para usar um termo que Leopoldo e Silva utiliza para se referir à relação entre filosofia e literatura em Sartre, há uma “vizinhança comunicante” entre o certo e o provável. Assim como Sartre não faz literatura ao fazer filosofia e precisa transitar em dois domínios distintos de linguagem para expressar seu pensamento, também não faz teoria ao fazer fenomenologia e vice-versa.

Tomemos um exemplo para mostrar como se dá a “vizinhança comunicante” entre o certo e o provável na psicologia fenomenológica de Sartre. O psicólogo Henri Piéron, ao colher experimentos que mostram que as pessoas convergem os olhos quando sugerimos a elas que imaginem um objeto se aproximando, conclui que “a evocação de imagens desencadeadas por um mecanismo central de excitações sensoriais pode ter o mesmo efeito que um estímulo direto”<sup>201</sup>. Piéron, segundo Sartre, “faz da imagem um pedaço, uma peça no mundo real”<sup>202</sup>, sua teoria psicológica tem como pressuposto a concepção filosófica não discutida de que a imagem “é uma sensação renascente, mais fraca, sem dúvida, do que uma percepção, mas da mesma natureza”<sup>203</sup>. A clarificação fenomenológica nos faz compreender que esta concepção está equivocada, pois a imagem não é uma coisa que pode ter um efeito sobre o corpo. O objeto imaginado é puro correlato da consciência, não há defasagem entre ele e a consciência, seu objeto não é mais do que aquilo que nele colocamos. Diante da observação do fato contingente da convergência dos olhos, Sartre, levando em conta o que nos mostrou a descrição fenomenológica na primeira parte de *O imaginário*, sabendo que a imagem não é uma coisa na mente que produz efeitos no corpo, elabora outra hipótese para explicar o fato da convergência dos olhos, uma hipótese adequada à uma psicologia fenomenológica: “não é porque os objetos aparecem tão perto de mim que meus olhos convergem, mas é a convergência de meus olhos que imita a proximidade do objeto”<sup>204</sup>. O objeto imaginado não é real, portanto, o que faz convergir os olhos quando imagino um objeto “não pode ser nunca sua distância em relação a mim, pois esta não existe.”<sup>205</sup>. Por um lado, Sartre cria a hipótese do “*analogon* sinestésico” para dar conta de explicar o fato observável da convergência dos olhos. Por outro, o *analogon* sinestésico preenche a lacuna de algo impossível de ser descrito na eidética feita na primeira parte de *O imaginário*, esse algo é o *analogon* da imagem mental em relação ao qual, diferente do *analogon* de uma pintura, não podemos nos voltar na reflexão fenomenológica. O movimento dos olhos na produção da imagem mental é explicável tendo por princípio o que não é um fato observável nem é objeto, mas *analogon*. Se por um lado o *analogon* se mostra na descrição fenomenológica, por outro, enquanto “*analogon* sinestésico”, pode ser observado como objeto de experiências psicológicas. Pode ser visto, por assim dizer, de dois lados diferentes: pelo lado

---

<sup>201</sup> Sartre, *O imaginário*, p.179.

<sup>202</sup> Ibidem, p. 180.

<sup>203</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>204</sup> Ibidem, p.181.

<sup>205</sup> Ibidem, p.170

fenomenológico e pelo lado teórico. O *analogon*, além de intermediário entre a realidade e o imaginário (como mostra a descrição fenomenológica), é também intermediário entre a fenomenologia e a teoria psicológica, pois além de estar ligado à descrição da consciência intencional, permite levantar hipóteses para fatos como o da convergência dos olhos descoberto pelos experimentos de Piéron.

Seguindo o paradigma da psicologia comportamental, Piéron pôde provar que alguém está imaginando porque realiza comportamentos observáveis de alguém que imagina, ou seja, movimenta os olhos. Do mesmo modo, chorar é um comportamento observável que indica tristeza e o movimento do camundongo que pressiona a barra que faz cessar a corrente elétrica na caixa de Skinner é um comportamento observável de um animal que deseja eliminar a dor. Piéron não está errado, ele de fato faz uma descoberta ao realizar vários experimentos que verificam, segundo o método científico, que há uma relação entre imaginação e comportamento. No entanto, sua hipótese de que a imagem tem efeitos causais sobre o comportamento está equivocada. Essa explicação que transforma tudo, até a imaginação, em coisa, visa eliminar a consciência para se adequar a certa “concepção científica”, pois a consciência não pode ser observada. E para se adequar a “explicação científica”, Piéron parte de um fundamento não científico que é o representacionismo e concebe a imagem como uma coisa no interior da mente, eliminando a consciência de sua hipótese para a convergência dos olhos. Concebendo o objeto imaginado como impressão fraca observada pela introspeção no estado íntimo, Piéron não consegue distinguir o objeto imaginado do ato de imaginar e toma o movimento dos olhos como acontecimento observável que é efeito da coisa imagem não observável que ocorre no interior da mente. É essa confusão que a clarificação fenomenológica busca desembaraçar. A imaginação e o movimento dos olhos, enquanto *analogon*, não são coisas, e muito menos coisas separadas que possuem entre si relações mecânicas de causa e efeito, mas uma unidade que expressa a síntese da consciência imaginante. Feito o desembaraço pela clarificação fenomenológica com os instrumentos da descrição fenomenológica da primeira parte de *O imaginário*, Sartre pode sair do campo fenomenológico e criar sua hipótese no campo teórico da psicologia propriamente dita, ou seja, sai da descrição fenomenológica para entrar na explicação de fatos. Não é apenas Sartre que faz um vai-e-vem entre fundamentos e explicação de fatos, o psicólogo associacionista também o faz, mas o faz de modo ingênuo, pois não questiona o representacionismo empirista que fundamenta sua concepção de ciência psicológica.

Além disso, o representacionista se atrapalha em seu vai-e-vem e acaba confundindo fatos com fundamentos.

No vai-e-vem entre o cetero e o provável, Sartre também defende em *O imaginário* que um afeto em estado difuso, que “tateia no escuro” sem colocar seu objeto, “adquire precisão e se concentra”<sup>206</sup> quando intenciona seu correlato na imagem. Partindo do pressuposto de que a imagem não é objeto, mas o modo como o objeto é intencionado, Sartre conclui que “o amor que tenho por Annie é que faz aparecer se rosto irreal, não é o rosto irreal de Annie que provoca uma onda de amor por ela”<sup>207</sup>. A hipótese de Sartre que parte de fundamentos fenomenológicos torna possível compreender a unidade de uma variedade de fatos observáveis de alterações fisiológicas que ocorrem em experimentos onde é sugerido que pessoas produzam imagens mentais:

Não poderíamos desconhecer o seguinte fato: antes de produzir um frango assado enquanto imagem, eu tinha fome, mas mesmo assim não salivava; antes de produzir uma cena voluptuosa enquanto imagem, eu estava talvez perturbado, talvez meu corpo, após uma longa castidade, estivesse com uma espécie de desejo difuso do ato sexual – no entanto, não tinha ereção. Não poderíamos pois negar que minha fome, meu desejo sexual, meu desgosto tenham sofrido uma modificação importante ao passar pelo estado imaginante. Concentram-se, tornam-se precisos, e sua intensidade cresce<sup>208</sup>.

Sartre também leva em conta que o *afeto*, assim como a convergência dos olhos quando imaginamos, não é uma manifestação física externa observável causada pelo processo íntimo não observável de produzir uma “coisa imagem” no interior da mente. O afeto é inerente à imaginação. Quando sinto um choque desagradável no peito ao imaginar um amigo que faleceu recentemente, “esse choque faz parte da imagem, é consequência direta de que a imagem de seu objeto como um nada do ser”<sup>209</sup>. Não imagino primeiro o amigo e depois sinto o choque desagradável. O choque desagradável não é causado posteriormente pela imagem, mas é inseparável da síntese da consciência imaginante que intenciona seu objeto como ausente. É por isso que Sartre relaciona o desejo com a imaginação: “o *desejo* é um esforço cego para possuir no plano representativo o que já tenho no plano afetivo”<sup>210</sup>. Sendo assim, na falta da pessoa desejada real com toda riqueza e imprevisibilidade de seus gestos e ações, “constituir um objeto irreal é uma maneira de

---

<sup>206</sup> Idem, p. 183.

<sup>207</sup> Idem, p. 186.

<sup>208</sup> Idem, p.183.

<sup>209</sup> Idem, p.27.

<sup>210</sup> Idem, p. 101.

enganar por um instante os desejos para exasperá-los em seguida”<sup>211</sup>. A imagem não nos dá nada, pois o objeto imaginado não está realmente presente e não excede o correlato da consciência. À medida que o desejo “projeta o objeto irreal diante de si, ganha precisão enquanto desejo”<sup>212</sup>. Com isso, o desejo “nutre-se de si mesmo”. Ou, em termos mais husserlianos, o desejo é preenchido de si mesmo, preenchido com o objeto ausente que não é mais que seu próprio correlato. Já na síntese perceptiva em que o ato intencional é preenchido com a “evidência” de seu correlato real, o afeto “segue o progresso da atenção, desenvolve-se com cada nova descoberta da percepção, assimila todos os aspectos do objeto”<sup>213</sup>, o que se explica por essa “parte de passividade que faz a riqueza dos sentimentos que constituem o real”<sup>214</sup>.

Nesse trânsito entre o certo e o provável, Sartre estabelece princípios para pensar um outro trânsito, o que se dá na tensão entre a realidade e o imaginário, tensão que se observa no “homem contemporâneo” que parece possuir duas identidades distintas: “A cada instante, em contato com a realidade, nosso eu imaginário explode e desaparece, dando lugar ao eu real. Pois o eu real e o imaginário, por essência, não podem coexistir”.<sup>215</sup> Com isso, Sartre pôde ensaiar uma hipótese para compreender, por exemplo, a esquizofrenia. O esquizofrênico não cria um mundo imaginário para ser rico ou ter um relacionamento. O “sonhador mórbido” que sonha ser rei, não se adaptaria a um reino real “precisamente por conta do abismo que separa o real do imaginário”, ele não quer que seu desejo seja preenchido pela realidade. O que o esquizofrênico deseja – e mesmo, em diferentes graus, as pessoas não esquizofrênicas e, em particular, o artista – não é este ou aquele objeto, mas o estado imaginário para justamente evitar a realidade “difícil”<sup>216</sup> com seu excesso imprevisível de exigência às quais temos de nos adaptar: “não fugimos do conteúdo do real (pobreza, decepções amorosas, fracassos de nossos empreendimentos, etc.), fugimos da própria forma do real, de seu caráter de presença, do gênero de reação que exige de nós”.<sup>217</sup> Sartre, partindo de fundamentos fenomenológicos, consegue estabelecer uma unidade explicativa para uma psicologia que vai de hipóteses sobre os

---

<sup>211</sup> Idem, p.166-167.

<sup>212</sup> Idem, p. 167.

<sup>213</sup> Idem, p.184.

<sup>214</sup> Idem, p.185.

<sup>215</sup> Idem, p.193.

<sup>216</sup> O imaginário está relacionado com o que Sartre denomina *mágico* enquanto modo de lidar com o que a realidade possui de difícil e exigente. O mágico se manifesta como “algo de imperioso e infantil, uma recusa de dar conta da distância, das dificuldades (Idem, p. 165)”. Em *Esboço*, a emoção também será descrita como uma conduta mágica para lidar com a dificuldade da realidade, mas, distinta da imaginação, visa seus objetos na própria realidade.

<sup>217</sup> Idem, *ibidem*.

movimentos dos olhos quando se produz uma imagem mental até a esquizofrenia. Essa unidade é oposta ao que, em *Esboço*, é denunciado em teorias psicológicas que não partem dos princípios, mas dos fatos, ou seja, da soma de generalizações que vão surgindo no meio do caminho. Uma psicologia que parte do contrassenso de ter como princípio estabelecer seus princípios depois dos fatos,

Só pode fornecer uma soma de fatos heteróclitos dos quais, a maior parte, não possui nenhuma relação entre si. Que pode haver de mais diferente que a ilusão estroboscópica e o complexo de inferioridade? Esta desordem não vem do acaso, mas dos princípios mesmos da ciência psicológica.<sup>218</sup>

Em *Esboço*, temos exatamente um “esboço” para uma psicologia fenomenológica não da imagem, mas da emoção. Assim como a imagem, a emoção também não é uma coisa, mas uma consciência; não um objeto, mas um modo de visar objetos. A emoção é uma intencionalidade que “busca conferir ao objeto por ele mesmo, e sem modifica-lo na sua estrutura real, uma outra qualidade, uma menor existência, ou uma menor presença (ou uma maior existência, etc.)”<sup>219</sup>. Partindo desse fundamento fenomenológico, Sartre ensaia hipóteses para explicar casos observados pela ciência psicológica de manifestações de medo, cólera, tristeza, alegria, etc. Assim como em *O imaginário*, em *Esboço* também temos a tensão entre o fenomenológico e o teórico. Se em *O imaginário* essa tensão se expressava na intermediação do *analogon*, em esboço ela se dá no *corpo*. Se por um lado “o corpo é coisa em meio às coisas”<sup>220</sup> que “uma análise científica poderá distinguir no corpo-biológico” por outro, é vivido. Como vivido o corpo “é ponto de vista sobre o universo imediato inerente à consciência”<sup>221</sup>. Sartre fala de um caráter duplo do corpo:

Para compreender claramente o processo emocional a partir da consciência é preciso se lembrar desse caráter duplo do corpo que, de uma parte, é objeto do mundo e, de outra, é vivido imediato da consciência.<sup>222</sup>

Assim, só para dar um exemplo do corpo como vivido na síntese emocional, Sartre explica que na emoção de horror “nós vivemos e sofremos sua significação, e é com nossa própria carne”<sup>223</sup>. Não é possível compreender o que é a emoção sem o corpo, pois a emoção “é o comportamento de um corpo que está em certo estado”.<sup>224</sup> Assim como no

---

<sup>218</sup> Sartre, *Esquisse*, p. 12.

<sup>219</sup> Sartre, *O imaginário*, p. 81.

<sup>220</sup> Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 100

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 97.

caso da convergência dos olhos enquanto *analogon* sinestésico não há relação de causa e efeito entre o movimento dos olhos e a imagem, em *Esboço* não há relação causal entre corpo e emoção. Não há a coisa corpo como fato fisiológico que possui relação causal com o fato comportamento que se relacionaria com um terceiro fato revelado pela introspecção que é o estado íntimo. Ao contrário, a emoção, enquanto intencionalidade, é uma totalização sintética. Nessa totalização, corpo e comportamento não são separáveis, assim como a convergência dos olhos e o ato de imaginar também não são.

Vemos que há uma distinção entre o que é próprio do domínio provável/teórico e o que é próprio do domínio do certo/fenomenológico. A “psicologia fenomenológica” de Sartre pretende ser um trânsito entre esses dois domínios sem confundí-los. Ao discorrer sobre Husserl defendemos que, se a fenomenologia esclarece o modo como nos dirigimos as coisas de uma maneira que não nos damos conta na atitude natural, então ela mostra algo que “já estava lá”, na experiência cotidiana e científica, mesmo que disso as pessoas não se deem conta quando estão na atitude natural que é própria das atividades cotidianas em geral e da atividade científica em particular. Se é assim, deve haver alguma intermediação entre os campos distintos da fenomenologia e da teoria, caso contrário, a fenomenologia se isolaria em um idealismo sem nenhum contato com o “mundo” da atitude natural. Ao introduzir a concepção de *noema*, mero correlato ideal da consciência, Husserl torna impossível a passagem pra o campo teórico que se volta para o mundo real. No caso de Sartre, o contato entre o teórico e o fenomenológico se dá no *analogon* e no corpo. Na intencionalidade da emoção, o corpo real e o comportamento não são separáveis, assim como a convergência real dos olhos ou os traços reais de tinta em um quadro são inseparáveis do ato de imaginar. O corpo real e o *analogon* real são intermediários entre o teórico e o fenomenológico porque podem ser colocados de duas perspectivas distintas, ou seja, como objetos de hipóteses teóricas ou como constituintes da maneira como visamos objetos. Temos assim *uma mesma realidade* colocada do ponto de vista de duas atitudes distintas que não se confundem. A intermediação está, portanto, na *realidade* do corpo e do *analogon*. Assim, de um ponto de vista fenomenológico, a convergência real dos olhos que é inseparável da síntese imaginante, enquanto *analogon*, não é coisa nem fato<sup>225</sup>. Por outro lado, do ponto de vista da hipótese teórica, essa mesma

---

<sup>225</sup> Portanto, não concordamos com a crítica de Merleau-Ponty à divisão entre certo e provável na filosofia de Sartre. Como explica Fernanda Alt, para Merleau-Ponty, “tudo se passa como se o “puro fato” recebesse a significação escolhida pela consciência soberana de modo que todo este campo significativo permanece no âmbito do provável, o qual se torna assim ‘un autre nom du réel (Alt, A hantologie de Sartre, p. 72-73)”. Como vimos, realidade não é um outro nome para fato, os fatos é que são reais, e a realidade se

convergência real pode ser observada como fato.

Não é possível perceber objetos reais se os objetos não forem reais e se não tivermos um corpo real. E mesmo para intencionar um objeto imaginado irreal, é preciso convergir realmente os olhos<sup>226</sup>. A interpretação realista da fenomenologia resulta também em uma ontologia realista. Se dizer que as coisas são reais não é apenas dizer sobre como são as coisas, mas descrever o modo como nos são dadas as coisas<sup>227</sup>, há algo mais nessa descrição que é preciso explicitar, algo mais do que o modo como a consciência coloca o seu objeto (fenomenologia eidética) e mais do que o modo como é o objeto (teoria). Esse “algo mais” é ontológico. É que dizer que as coisas ou o corpo são reais não diz respeito apenas à estrutura intencional, mas às coisas e ao corpo enquanto eles realmente *são*. Não dizer *como* são, mas *que* eles são.

### **Da fenomenologia à ontologia**

Para chegarmos ao ontológico, vamos primeiro nos situar na fenomenologia, ou seja, sobre o modo como as coisas nos são dadas (e não sobre como são as coisas). A percepção intenciona o seu objeto como coisa, ou seja, há uma maneira de o objeto se dar à consciência perceptiva ou, uma maneira de a consciência perceptiva colocar seu objeto em uma infinidade de relações. Conforme *O imaginário*, “No mundo da percepção nenhuma ‘coisa’ pode aparecer sem que mantenha com as outras coisas uma infinidade de relações.”<sup>228</sup>. Devemos *observar* a coisa que se dá em uma série de perspectivas que se estendem ao infinito em uma infinidade de relações com outras coisas. Sartre, citando Bergson, diz que é preciso “esperar que o açúcar derreta” ou seja, é preciso esperar que o objeto percebido nos ofereça sua infinidade de faces<sup>229</sup>. Já citamos anteriormente que “o próprio objeto está aí (diante de mim), mas, nessa presença, o objeto possui, para o sujeito que percebe, um conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas que não são,

---

encontra mesmo nas condições de possibilidades não fatuais da consciência enquanto corpo (*Esboço*) e *analogon* (*O imaginário*). É justamente essa concepção que não reduz a realidade ao fato que permite a “vizinhança comunicante” entre o certo e o provável.

<sup>226</sup> O sujeito sartriano não é um sujeito transcendente puro, sem corpo, mas um sujeito que movimenta os olhos, saliva, tem ereção e acelera os batimentos cardíacos.

<sup>227</sup> Mostrar que devemos ter um corpo real e que as coisas devem ser reais para que possamos ter consciência de alguma coisa é mostra algo sobre as “condições” para que nos sejam dadas as coisas, e não sobre *como* são as coisas.

<sup>228</sup> Sartre, *O imaginário*, p. 22.

<sup>229</sup> “A percepção do objeto é, pois, um fenômeno com uma infinidade de faces. O que isso significa para nós? A necessidade de Dar a volta aos objetos, de esperar, como diz Bergson, que o ‘açúcar derreta’.” (Sartre, *O imaginário*, p. 20-21)”.



elas próprias, atualmente percebidas.”<sup>230</sup>. Essa abertura da percepção atual a uma infinidade de possibilidades não dadas atualmente na intuição não é uma tese original de Sartre, mas está em Husserl. Em *Meditações Cartesianas*, por exemplo, lemos que “o próprio objeto está aí (diante de mim), mas, nessa presença, o objeto possui, para o sujeito que percebe, um conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas que não são, elas próprias, atualmente percebidas.”<sup>231</sup> Assim, na interpretação fenomenológica de Sartre, uma simples folha de papel que percebemos sobre a mesa oferece, a cada instante, uma infinidade de detalhes que independem de nosso “bel prazer”, “Cada orientação nova de minha atenção, de minha análise, revela-me um detalhe novo: a margem superior da folha está levemente curvada; na terceira linha, o traço cheio termina pontilhado, etc.”<sup>232</sup>

Mas – e aqui Sartre se separa do idealismo de Husserl – para que a folha me seja dada nessa infinidade de faces é preciso que ela *seja* real. Para tornar mais precisa esta última frase é preciso tirar o adjetivo real, pois realidade não é predicado real das coisas, mas quer simplesmente dizer que a coisa *é*. Assim, para que a folha seja dada à percepção com uma infinidade de faces, é preciso que ela *seja*. As coisas, que se mostram em uma série que independe de meu bel prazer, *são*. Temos aqui uma passagem da fenomenologia para uma ontologia fenomenológica realista que diz respeito não só ao modo como a consciência coloca a coisa (ou a modo como a coisa é colocada pela consciência), mas ao próprio *ser* da coisa. A coisa, que me é dada em uma série de perspectivas, *é*. Como mostra Sartre na introdução de *L'être et le néant*, dizer do objeto que “Ele é, é a única maneira de definir seu modo de ser”<sup>233</sup>. A palavra *ser* é usada aqui simplesmente para dizer que ocorre aquilo que eu intenciono quando percebo, que o objeto está aí, em “carne e osso”, que ele *é* real. Mas esse *ser* não diz respeito apenas à percepção direta, pois a coisa continua sendo mesmo quando é objeto de uma intenção vazia. Sartre escreve que “Durante uma percepção qualquer, muitas intenções vazias se dirigem, a partir dos elementos presentemente dados, a outras faces e outros elementos do objeto que não se descobriram ainda ou que não se descobrem mais.”<sup>234</sup> A parte dos arabescos do tapete que não posso ver porque o sofá está sobre ele, eu as apreendo como continuando sob o sofá: “é pela maneira com a qual apreendo o dado que eu coloco como *real aquilo que não é*

---

<sup>230</sup> Husserl, *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*, p.40.

<sup>231</sup> Husserl, *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*, p.40.

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>233</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 15.

<sup>234</sup> Sartre, *O imaginário*, p. 235.

*dado*. Real ao mesmo título que o dado”<sup>235</sup>. Assim, para que um objeto ou um perfil do objeto que ainda não me foi dado seja preenchido pela evidência da intuição direta, é preciso que ele *seja* antes de ser percebido diretamente. Não há, portanto, dualismo entre *ser* percebido e *não ser* percebido, a coisa continua sendo, mesmo quando não a percebo. E a realidade está não só no objeto, mas no “fundo” em relação ao qual me é dado o objeto: “perceber este ou aquele dado é percebê-lo sobre o fundo da realidade total *como conjunto*”<sup>236</sup>. A realidade não intuída diretamente “está co-presente como condição essencial da existência da realidade atualmente percebida”<sup>237</sup>.

Não é apenas espacialmente e presentemente que a realidade não intuída diretamente é essencial para o desvelamento do que é percebido. Sartre dá como exemplo a previsão da trajetória da bola pelo jogador de tênis que corre para a rede. Há uma equivalência entre a realidade dos aspectos não-percebidos do objeto como visado no vazio e o futuro ainda por se realizar que faz com que o tenista antecipe seus gestos para rebater a bola. A antecipação do jogador significa que o movimento futuro da bola está realmente por se fazer. E mesmo no exemplo dos arabescos ocultos pelo sofá já está inclusa a antecipação real. A antecipação da série é inseparável de um “gesto”, de uma ação prática que se desenrola no tempo e que tem como correlato os arabescos escondidos pela poltrona que “são tanto o complemento real do gesto com o qual desloco a poltrona quanto a existência presente e latente ocultada pela poltrona”<sup>238</sup>. Posso descobrir, ao deslocar a poltrona, que não havia arabesco, que era uma ilusão de ótica, mas a falta real da continuidade do arabesco motivou o movimento do deslocamento do sofá que antecipou. Mas, ao invés de realizar uma ação para suprir o vazio de um determinado ponto de vista, posso imaginar. O futuro é imaginado quando, por exemplo, “entrego-me a prever o que irá acontecer quando meu amigo Pedro voltar de Berlim”, por outro lado, “o mesmo futuro pode ser vivido real como fundo do presente (quando, por exemplo, vou encontrar Pedro na estação e todos os meus atos pressupõe como sentido real a chegada de Pedro)”<sup>239</sup>. O fundo real que torna possível que objetos reais e seus perfis me sejam dados não é apenas um fundo espacial, “toda a existência real se dá com estruturas presentes, passada e futuras, pois o passado e o futuro enquanto estruturas essências do

---

<sup>235</sup> Ibidem, p. 235-236. Grifo nosso.

<sup>236</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>237</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>238</sup> Ibidem, p. 237.

<sup>239</sup> Ibidem, p. 238.

real são igualmente reais<sup>240</sup>”. Nesse fundo temporal, o presente real não é dado como puro presente, mas presente em que coisas podem ou não vir a preencher a intenção perceptiva e em que coisas dadas presentemente podem deixar de preencher a percepção. As coisas reais podem estar presentes à minha intuição perceptiva, podem deixar de ser presentes e podem vir a ser percebidas futuramente. Se por um lado há uma estrutura temporal que depende da consciência e de minha expectativa para que seja possível identificar algo como podendo ser ou já não sendo mais, por outro lado, para que um objeto ou um perfil do objeto que ainda não me foi dado seja preenchido pela evidência da intuição direta e confirme que ele realmente estava lá, é preciso que ele *seja* (real) antes de ser percebido ou que ele possa vir a *ser* (realmente) percebido no presente.

É no pano de fundo dessa estrutura realista e temporal que se pode compreender também o imaginário do ponto de vista ontológico. A consciência imaginante coloca a realidade não dada presentemente do ponto de vista espacial e temporal *como se* fosse dada presentemente. Os arabescos, antes visados no vazio, por um ato da consciência imaginante passam a preencher a intuição como se estivessem presentes. A antecipação da presença de meu amigo que estará aqui amanhã pode ser preenchida pela imaginação de uma conversa irreal. Há assim uma correlação ontológica entre realidade e imaginário que os tornam inseparáveis. Ao colocar Pedro ausente como objeto da imagem mental, ao mesmo tempo, coloco o mundo real percebido como mundo em que Pedro realmente não está presente (espacialmente e temporalmente).

Vimos que há um fundo real em relação ao qual as coisas reais, suas relações e perspectivas, nos são dadas e antecipadas. De modo inseparável desse fundo, que não é só espacial, mas também temporal, se realizam nossas ações em relação a objetos não apenas presentes, mas objetos que esperamos ou desejamos que se tornem presentes. Assim, arrastamos a poltrona para ver os arabescos. Essa totalidade espaço-temporal, inseparável de nossas ações, é o que Sartre denomina *mundo*. As coisas reais sempre nos são apresentadas no contexto real em que vivemos, em uma *situação*: “Chamaremos ‘situações’ os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo”<sup>241</sup>. Em outro momento, retomando essa mesma relação totalizante em que realidade se dá, mas desta vez focando no conceito de *mundo*, Sartre diz que “a totalidade do real, na medida em que é apreendida pela consciência como *situação* sintética para a consciência, é o

---

<sup>240</sup> Ibidem, p. 337.

<sup>241</sup> Idem, p. 241.

mundo”.<sup>242</sup>

Para imaginar é preciso estar situado em um mundo, “É a situação-no-mundo, apreendida como realidade concreta e individual da consciência, que serve de motivação para a constituição de um objeto irreal qualquer”<sup>243</sup>. Como vimos, a imagem que coloca como presente um amigo que já faleceu é inseparável do afeto que se dá como uma espécie de “choque no peito”. Um afeto que antes se dava de modo “difuso”, torna-se preciso ao colocar no objeto imaginado o seu correlato. A imagem coloca como presente o ausente, mas, ao mesmo tempo, nos faz compreender a própria situação real em que me encontro como mundo em que essa pessoa realmente faleceu: “a aparição de um amigo morto como irreal faz-se sobre o fundo de apreensão afetiva do real como mundo vazio desse ponto de vista.”<sup>244</sup>. Por isso Sartre escreve que “o imaginário representa a cada instante o sentido implícito do real.”<sup>245</sup>. Novamente, esse sentido implícito do real não se vislumbra apenas espacialmente, mas se faz pela antecipação do futuro. A realidade que se dá como mundo vazio é, ao mesmo tempo, possibilidade de preenchimento futuro. Ou, no caso do falecimento do amigo, um futuro real que se apresenta como luto e mudança de planos, pois não poderei mais preencher a intenção vazia do desejo com a presença real do amigo. A imaginação acentua esse vazio ao colocar como presente o objeto que não pode mais estar realmente presente. Sartre denomina esse avançar para o que não é de *ultrapassagem* (*dépassement*). A imaginação, ao posicionar o objeto ausente como presente, é motivada por uma situação “que se define como um ‘ser-no-mundo’ de modo que Pedro não seja dado no presente, e Pedro é aquilo em relação ao qual a totalidade do real é ultrapassada”<sup>246</sup>.

A princípio, o ausente pode se relacionar com a ação (movimento o sofá para ver os arabescos ou pego um trem para ir até a casa de Pedro) ou com o afeto (sinto algo desagradável porque alguém que gosto não está aqui). Sartre explica que “para a consciência há muitas maneiras de ultrapassar o real para fazer dele um mundo: essa ultrapassagem pode ser feita a princípio pela afetividade ou pela ação”<sup>247</sup>, mas quando a imaginação e o afeto compõem o objeto intencional da síntese imaginante, a consciência coloca diante de si o “vazio” do mundo como presença-ausente.

---

<sup>242</sup> Idem, p. 239.

<sup>243</sup> Idem, p. 241.

<sup>244</sup> Idem, p. 244.

<sup>245</sup> Idem, ibidem.

<sup>246</sup> Idem, p. 244

<sup>247</sup> Idem, p. 241.

A abertura do vazio na própria realidade, abertura que se faz em correlação com a ultrapassagem para o que não é, compreende o mundo enquanto um campo de possibilidades: posso ver um objeto por outro perfil ou encontrar um objeto que não está presente. Para Sartre, “essa ultrapassagem é a própria liberdade”<sup>248</sup>. E a imaginação, ao explicitar o sentido oculto do real colocando o “vazio” diante de si, aumenta a potência da liberdade ao fazer que a própria liberdade se descubra. Quando não imaginamos, “a ultrapassagem e a nadificação do existente estão imersos no existente, a ultrapassagem e a liberdade estão aí, mas não se descobrem, o homem está esmagado no mundo, transpassado pelo real”<sup>249</sup>. Com isso, Sartre se posiciona contra um determinismo psicologista que quer fazer da consciência “uma sucessão de fatos psíquicos determinados”<sup>250</sup>. A natureza da consciência seria, para essa concepção psicologista, algo como um objeto “dentro-do-mundo”. Mas o mundo, na concepção de Sartre, não é algo que vem de fora determinar a consciência. Somos determinados pela realidade, mas, ao mesmo tempo, o mundo é o modo como essa realidade se dá para a consciência como totalidade em que nos situamos, “É a situação-no-mundo, apreendida como realidade concreta e individual da consciência.”<sup>251</sup>

Não é possível traçar no mundo um limite entre a consciência e a realidade que nos determina. A situação no mundo com coisas por fazer, com pessoas ausentes e encontros marcados, ou seja, com seus “vazios” de um ponto de vista concreto que nos move a agir, é inseparável da ultrapassagem da consciência. A abertura de possíveis na realidade não está na realidade *em si*, mas na realidade em si enquanto se dá como mundo *para* a consciência. O mundo é uma totalidade que é consciência e realidade, realidade que não é fechada, mas abertura de possibilidades. Essa abertura mostra que a realidade, na medida em que é dada como mundo, não diz respeito apenas ao que é, mas também ao que não é: a ausência de Pedro que não está realmente aqui e a possibilidade real de encontra-lo em outro lugar que não aqui. Essas aberturas de possibilidades são constantemente preenchidas pela criação irreal da imaginação. Assim, se há um fundo real em relação ao qual o imaginário se constitui, há também um fundo imaginário motivando nossa apreensão do real: “toda apreensão do real como mundo implica uma ultrapassagem velada em direção ao imaginário”<sup>252</sup>. Há uma relação circular de mútua

---

<sup>248</sup> Idem, p. 240.

<sup>249</sup> Idem, p. 244.

<sup>250</sup> Idem, p. 240.

<sup>251</sup> Idem, p. 241.

<sup>252</sup> Idem, p. 245.

motivação entre imaginário e realidade. Se a realidade é motivação da imaginação, a imaginação, em contrapartida, ao colocar diante de nós os “vazios” que estavam no mundo mas não se descobriam, motiva a ação real.

A relação fenomenológica entre a consciência imaginante e perceptiva é, do ponto de vista ontológico, também uma relação entre ser e nada. A relação entre ser e nada que se dá na ultrapassagem para o que *não é* se expressa na nadificação. A nadificação não é negação desta ou aquela coisa, não é uma negação judicativa do tipo “p não é q”. A nadificação é estrutura da própria consciência que, enquanto ultrapassagem, pode posicionar o que não é em relação ao que é. A nadificação não é negação de uma coisa, mas expressão da liberdade da própria consciência que abre possibilidades no mundo.

Ao chegar à conclusão de *O imaginário*, Sartre destaca que a descrição fenomenológica mostrou que a consciência imaginante, em oposição a percepção do objeto real, coloca o seu objeto como nada. Com isso, a fenomenologia eidética da consciência imaginante e da consciência perceptiva que descreviam o modo como essas consciências colocam seus objetos leva a um problema ontológico: se toda a consciência é consciência de alguma coisa, como pode a imaginação colocar o seu objeto como nada? É possível haver consciência de nada? O conceito de nadificação dá uma solução para essa dificuldade pois o nada não é nada absoluto, mas nada de ser. Assim, o escritório *que é* em Paris, se coloca como escritório em que Pedro *não está*, pois Pedro está em Berlim. No caso da imaginação, a nadificação é mais radical, pois o *ser* nadificado é o *ser* da totalidade do real que se dá como mundo. Isso explica o caráter “isolante” da imaginação. Se a ausência real de Pedro que não está aqui nesta sala compõe o mundo enquanto totalidade real, o Pedro que imagino estando neste escritório não possui nenhuma relação real com os objetos reais que nele estão presentes: não posso dizer que o amigo imaginado está à direita da escrivaninha real ou que é iluminado pela lâmpada real do escritório. A ausência de Pedro compõe o mundo enquanto mundo e é em relação a esta ausência que se constitui o objeto imaginado, mas o Pedro da imagem mental que constitui para preencher essa ausência não está no mundo. Do mesmo modo, a imagem de Carlos VIII em um retrato não compõe o mundo. Posso iluminar o quadro de Carlos VIII na medida em que ele é um objeto real que possui traços de tinta reais e está no museu, mas não posso iluminar a bochecha irreal de Carlos VIII enquanto imagem. A imagem já está “iluminada” de modo irreal, “é o sol irreal – ou a vela irreal que foi colocada pelo pintor a esta ou aquela distância do rosto – o que determina o grau de iluminação da

bochecha”<sup>253</sup>. É por isso que Sartre diz não haver mundo irreal:

Um mundo é um todo ligado, no qual cada objeto tem seu lugar determinado e mantém relações com os outros objetos. A própria ideia do mundo implica para os seus objetos uma dupla condição: é preciso que sejam rigorosamente individuados; é preciso que estejam em equilíbrio com um meio. É por isso que não há mundo irreal, pois nenhum objeto irreal preenche essa dupla condição<sup>254</sup>.

A imaginação cria um jogo de ser e nada, pois a imagem coloca seu objeto como nada em relação ao mundo e o próprio mundo é nada em relação à imagem. Esta nadificação é um “duplo nada: nada de si mesmo em relação ao mundo, nada do mundo em relação a si”<sup>255</sup>. Sartre compara a nadificação da imaginação com o gesto de afastar-se dos traços de tintas de um quadro impressionista para poder contemplar a imagem pintada: é preciso afastar-se do mundo, negando-o em sua totalidade, para poder contemplá-lo como totalidade e desvelar seu sentido oculto. Como escreve Thana Souza, o “imaginário não é uma negação que ignora o que é negado, que esquece de onde partiu.”<sup>256</sup> É preciso estar enraizado no mundo para poder revelá-lo pelo afastamento, e esse enraizamento se faz pelo *analogon*. O *analogon* não é só o “material de construção” de um quadro com seus traços de tinta, mas também nosso próprio corpo enquanto *analogon sinestésico*.

Portanto, não concordamos com comentadores que, como Cabestan, defendem que a liberdade em *O imaginário* é um conceito negativo que apenas diferencia a consciência da coisa: “a consciência não é uma coisa, um simples objeto no interior do mundo real, ela não se submete ao encadeamento determinista daquele, pois ela é capaz de colocar um irreal para além do mundo, de o nadificar”<sup>257</sup>. Ricoeur, no artigo *Imaginação e metáfora* (1982) também vê em *O imaginário* uma liberdade negativa enquanto um dirigir-se ao que não é, uma suspensão que nos ausenta de todas as coisas<sup>258</sup>. Mas a nadificação do nada, pressupõe a posição e o desvelamento do sentido implícito do mundo vivido em situação, abrindo um horizonte de possibilidades de ação que motiva a ação real no mundo. Mais do que isso, produções imaginárias como a escultura, a pintura, a música e a atuação teatral são ação real enquanto trabalho com o *analogon*, seja com os

---

<sup>253</sup> Idem, p. 239.

<sup>254</sup> Idem, p.175.

<sup>255</sup> Idem, p.242.

<sup>256</sup> Souza, *Sartre e a literatura engajada*, p. 102

<sup>257</sup> Cabestan, *Qui suis-je?*, p. 98-99.

<sup>258</sup> Ricoeur, *Imagination et métaphore*, p. 9-10.

materiais plásticos ou sonoros, seja com o próprio corpo enquanto *analogon* sinestésico real.

Sobre a relação entre o *analogon* real e a ação real para produzir a unidade de uma obra imaginária, Vinícius Hoste explica que que uma escultura é feita por um artista “que trabalha sobre a pedra, que executa sobre ela modificações reais e a partir de uma técnica lhe dá outra forma. No entanto, a obra de arte não é essa realidade, mas a imagem que se dá através dela”<sup>259</sup>. Temos assim, conforme Hoste, uma relação instável entre real e imaginário na obra de arte. Se a unidade estética da obra imaginária se dá fora das relações como o mundo real, ao mesmo tempo “é da matéria e na matéria que ela emana.”<sup>260</sup> E não é só da matéria real das coisas que a obra imaginária emana, mas da ação, ou seja, de um “trabalho real sobre um material real.”<sup>261</sup> De modo semelhante ao trabalho do escultor com a pedra ou de um pintor com o colorido das tintas, o músico que dedilha as cordas do violão produz um conjunto de sons que se apresentam em uma unidade irreal. Como explica Sartre, apreendo um tema musical “como uma sucessão absoluta, e não como uma sucessão real que se desenrolaria, por exemplo, nesse tempo em que Pedro, simultaneamente, faz uma visita a um de seus amigos.”<sup>262</sup> O tema musical possui uma “universalidade”, pois transpassa os acontecimentos do tempo real: reconheço o mesmo tema, seja ele tocado no violão ou no saxofone, por esse ou aquele instrumentista, neste teatro, naquele bar ou no disco<sup>263</sup>. Mas é preciso uma ação real que move as cordas e produza vibrações sonoras reais para que ocorra a unidade imaginária. E é preciso uma técnica, um certo ângulo na mão, um jeito de pressionar as cordas que varia de acordo com o som que se quer produzir. A técnica de um pintor é exercida nas tintas reais que são o seu *analogon*, já o *analogon* do músico é o som. O instrumentista pode estar mais ou menos atento ao modo como vai produzir o som ou produzi-lo “sem pensar”, focando-se totalmente na “imagem sonora”. Diferente do espectador, ele está no “entre” o real e o imaginário, assim como o pintor no momento em que lança pinceladas na tela. E mesmo o espectador, principalmente se também souber pintar ou tocar, pode atentar-se para esse “entre”, oscilando entre visar a imagem ou as técnicas reais que foram utilizadas para

---

<sup>259</sup> Hoste, *A arte em sartre: uma instável relação entre real e imaginário*, p. 277.

<sup>260</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>262</sup> Sartre, *O imaginário*, p.250.

<sup>263</sup> Voltando a “vizinhança comunicante” entre filosofia e literatura, Sartre expressa o mesmo pensamento de modo literário em *A Náusea*: “o disco se arranha e se gasta, a cantora talvez esteja morta; eu vou embora, vou tomar meu trem. Mas por trás do existente que cai de um presente para o outro, sem passado, sem futuro, por trás desses sons que dia a dia se decompõe, se lascam e deslizam para a morte, a melodia permanece a mesma, jovem e sólida, como uma testemunha”. *implacável* (Sartre, *A Náusea*, p. 190).



produzir a imagem. Ao invés de misturar tintas reais, o violonista pode, por exemplo, aproximar a mão direita do cavalete para conseguir um som mais metálico ao dedilhar o violão. E ao contrário do pintor, que primeiro trabalha com o *analogon* para só depois mostrar ao espectador a obra acabada, o instrumentista constitui sua unificação irreal (a música) ao mesmo tempo que manipula o instrumento real, instrumento que por sua vez é feito com um material e técnica específica por um luthier para servir de *analogon* adequado à música do violonista que lhe encomendou o *analogon-instrumento* (este *analogon-instrumento*, criador de imaginário, é muito distinto do martelo com o qual Heidegger, em *Ser e tempo*, faz uma cabana na floresta para se proteger da intempéries).

Temos assim uma realidade que envolve não só a qualidade material do *analogon*, mas o modo de construí-lo e manipulá-lo, manipulação e construção que são também uma relação em que se cria e transmite hábitos pelo aprendizado do modo como os outros manipulam (ou o modo como os outros assopram, usam seus lábios, arcos, ou dão pancadas com baquetas, etc.) o *analogon-instrumento*. A criação imaginária do artista é inseparável do agir no mundo *real*. Poderíamos contextualizar a música na criação de uma “cena musical” que mobiliza relações entre artistas em determinado espaço urbano. Poderíamos ir até os tramites burocráticos que um grupo de músicos faz para apresentar sua obra imaginária em um espaço público, a relação entre artista e espectador e a relação entre os músicos que tocam coletivamente em uma orquestra municipal composta por jovens que, graças ao incentivo público, não precisam se preocupar com os gastos de um curso de música.<sup>264</sup>

São muito complexas as relações entre ser e nada, real e irreal no imaginário, seja nas patologias como a esquizofrenia, na criação artística ou na lembrança e

---

<sup>264</sup> Em seu trabalho sobre o pertencimento, Renaud Barbaras, criticando o transcendentalismo husserliano que opera uma desmundanização da consciência na *redução*, defende que, ao contrário de Husserl, a “potência fenomenalizante” da consciência se dá na proporção de seu pertencimento ao mundo. Barbaras denomina *lieu* a estrutura ativa do pertencimento como ação de habitar. Esse “engajamento” ativo fenomenaliza o mundo e faz com que ele *seja*. A “ação fenomenalizante” é comparada com a criação de um movimento ou corrente artística. Poderíamos trocar o “movimento artístico” de Barbaras por “cena musical” e assim reforçar nosso exemplo de que a música, criação imaginária, é inseparável da ação real no mundo. A música é engajada de um modo distinto da literatura: “nós não queremos ‘engajar também’, a pintura, a escultura e a música, ao menos não da mesma maneira (Sartre, *Qu'est ce que la littérature*, p. 13)”. Podemos pensar esse exemplo de Barbaras da corrente artística como expressão mesma do ser-no-mundo da realidade humana e relacioná-lo com o engajamento artístico em Sartre: “Do mesmo modo que pertencer a um movimento ou a uma corrente é nela se investir e a fazer ser na medida em que nela tomamos parte, quer dizer, se engajando nela, pertencer ao mundo significa avançar nele, ir em direção a ele, nele se engajar e o fazer ser por este engajamento mesmo, resumindo, participar de sua obra no mundo. [...]. Quando afirmamos que tal sujeito pertence ao mundo no sentido em que ele é engajado nele, que nele habita, nós dizemos exatamente que o mundo existe por esse engajamento mesmo (Barbaras, *L'appartenance*, p. 28-29).”

antecipação de acontecimentos quando produzimos imagens mentais em nosso dia-a-dia. O imaginário, mesmo sendo nadificação da totalidade do mundo, se dá em relação ao mundo, desvela o próprio mundo e motiva nossas ações reais. E a ambiguidade dessas relações é paradigmática no conceito de *analogon* que pode ser visado como objeto real (e nesse momento deixa de ser *analogon* para ser visado como coisa real no mundo) ou ser matéria real do objeto irreal imaginado (nesse caso, quem é visado não é o *analogon*, mas o objeto imaginado), caracterizando o que Hoste chama de equilíbrio instável. E a realidade em que a imagem emana não está apenas nos objetos reais, mas nos movimentos do corpo que, enquanto *analogon*, não são objeto.

Vimos que, no trânsito entre o certo fenomenológico e o provável teórico, Sartre estabelece princípios para pensar um outro trânsito, o que se dá na tensão entre a realidade e o imaginário, tensão esta que se observa no “homem contemporâneo” que, na expectativa de encontros reais, vê suas expectativas imaginárias se destruírem no momento em que entra em contato com a realidade. Agora vemos que essa tensão entre realidade e imaginário revela também uma tensão ontológica entre ser e nada. E o grande problema que surge aqui é o de como, na própria realidade, no domínio das coisas que *são*, podemos dizer que há coisas que *realmente não são*. Como o real que *é* pode ser apreendido como mundo real vazio de um determinado ponto de vista? Como o não-ser pode compor a realidade? As coisas reais podem estar presentes à minha intuição perceptiva, podem deixar de ser presentes e podem vir a ser realmente percebidas futuramente. Ao mesmo tempo, há uma realidade que, dando-se como *mundo* em uma situação, mostra que há coisas que *realmente não estão aqui* e não podem, no momento, preencher a intuição perceptiva.

Para dar conta destas dificuldades da relação entre ser e nada, a psicologia fenomenológica é insuficiente. Concordamos com Sacrini: “Será preciso então desenvolver um novo caminho para apreender a consciência em toda a sua riqueza existencial, o caminho ontológico que Sartre elabora nos anos quarenta, principalmente em *O ser e o nada*”<sup>265</sup>. Mas concordamos apenas em parte com os motivos que Sacrini distingue na virada da psicologia fenomenológica para uma ontologia fenomenológica. Sartre não passa para a ontologia somente porque “Uma análise transcendental pura não pode esclarecer porque esse ou aquele fenômeno se manifesta concretamente, pois tal análise não considera as circunstâncias factuais da experiência”<sup>266</sup>. Certamente, que esse

---

<sup>265</sup> Sacrini, *Sartre entre reflexão fenomenológica e reflexão pura*, p. 123.

<sup>266</sup> Idem, *ibidem*.

ou aquele fenômeno se dê é algo fundamental para compreender uma dimensão ontológica da experiência que é a facticidade, dimensão que a fenomenologia idealista e abstrata de Husserl não dá conta. E a facticidade não é uma questão sobre o como ou porque esse ou aquelas circunstâncias fatuais ocorrem, mas sobre que elas *sejam*. Sartre já leva em consideração as circunstâncias fatuais da experiência em *O imaginário* e em *Esboço* quando faz a passagem do certo para o provável. Não é preciso fazer uma ontologia para levar em consideração as circunstâncias fatuais da experiência, a psicologia e as outras ciências teóricas já fazem isso. Sartre passará para a investigação ontológica porque a descrição fenomenológica dos atos de consciência não dá conta da relação entre ser e nada que está na base, por exemplo, da relação entre imaginação e percepção. O problema que leva à ontologia não está nas circunstâncias da experiência, mas nas relações entre ser e nada que constituem essas mesmas circunstâncias tal como nos são dadas na experiência.

Vimos que o imaginário revela a cada instante o sentido implícito do real ao colocar o “vazio” diante de si. Temos assim, no imaginário, uma constituição de sentido que não se resume ao sentido de uma proposição que pode ser verdadeira ou falsa e que diz que as coisas se relacionam dessa ou daquela maneira. E para compreender a amplitude do sentido que o imaginário pode criar, é preciso compreender a dimensão ontológica em que este sentido se constitui. Essa dimensão ontológica é aquela da relação entre ser e nada. Para compreender esse âmbito de sentido que só a ontologia pode nos dar, temos que explicitar a questão do ser. Estamos cercados de entes como a folha de papel, um retrato e um tapete com arabescos que *são*. Mas o que podemos dizer do *ser* destes entes? E que tipo de entes *somos* nós que percebemos e imaginamos? Somo como a folha de papel e o tapete? Nossa relação como Pedro é a mesma que temos com a folha e o tapete?

Vimos que para podermos imaginar precisamos estar em uma situação no mundo e que mundo é o modo como a totalidade do real se dá como situação. Sabemos que o mundo se dá em uma relação entre ser e nada que na nadificação coloca o que não é em relação ao que é. E o situar-se em um mundo envolve não apenas o ser das coisas, mas o nosso próprio ser enquanto ser-no-mundo. É preciso avançar na compreensão ontológica de nós mesmo enquanto *ser-no-mundo*, ou seja, é preciso colocar, antes de tudo, a questão do ser para podermos compreendermos o que é *ser-no-mundo*. Mas o que é a questão do ser?

### **A questão do ser e o método fenomenológico**

Um momento fundamental da *retomada da questão do ser* que posteriormente dará origem à ontologia fenomenológica ocorre no sexto capítulo da sexta investigação lógica de Husserl. O pano de fundo da questão se dá em torno do preenchimento de significação que constata a verdade de enunciados do tipo “p é q”.

Tentamos, ao fazer uma leitura de Wittgenstein dentro de nossos propósitos de mostrar que sentido é algo mais abrangente que o sentido da proposição, indicar que a questão do *ser* está subentendida mesmo no sentido restrito da proposição. Dissemos que a possibilidade de confirmação da verdade de uma proposição, quer dizer, que o que a proposição diz “*seja* o caso”, para além da cópula “p é q”, diz respeito a efetividade ela mesma, ou seja, à relação não somente enquanto relação, mas enquanto ela “é” ou “não é” efetivamente. “O *que* é o caso” diz respeito não só a *como* algo é ou não é, mas *que* algo seja ou não seja. Temos assim não só o “é” que na ambígua linguagem cotidiana serve de cópula para relacionar objetos “a, b”, mas também o “é” que designa existência mesma dessa relação, ou seja, aquilo que “é o caso”. Que “*seja* o caso” aquilo que diz uma proposição pode ser relacionado com o preenchimento em Husserl. O preenchimento de uma proposição é a confirmação de que o que ela diz ocorre. Em Husserl o preenchimento (seja de um juízo ou de uma intenção vazia não-judicativa) se dá quando o que é intencionado está efetivamente presente ou dado na percepção. Temos assim a evidência como “a plena concordância entre o visado e o dado como tal. Essa concordância é vivida na evidência”<sup>267</sup>. A evidência é a vivência da verdade que se dá no preenchimento do visado com o dado. O preenchimento do sentido de um juízo, ou seja, a confirmação de que aquilo que ele diz é, não se restringe ao “é” da cópula: o ser “que aqui está em questão não deve ser confundido com o ser da cópula do enunciado categórico ‘afirmativo’”<sup>268</sup>. Para tomar uma expressão utilizada por Damon Moutinho em cursos de filosofia ministrados na UFSCar, “Husserl libertou o *ser* da cópula”. Mas em que consiste essa intuição do “é”, vivência da verdade que preenche o sentido do juízo “p é q”? Seria a intuição de algo ideal, um correlato da consciência? Ou esse “é” corresponde à realidade ela mesma, a presença real de algo que é?

Para Husserl, o preenchimento de enunciados como “p é q” colocam um problema. Isto porque o “preenchimento inteiro” do enunciado não é apenas o preenchimento dos

---

<sup>267</sup> Husserl, *Sexta investigação* (os pensadores), p. 94.

<sup>268</sup> Idem, p. 95.

nomes “p” e “q”, mas também do “é”. Exemplificando, “não dizemos apenas *vejo esse papel, um tinteiro, vários livros, etc.*, mas também *vejo que este papel está escrito, que há aqui um tinteiro de bronze, que vários livros estão abertos, etc.*”<sup>269</sup> Assim, o preenchimento de significado de um enunciado vai além de sua “matéria”, possuindo também um momento “formal” “em palavras tais como *o, um, alguns, muitos, poucos, dois, é, não, qual, e, ou* e assim por diante”<sup>270</sup>. Essas *categorias* que compõe o enunciado indicam que “há um excedente de significação, uma forma que não encontra na aparição nada que pudesse confirmá-la”<sup>271</sup>. Assim, no enunciado “a rosa é vermelha”, o excedente de significação que não se dá à percepção é indicado pelo temo “é”. Percebo a “rosa” e o “vermelho” que correspondem à proposição “a rosa é vermelha”, mas não percebo o “é”. Como ilustra Giannotti, “Ao dizer ‘a rosa é vermelha’, se ‘rosa’ e ‘vermelha’ são palavras que podem ser intuídas quando manipulo uma rosa vermelha, o mesmo não pode acontecer com a palavra ‘é’ situada na proposição.”<sup>272</sup> Husserl, para dizer que o ser não é preenchido em nenhuma percepção, cita a máxima kantiana de que “o ser não é um predicado real”.<sup>273</sup>

Quando apenas digo a palavra “branco”, ela se dá em um contexto de percepção em que se refere, por exemplo, ao branco de um papel. Mesmo quando não pronuncio palavra alguma, percebo uma “mesma” brancura de um papel. Podemos inclusive, em um segundo ato, mudar o foco da intenção e visar não a brancura do papel, mas o papel que é branco<sup>274</sup>. Tenho assim uma unidade original na experiência que só posteriormente é desdobrada em enunciados como “este papel é branco”. Na experiência simples original, o apreendido “está aí diante de nós, não desdobrado: embora as partes que o constituam estejam nele, no ato simples eles não se tornam, todavia, objetos explícitos”<sup>275</sup>. Assim, também a unidade da percepção que se dá em um ato simples – ato simples que precede o desdobramento no complexo do enunciado que explicitamente destaca em partes a relação “q é p” – o *ser* “está lá” como um excedente que não é para ser percebido ou não percebido. Percebo o “papel” e o “branco”, mas não o “é” ou o “mesmo”. Não faria sentido dizer algo como “vi o papel e vi que ele era branco, mas não vi o *é*”. O *ser* compõe nossa experiência de perceber coisas, mas não é para ser percebido ou não percebido.

---

<sup>269</sup> Idem, p.99.

<sup>270</sup> Idem, p. 100.

<sup>271</sup> Idem, p. 101.

<sup>272</sup> Giannotti, *Heidegger/Wittgenstein, confrontos*, p. 50

<sup>273</sup> Husserl, *Sexta investigação*, p. 105.

<sup>274</sup> Cf, idem, § 47, p. 114-115.

<sup>275</sup> Idem, p. 115.

Vivemos a verdade de que algo *é o mesmo* papel que *é* branco antes de elaborar um juízo que corresponda à essa experiência<sup>276</sup>. Percebo, antes do juízo, na variável relação do branco com o papel ou do papel com o branco, o “branco” e o “papel”, mas não o *é o mesmo*. Não percebo o ser:

Posso ver a cor, mas não o *ser*-colorido, posso sentir a maciez, mas não o *ser*-macio. Podemos ouvir o som, mas não o *ser*-sonoro. O ser não é nada *dentro* do objeto, nenhuma de suas partes, nenhum momento a ele inerente, nenhuma qualidade ou intensidade, como também nenhuma figura, nem absolutamente nenhuma forma interna, nenhuma característica constitutiva, como quer que seja concebida. [...] assim como não é uma característica real interna, não é também uma característica real externa e por isso não é absolutamente nenhuma “característica”, no sentido de uma característica real.<sup>277</sup>

O ser também não é a universalidade da generalização. Podemos dizer que o “escrever” compõe o gênero de objetos como a caneta e o lápis que podem ser definidos como objetos que servem para escrever. Mas escrever é um predicado real de coisas como lápis e caneta. Sendo assim, falar de generalizações como pertencer a uma classe ou grupo de objetos que compõem um todo é falar de coisas e seus predicados, não do ser. Portanto “o ser também não diz respeito às formas concretas de unidade que ligam objetos em objetos mais abrangentes, cores em figuras coloridas, sons em harmonias, coisas em ordem de coisas mais abrangentes (jardim, rua, mundo exterior fenomenal)”<sup>278</sup>

Como o ser não é um objeto que pudéssemos perceber, nenhuma qualidade do objeto, nenhum predicado real, “uma significação como a da palavra *ser* não encontra nenhum correlativo objetivo possível, nem, portanto, nenhum preenchimento possível, nos atos de uma percepção”.<sup>279</sup> Isso acontece também com as outras formas categoriais presentes no enunciado: *ou, e, um, todos, nenhum, se...então*, etc. Essas formas categoriais “são elementos significantes das proposições, mas é em vão que procuramos seus correlatos objetivos [...] na esfera dos *objetos reais* que não é outra senão a esfera dos objetos de uma possível percepção sensível”<sup>280</sup>. Repetindo, não podemos encontrar o ser

---

<sup>276</sup> Comentando a sexta investigação, Heidegger explica que, para que a intuição do *é* que corresponde à *intuição categorial* “está implícita nas percepções mais cotidianas, em qualquer experiência. [...] a intuição categorial está, por assim dizer, incluída em toda percepção concreta (percepção das coisas) (Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 71)”

<sup>277</sup> Husserl, *Sexta investigação lógica*, p. 105.

<sup>278</sup> Idem, p. 105.

<sup>279</sup> Idem, p. 106.

<sup>280</sup> Idem, *ibidem*, Grifo nosso.

na esfera dos *objetos reais*. Devemos, portanto, encontrar o ser em uma esfera de *objetos ideais*. Ou seja, o ser, além de *ideal*, é *objeto*: um objeto ideal. Esse preenchimento do *objeto ideal* “é” e das outras formas categoriais corresponde à *intuição categorial*.

O ser não é uma coisa real nem predicado real das coisas que pudéssemos perceber, portanto, o ser possui um estatuto ideal. No entanto, como explica Heidegger, a intuição categorial não é intuição de algo imanente que se origina da reflexão, “Isto é o que o empirismo inglês vinha argumentando desde Locke.”<sup>281</sup> O categorial também não é, como na filosofia kantiana, “o resultado da atividade do entendimento sobre o mundo exterior”<sup>282</sup>. Apesar de ser ideal, é nas coisas mesmas, nas coisas percebidas que se dá a evidência de que algo *é*. Para usar um exemplo de Heidegger, vejo que a própria cadeira *é* amarela. Sendo assim, o ser não é algo interior à consciência, não diz respeito a um *sentido interno*, mas se funda nas coisas mesmas que intencionamos como objetos da percepção: “todo o categorial se apoia, em última instância, na intuição sensível”<sup>283</sup>

As coisas se dão em uma infinidade de faces, mas a consciência as coloca como sendo as mesmas, possuindo propriedades e relações através da intuição categorial. Sem o concurso da intuição categorial seríamos lançados em uma enxurrada de percepções aleatórias e desconexas, algo semelhante à experiência da Náusea do personagem Roquentin<sup>284</sup>. Teríamos apenas a experiência de coisas reais *tout court*, sem a unidade

---

<sup>281</sup> Heidegger, *Prolegômenos para uma história del concepto de tiempo*, p. 83.

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>283</sup> Heidegger, *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 96.

<sup>284</sup> Poderíamos pensar a Náusea como uma espécie de perda da intuição categorial. Roquentin coloca o ser no campo dos objetos ideais como o círculo. As coisas reais, ao contrário, não são. Em vão o personagem dizia “é uma bica”, “é um lampião de gás”, pois as palavras não queriam pousar nas coisas. O que dissipava junto com as palavras era o próprio significado das coisas, seus modos de emprego e os pontos de referência. A enxurrada de percepções aleatórias faz Roquentin dizer que elas são “demais (*de trop*)”. Mas o personagem sente-se (ao menos por um instante) curado ao ouvir a música que, ao contrário das coisas reais, “é”. O *ser* diz respeito a unidade da música, distinguindo-se da realidade que não possui unidade alguma. Roquentin deseja para si mesmo essa unidade: “ela [a música] não existe, posto que nela nada é demais: é todo o resto que é muito em relação a ela. Ela é. E também eu quis ser (Sartre, *A Náusea*, p 254)”. Vemos que em *O imaginário* e em *O ser e o nada*, Sartre expressa uma concepção de ser diferente do personagem de *A Náusea*, identificando a própria realidade com o ser. Em *O ser e o nada* o próprio ser, enquanto ser em-si, relaciona-se com a contingência de algo que simplesmente é. Sobre isso escrevemos que a contatação do absurdo da contingência “faz o personagem não encontrar uma possibilidade de *ser* no mundo real. A única alternativa que Roquentin encontra é a de ‘ser’ pela criação da obra imaginária. Temos aqui uma conduta de fuga que evita o ser real das coisas designando como ser os objetos imaginários, justamente os objetos que em *O imaginário* e *O ser e o nada* são designados como não-ser (Paes, *Sartre e a tensão dialética entre realidade e imaginário*, p. 109)”. Para defender nossa posição, para além do romance de aventuras, mostramos que há outras concepções artísticas que, mesmo sendo imaginárias, possuem uma relação mais contundente com a realidade. Os exemplos, dados pelo próprio Sartre, podem ser encontradas em artistas como Giacometti, Tintoretto, Rebeyrolle e Wols. As obras desses artistas são muito distintas dos “quadros oficiais” que em *A Náusea* se apresentam com o objetivo de nos enganar, ou seja, nos fazer acreditar que as imagens pomposas da elite de Boueville são uma cópia da realidade. Roquentin, ao contrário, não pretende nos fazer acreditar que a ficção corresponde à realidade e nem mostrar o sentido implícito do real como os “artistas existencialista” de Sartre, mas criar um romance de

ideal que fundamos nelas, ou, para utilizar um termo empregado por Sartre, sem a “razão da série” que constitui o seu sentido.

Essas sínteses se fundam nas coisas mesmas e se mostram de modo simples na percepção: “A percepção simples, denominada percepção sensível, é em si mesma atravessada de intuição categorial”.<sup>285</sup> A síntese que se apresenta de modo simples na percepção original é desdobrada em vários elementos em expressões como “*a cadeira é amarela e estofada*”. Segundo Heidegger, essa expressão realça algo que não estava explicitado na percepção simples de que a cadeira é de tal e tal modo. E o que fica explicitado em primeiro plano no juízo é a própria relação, “e só através dela são explícitos os membros da relação enquanto tais”<sup>286</sup>. É a própria relação que se dá de modo simples na percepção que preenche o sentido do “é” em um juízo “*p é q*”. O “é”, diferente de “*p*” e de “*q*” do juízo “*p é q*”, não corresponde a um objeto real, mas ideal. Deste modo, Husserl cria um novo tipo de objetualidade, uma objetualidade ideal que, ao mesmo tempo, não é imanente à consciência, pois se funda nas próprias coisas percebidas que, graças à intuição categorial, se dão em um todo organizado. As “formas categoriais” “Não são algo feito pelo sujeito, muito menos algo que se acrescenta aos objetos reais”<sup>287</sup> mas dizem respeito ao próprio modo como apreendemos as coisas percebidas.

Para problematizar a noção de intuição categorial, poderíamos ver se há na objetualidade ideal de Husserl alguma semelhança com os “objetos lógicos” que Wittgenstein diz não existirem. Vimos que Wittgenstein elimina a concepção de “objetos lógicos” dotados de “significado”, concepção que fazia com que o sentido das proposições dependesse também do “significado” dos conectivos. Citando novamente o mesmo excerto de Lopes dos Santos, “os lógicos são naturalmente tentados a entender o conectivo como um símbolo para algo que se acrescenta ao sentido de *p* e ao sentido de *q* para com eles construir o sentido da proposição molecular”<sup>288</sup>. Poderíamos, nesta citação de Santos, trocar a palavra conectivos por categorias e dizer que Husserl comete o mesmo erro. Os conectivos ou “categorias” não se referem a qualquer tipo de objeto. Quem diz algo sobre objetos é a proposição simples. Objetos são as coisas relacionadas em um fato que são substituídos por nomes relacionados na proposição. Assim o

---

aventuras que seja uma pura obra imaginária, que nos faça esquecer a realidade e, como o jazz que ouve no café, nos faça sentir vergonha da existência (“tenho vergonha por mim e pelo que existe diante dela (ibidem, p. 253)”. O tipo de obra que Roquentin quer escrever é diferente do próprio romance em que é personagem.

<sup>285</sup> Heidegger, *Prolégomenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 85.

<sup>286</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>287</sup> Ibidem, p. 97.

<sup>288</sup> Santos, *A essência da proposição e a essência do mundo*, p. 77.



conectivo “ou” indica que “A ou B” será uma proposição molecular verdadeira somente se pelo menos uma das duas proposições que ela relaciona (“A” e “B”) forem verdadeiras. Os conectivos não são para se referir ou não se referir a objetos, sejam objetos ideais ou reais, mas para indicar um tipo específico de relação funcional entre proposições. O que eles fazem é delimitar uma possibilidade combinatória entre proposições. Tanto os conectivos não correspondem a “objetos lógicos” ou “objetos ideais” que podem ser perfeitamente eliminados quando utilizamos a tabela-verdade. Sendo assim, os conectivos “não representam um constituinte do sentido das proposições moleculares em que ocorrem”<sup>289</sup> Vimos que, conforme o aforismo 4.441 do *Tractatus*, quando colocamos a proposição molecular na tabela verdade fica mais difícil acreditar que as linhas horizontais e verticais são símbolos que devem corresponder a algum “objeto ideal” que pode “preencher” o sentido da proposição.

Mas a relação exibida por conectivos como “ou”, “e,” “não”, se...então, etc., é diferente da relação estabelecida pela cópula “é”. O “é” não se caracteriza como conectivo que media relação funcionais entre proposições, mas estabelece imediatamente uma *relação* de objetos em um fato. Por indicar uma *relação*, o “é” não possui sentido isoladamente, o que possui sentido é a totalidade da proposição que pode ser verdadeira ou falsa. Não verifico a verdade de uma proposição “*p é q*” preenchendo primeiro o *p*, depois o *q* e por fim o *é*. Para o Wittgenstein do *Tractatus*, o que é “preenchido” para confirmar a verdade do que diz uma proposição não é o nome ou a cópula, pois nome ou cópula não podem ser verdadeiros ou falsos, mas apenas a totalidade da proposição que mostra uma relação entre nomes que substituem objetos em um fato.

Em Wittgenstein a relação não é uma objetualidade ideal, mas a possibilidade da efetivação dos próprios objetos reais em um estado de coisas. Essa possibilidade é a própria forma dos objetos que permite que estes se relacionem com outros objetos de uma determinada maneira. Simplificando, poderíamos dizer que a cadeira pode configurar em um estado de coisas em que seja amarela, ou que o amarelo pode configurar em um estado de coisas em que seja o amarelo de uma cadeira. A cadeira poderia ser verde e o amarelo poderia ser o amarelo de uma toalha. Mas a cadeira não poderia ser em ré suspenso e a cor amarela não poderia pesar dois quilos, pois estaríamos relacionando em uma mesma estrutura objetos de possibilidades de relação distintas, ou seja, de formas distintas<sup>290</sup>.

---

<sup>289</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>290</sup> “A possibilidade de seu aparecer nos estados de coisas é a *forma* dos objetos (Wittgenstein, *Tractatus*, 2.0141)”

No entanto, a “objetualidade ideal” de Husserl é muito distinta de um “objeto lógico”, pois, se por um lado ela é necessária para o preenchimento do “é” de um juízo do tipo “p é q”, ela não se reduz a uma idealidade meramente lógica, pois é fundada nas próprias coisas, ou seja, o “é” depende de “p” e “q”. E antes mesmo do desdobramento em um “complexo” que explicita no juízo que “a cadeira é amarela”, já percebo em uma unidade simples que é uma mesma cadeira que é amarela, o que corrobora que a “objetualidade ideal” de Husserl não é um “objeto lógico”, já que se dá na unidade da experiência independentemente de seu desdobramento judicativo.

A princípio, a concepção de sentido em Sartre se aproxima mais de Husserl, pois veremos que o sentido, por mais que seja inseparável da realidade em-si, só vem ao mundo na relação com a consciência enquanto para-si. No entanto, em Sartre, mesmo que não haja sentido na realidade em-si sem relação com a consciência, o ser do objeto percebido, como vimos em *O imaginário*, não é ideal, mas real. O mesmo vale para *O ser e o nada*: “Se há, com efeito, consciência de alguma coisa, é preciso que originalmente essa ‘alguma coisa’ seja um ser real, isto é, não relativo à consciência”<sup>291</sup>. Que possamos identificar que as coisas *são* ou que uma relação *é* (no discurso ou na simples percepção), reflete algo da própria realidade. As coisas *são* e continuam a *ser* mesmo quando não as intenciono. Dizer que a coisa é real, é o mesmo que dizer que a coisa *é*.

*Que a coisa seja* não é uma qualidade, um predicado, mas condição para que ela me apareça com determinadas qualidades e em determinadas relações. E não se trata de “condições de possibilidade” formais, mas do que se mostra nas coisas mesmas enquanto coisas que são (reais). Se o ser da coisa se resumisse a identificação categorial, a coisa só seria enquanto intuída como sendo a mesma no preenchimento intencional que contata que a coisa *é*. Em Sartre as coisas *são*, independentemente de sua aparição *para* a consciência no fenômeno. Para usar o exemplo do olhar em Wittgenstein, as coisas *são*, independentemente de elas estarem ou não em meu campo de visão. O fato de eu ver as coisas não faz com que elas passem a existir, elas *são* independentemente de mim (a chuva não ocorre porque utilizo a palavra chover). Se a coisa não me é dada aqui, nada impede que ela *seja* em outro lugar. O objeto imaginado, ao contrário, puro correlato da consciência em relação a qual não possui qualquer defasagem, só “é” enquanto imagino. Temos que colocar “é” entre aspas para descrevermos o objeto imaginado pois, se o objeto da consciência imaginante só “é” enquanto correlato da consciência, cometemos um erro

---

<sup>291</sup> Sartre, *L'être e le néant*, p. 551.

ao dizer que o objeto imaginado *é*. A consciência imaginante, que posiciona como presente o que não está aqui ou o que não existe, coloca seu objeto como nada. Fazer com que o objeto percebido *seja* apenas enquanto colocado pela consciência é fazer dele um objeto imaginário.

Sartre concorda com Husserl, o ser não é propriedade real do objeto: “O ser não é uma qualidade do objeto apreensível em meio as outras, nem um sentido do objeto”.<sup>292</sup> Mas disso não se pode concluir que o ser diz respeito a uma esfera de objetualidade ideal. O ser é condição da objetualidade, e não algo que pertence a uma classe de objetos definidos como ideais. A saída de Sartre para esta dificuldade é considerar o ser como não-objeto. É preciso mostrar que o ser, assim como a consciência, não é coisa ou objeto. Como o ser não é uma coisa, ele não é para ser ou não visto, não é uma coisa para se apresentar ou não efetivamente, “em pessoa”.<sup>293</sup> O problema de identificar ser e seu aparecer não ocorre apenas porque esta identificação nos faz cair em um idealismo, mas também porque ela nos faz transformar o ser em objeto. Se o ser não um predicado real do objeto, devemos radicalizar o argumento e dizer que o ser não é objeto de espécie alguma. Se não faz sentido dizer que percebo ou imagino que o *ser* é amarelo ou que o *ser* está a minha direita, é justamente porque o ser não é um objeto intencionado pela consciência. Portanto, Sartre não apenas diz que o ser da coisa não pode identificar-se com sua aparição, mas que o ser da coisa nem mesmo é para aparecer ou não aparecer. Se supormos que o ser aparecesse como objeto que não seria mais condição do fenômeno, mas “ser-desvelado” ele teria “por sua vez, necessidade de um outro ser como fundamento sobre o qual ele possa se desvelar”<sup>294</sup>, ou seja, cairíamos em um círculo infinito. Quem pode ou não aparecer no fenômeno é um existente com suas qualidades e relações enquanto coisa que *é*, e não o *é*. Assim, a resposta para a pergunta “é o ser da aparição ele mesmo uma aparição?”, pergunta que abre o segundo item da introdução de *O ser e o nada*, é não.

Temos aqui uma dificuldade: como podemos “mostrar” o ser se ele não aparece como um objeto real, uma qualidade de um objeto, uma relação entre objetos, como objeto ideal de um preenchimento categorial ou como a “razão da série” dos perfis da coisa?

---

<sup>292</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 15.

<sup>293</sup> Primeiro vamos analisar o ser da coisa para só depois discorrermos sobre o ser da consciência. O problema da não-objetualidade do ser da coisa é muito distinto da não-objetualidade do ser da consciência, pois se a consciência é vivida de imediato enquanto posicionamos a coisa intencionada, a coisa é independentemente da consciência. Sartre expressa essa diferença dizendo que a consciência é “translúcida” e que a coisa é “opaca”.

<sup>294</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 15.

Como explica Sartre, “A característica do ser de um existente é a de não desvelar ele mesmo, em pessoa, à consciência.”<sup>295</sup> Se o *ser* da coisa que percebo como cadeira amarela que está a minha direita não é um objeto para aparecer “em pessoa” à consciência temos que concluir que é impossível fenomenalizar o *ser* da coisa percebida?

Não haveria fenômeno de coisa alguma se não houvessem coisas que *são*. Do contrário, deveríamos assumir que o mundo, pura aparência, puro correlato da consciência, é um fenômeno imaginário. Não assumir que a coisa *é*, mesmo quando a coisa não aparece no fenômeno, é reduzir o *esse* ao *percepi*. Deste modo o ser, que não é para aparecer ou não aparecer como objeto no fenômeno de percepção (já que não é objeto), é abarcado pelo fenômeno de percepção, caso contrário, não nos apareceriam objetos que *são*. Sartre expressa este “abarcamento” dizendo que o ser é “coextensivo ao fenômeno”. O ser não é um objeto ou qualidade do objeto, mas seria vão querer afastar o objeto e suas qualidades para encontrar o *ser* “em pessoa” para além do existente. O ser não se resume à aparição da coisa, mas é na própria coisa que aparece com suas qualidades que “encontramos” o ser, pois toda coisa com suas qualidades *é*. Nos expressando como Prado Jr, podemos dizer que o ser *é partout et nulle part*. *Nulle part* porque a coisa não desvela o ser “em pessoa” que poderíamos encontrar por trás da coisa, *partout* porque encontramos o ser em toda e qualquer coisa, pois toda coisa *é*. A coisa não desvela o ser “em pessoa”, mas também não o mascara. A coextensividade do ser ao fenômeno quer dizer que o aparecer de uma coisa percebida é fenômeno de uma coisa que *é*. Mas dizer que o ser é coextensivo ao fenômeno ainda não resolve nossa dificuldade: sabemos que há um *ser do fenômeno*, pois o ser é coextensivo ao fenômeno, mas pode haver um *fenômeno de ser*? Em outras palavras: sabemos que o fenômeno de coisa é fenômeno de uma coisa que *é*, mas pode haver fenômeno de *é*?

A solução para esta dificuldade encontra-se em uma modificação do conceito de fenômeno de Heidegger. Inspirado em Heidegger, Sartre cria uma concepção de fenômeno que permite compreender não uma aparição de ser que se desvelaria “em pessoa”, mas o *sentido do ser* do existente que aparece: “O sentido do ser do existente, enquanto ele [o existente] se desvela à consciência, é o fenômeno de ser”.<sup>296</sup> É possível compreender o modo de ser de um existente sem ter que cair no círculo vicioso de ultrapassar o existente em direção a um ser que estivesse escondido para além do que

---

<sup>295</sup> Sartre, L’être et le néant, p. 29.

<sup>296</sup> Idem, ibidem

aparece: “a consciência pode sempre ultrapassar o existente, não em direção ao ser do existente, mas em direção ao sentido deste ser”.<sup>297</sup> Não devemos alcançar um ser “em pessoa” como se ele fosse um objeto que estivesse escondido atrás da coisa que aparece com suas qualidades, mas alcançar o sentido do ser no fenômeno mesmo ao qual o ser é coextensivo. É possível compreender, no próprio existente que aparece, o modo de ser desse existente. O modo de ser da coisa percebida que aparece em determinadas relações, enquanto modo de ser em-si, “se mostra” pelo modo como as próprias coisas nos aparecem.

Por isso Sartre escreve que a única maneira de descrever o modo de ser do objeto é dizendo “ele é”. Podemos falar das qualidades do objeto e suas relações, mas não do *é*. É possível traçar aqui um paralelo com o *Tractatus* de Wittgenstein. No *Tractatus* a proposição *mostra* a forma lógica que compartilha com a realidade ao dizer algo sobre como as coisas estão relacionadas, mas nada diz sobre a forma lógica que compartilha com o estado de coisas que possibilita essa relação. A forma não é objeto, mas condição da figuração de objetos. De modo semelhante, em *O ser e o nada* o ser não é objeto que pode aparecer para a consciência, mas condição para que objetos nos apareçam. O ser não é uma coisa, qualidade da coisa ou relação acrescentada as coisas e suas qualidades. No entanto, o *ser* do objeto que *é* “se mostra” quando nos referimos às coisas, suas qualidades e relações. Deve haver um método correto para “mostrar” o modo de ser das coisas que aparecem sem que confundamos este modo de ser com um objeto (seja objeto real ou ideal). Esse método já nos foi dado por Husser, é a fenomenologia. Mas quem possibilitou a aplicação desse método na descrição de modos de ser foi Heidegger.

Heidegger compreende “como significado da expressão ‘fenômeno’ o que se revela, *o que se mostra em si mesmo*.”<sup>298</sup> E o que deve ser mostrado no fenômeno é o ser dos entes: “O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido.”<sup>299</sup> É por isso que a concepção canônica de fenômeno que encontramos em Kant não é verdadeiramente um  $\phi\alpha\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , mas uma espécie de índice que indica o em-si como a fumaça indica o fogo.

A fumaça mostra a si mesma para indicar algo que não se mostra, o fogo. O que em seu mostrar-se indica o que não é mostrado, Heidegger, para distinguir do fenômeno,

---

<sup>297</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>298</sup> Heidegger, *Ser e tempo*. trad. Márcia Cavalcante, p. 58.

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 66.

denomina *erscheinen*, termo que Marcia Schuback traduz por “*manifestação*”. A manifestação pode ser falsa quando a fumaça, por exemplo, manifesta não aquilo que acreditávamos ser o fogo, mas alguém que está fazendo uma experiência com nitrogênio líquido. Nesse caso, o mostrar-se da fumaça é verdadeiro, o falso se constitui por aquilo que não é mostrado, mas apenas indicado pela manifestação. A falsa manifestação é diferente da aparência. Se confundo com café a coca-cola sem gás que está no copo, o engano se dá pelo próprio modo como a coca-cola aparece em seu mostra-se como líquido escuro: tenho uma coca-cola que parece café. O que apenas é indicado na manifestação, mas não se mostra, não pode tornar-se uma aparência: só o que se mostra pode ser uma aparência. Mas aparência e índice podem se relacionar, pois “a manifestação pode tornar-se simples aparência”<sup>300</sup>. Vejamos: se entro em um local iluminado por uma luz vermelha, o aparecer do vermelho em meu corpo pode parecer uma manifestação de escarlatina. É pelo próprio mostra-se da vermelhidão no corpo que me engano pensando que ela é manifestação de uma infecção. Por fim, a vermelhidão revela-se como mera *aparência de índice* que não indica nada atrás de si. A vermelhidão não é uma falsa remissão, mas em seu aparecer, ela é uma aparência de remissão. O fenômeno em Kant, por um lado, é semelhante à fumaça que indica o fogo, pois o que se mostra é ao mesmo tempo “manifestação que anuncia algo que se *vela* nas manifestações”<sup>301</sup>, o em-si. No entanto, o “fenômeno” assim concebido converte-se em mera aparência de fenômeno, pois o fenômeno, verdadeiramente compreendido, mostra a si mesmo e não a algo atrás de si. A pele iluminada pela luz vermelha está para a escarlatina como o “fenômeno” de Kant está para o em-si. Assim, o próprio conceito de fenômeno se vela na filosofia de Kant. Se o fenômeno não esconde algo atrás de si, o próprio fenômeno pode se velar:

“Atrás” dos fenômenos da fenomenologia não há absolutamente nada, o que acontece é que aquilo que deve tornar-se fenômeno pode se velar. A “fenomenologia” é necessária justamente porque, de início e na maioria das vezes, os fenômenos *não* se dão. O conceito oposto de “fenômeno” é o conceito de encobrimento.<sup>302</sup>

O velamento ou encobrimento do ser ocorre porque, apesar de termos sempre dele um compreensão pré-ontológica (não explicitada conceitualmente), “de início e na maioria das vezes”, nos voltamos para os entes em nossas tarefas cotidianas, e não para o

---

<sup>300</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>301</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>302</sup> Ibidem, p.66.

ser. “O que, onticamente, é conhecido e constitui o mais próximo, é, ontologicamente, o mais distante, o desconhecido, e o que constantemente se desconsidera em seu significado ontológico.”<sup>303</sup> O velamento se dá por que confundimos ser com ente. Tendemos a criar um conceito de ser nos termos daquilo que compreendemos de modo mais próximo e direto, o ente. O mais distante, e que não se mostra quando consideramos o ente, é o ser. Assim, o velamento do ser não ocorre porque haveria algo atrás do fenômeno (caso contrário, o fenômeno seria *erscheinen*), mas por uma questão de “direcionamento”: nos dirigimos ao ente ao invés de nos dirigirmos ao ser.

O velamento e desconsideração pelo ser não diz respeito apenas ao voltar-se para o ente na “cotidianidade”, mas também ao modo como tem sido feita a filosofia. Para Heidegger, o ser é a questão central, é o que dá origem à filosofia. Em Aristóteles, por exemplo, vemos que a metafísica, diferente das outras ciências, não se volta para o ente, mas para o ser em geral que fundamenta toda investigação do ente. No entanto, o ser é velado de vários modos ao longo da história da filosofia e o resultado é o esquecimento de sua própria origem, a “questão do ser”. Cabe à filosofia, enquanto ontologia fenomenológica, desvelar esse ser que é conceitualmente encoberto pela confusão entre ser e ente. E para desvelar o ser, é preciso partir do conceito correto de fenômeno. Esse desvelar do ser, tarefa da fenomenologia, define a própria ontologia como *fenomenologia ontológica*: “A ontologia só é possível como fenomenologia”<sup>304</sup>. Mais do que isso, a ontologia fenomenológica define o que é a própria filosofia, “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diferentes da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica.”<sup>305</sup>

No entanto, se dissemos que Husserl nos deu o método para “mostrar” o ser, o fenômeno que encontramos em *Ser e tempo* não é o mesmo fenômeno de Husserl. Heidegger modifica a própria concepção do que é fenomenologia para o criador da fenomenologia. Em Heidegger a filosofia, enquanto *fenomenologia ontológica*, será uma hermenêutica que explicita o sentido do ser e as estruturas ontológicas do Dasein. Identificando o “fenômeno” e a “fenomenologia” com esse mostrar do ser, Heidegger elimina de seu método a eidética enquanto descrição do modo como a consciência é

---

<sup>303</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>304</sup> Idem, ibidem.

<sup>305</sup> Ibidem, p. 69.

consciência de alguma coisa, ou seja, elimina o que Husserl compreende por fenômeno. E é precisamente esse o ponto central da discordância de Sartre em relação ao conceito de fenômeno de Heidegger. Sartre não aceita a “destruição” do conceito husserliano de fenômeno que a “filosofia bárbara”<sup>306</sup> de Heidegger acaba empreendendo. Heidegger, ao eliminar a centralidade do sujeito moderno e recolocar o *ser* no trono da “filosofia primeira”, destrói também a consciência.

Heidegger está certo quando argumenta que temos a tendência de criar um conceito de ser nos termos daquilo que compreendemos de modo mais próximo e direto, o ente. Essa tendência faz com que a metafísica conceba o ser como uma coisa, algo semelhante ao que faz o psicologista que, dentro da *atitude natural*, concebe a consciência como objeto. Nos dois casos, as condições da objetualidade tornam-se objetos e caímos em um círculo infinito. Conceber o ser como objeto do conhecimento é voltar para a metafísica anterior à Kant que pensa o ser como uma substância que possui atributos, ou, conforme diz Lopes dos Santos ao comentar Wittgenstein, ter a pretensão de que a filosofia possa ser um tipo de conhecimento representativo que, como a ciência, possa formular proposições verificáveis sobre o ser. Vimos que o antipsicologismo está na interseção da fenomenologia com a “escola analítica” em que se insere Wittgenstein, pois em ambas as vertentes há a preocupação em não confundir objetos com o que torna possível que nos sejam dados objetos. Já dissemos que, assim como a linguagem não é objeto, a consciência, o ser e o nada não são objetos e a filosofia comete uma confusão metodológica ao tratá-los como se estes fossem coisas. O mesmo vale para a relação entre ser e ente. Dizer algo sobre o ser não é trivial como dizer que o dia está ensolarado ou que a caneta não está pegando. O voltar-se para as coisas nas atividades do dia-a-dia é diferente do modo de ser que envolve essas mesmas atividades. É justamente porque não nos voltamos para o ser quando estamos mergulhados nas tarefas cotidianas que precisamos de uma ontologia para explicitar conceitualmente o modo de ser pressuposto

---

<sup>306</sup> Sartre escreve em seus diários que o grande obstáculo de suas primeiras leituras dos textos de Heidegger não era tanto a dificuldade que tinha com a língua alemã. Em primeiro lugar, Sartre estava saturado de Husserl: “meu erro fora acreditar que se pode *compreender* sucessivamente dois filósofos dessa importância como aprendemos, um depois do outro, os comércios exteriores de dois países europeus (Sartre, *Diário de uma guerra estranha*, p. 175). Mas o obstáculo essencial era a repugnância “em assimilar aquela filosofia bárbara e pouco erudita depois da genial síntese universitária de Husserl. Parecia que, com Heidegger, a filosofia voltara à infância, eu não reconhecia nela os problemas tradicionais, a consciência, o conhecimento, a verdade, o erro, a percepção, o corpo, o realismo e o idealismo (Idem, *ibidem*, p. 175-176). Ao mesmo tempo, o encontro com essa filosofia “bárbara” lhe trouxe utensílios providenciais: “Se tento imaginar o que teria sido o meu pensamento sem esses utensílios, sinto um medo retrospectivo. Quanto tempo ganhei! (*ibidem*, p. 175)”



nas relações com as coisas e os outros nas situações. É por isso que, como veremos, a angústia será uma conduta importante em que nos desprendemos do sentido constituído das atividades cotidianas e nos voltamos para o nosso próprio ser enquanto ser que constitui sentido. A angústia é uma mudança de “direção” do existente (ente) para o ser. Não concebemos o para-si e o em-si do mesmo modo que concebemos o despertador que nos acorda para não perder a hora no trabalho ou um boleto que esquecemos de pagar, em outras palavras, há uma distinção entre o ontológico e o ôntico.

Nossas preocupações mais imediatas se voltam para o ente, por isso o metafísico ingênuo, de modo semelhante ao psicologista que faz da consciência um objeto, acaba concebendo o ser nos termos em que concebe o ente. No entanto, a consequência disso não pode ser o abandono do *cogito* e do conceito de fenômeno husserliano como descrição do modo como a consciência intencional se relacionam com seus objetos. Para defender o conceito husserliano de fenômeno, voltemos à introdução de *L'être et le néant* e ao âmbito mais simples e limitado de ser que exploramos até aqui como *ser* da coisa. A distinção entre ser e ente não pode fazer com que haja um “fenômeno” de ente e um outro fenômeno de ser, como se houvesse um dualismo entre fenômenos ônticos e “fenômenos” ontológicos, o que nos faria cair em uma espécie de dualismo fenomênico. Se houvesse um fenômeno de ser encoberto pelo ente, haveria uma espécie de “manifestação” do ente que em seu aparecer remeteria ao fenômeno de ser. O ente, deste modo, seria uma espécie de *erscheinen* de fenômeno. Se a coisa é, e, portanto, não há separação entre é e coisa, não há um fenômeno de é e um “fenômeno” de coisa, mas apenas o fenômeno de uma coisa que é. É no *fenômeno husserliano*, no modo como as coisas são colocadas pela consciência intencional e no modo como a própria consciência se mostra ao visar as coisas que devemos encontrar estruturas ontológicas. Se o ser é coextensivo ao fenômeno que me dá a coisa, não é preciso abandonar a eidética de Husserl e reservar para o “mostra-se” do *ser* um conceito de fenômeno distinto do modo como as *coisas* se mostram para a consciência. Não há um ser velado por trás do ente que estivesse aguardando tornar-se fenômeno de ser, mas um único e mesmo fenômeno no qual o ser é coextensivo. Se a fenomenologia em Heidegger desvela um fenômeno *oculto* de ser, podemos dizer que Sartre descreve modos de ser que já estão *implícitos* no modo como a consciência é consciência de alguma coisa. E isso já é feito desde a conclusão de *O imaginário* onde Sartre, ao fazer a eidética da consciência imaginante e perceptiva, é levado ao problema ontológico da relação entre ser e nada que essas consciências pressupõem. Assim, há uma

unidade entre descrição da consciência e ontologia: ambos dizem respeito a um mesmo fenômeno.

Por enquanto, o ser de que estamos falando aqui ao nos referirmos a passagens muito específicas da introdução de *O ser e o nada*, enquanto ser-em-si, é o ser das coisas que podemos relacionar em um juízo, um modo de determinação do ser que Heidegger denomina *categorial*. Em Sartre, esse modo de determinação categorial é aquele do objeto do conhecimento, objeto que, segundo uma passagem da introdução de *O ser e o nada*, se dá em uma “essência”. A essência não está no objeto em si mesmo, mas no objeto em si enquanto é colocado *para* a consciência com um *sentido*. A essência é a “razão da série”, quer dizer, a totalidade de relações que compõem o *sentido* do objeto enquanto ligado a outros objetos e qualidades em uma série.

Na quinta investigação de Husserl lemos que “na mudança dos conteúdos vivenciados, captamos perceptivamente um e o mesmo objeto.”<sup>307</sup> Assim, diferentes conteúdos da sensação são apreendidos em um mesmo sentido. Husserl diferencia os conteúdos da percepção (sensações apresentadoras) dos atos perceptivos (intenção apreensiva). A “razão da série” que constitui o sentido do objeto pode ser relacionada com a intuição categorial: a intuição de que a *coisa é* em Husserl não corresponde à intuição de que a coisa é *em-si*, mas que é de acordo com uma unidade ideal que preenche uma intenção. A própria objetualidade da coisa só se constitui em relação aos atos perceptivos que dão unidade aos conteúdos da percepção. Isoladamente, “o conteúdo vivenciado não é o objeto percebido”, mas o conteúdo unido em um sentido pela intenção perceptiva, “intenção que, em unidade com a sensação apreendida, constitui o ato concreto completo de percepção”<sup>308</sup>. É nesse contexto de diálogo com Husserl que compreendemos a seguinte passagem da introdução de *L'être et le néant*:

Em um objeto singular, podemos sempre distinguir qualidades como a cor, o odor, etc. E, a partir delas, podemos fixar uma essência que elas implicam, como o signo implica uma significação. O conjunto “objeto essência” faz um todo organizado: a essência não está no objeto, ela é o *sentido* do objeto, a série de aparições que o desvelam.<sup>309</sup>

Sartre concorda com Husserl de que a objetualidade da coisa é inseparável do modo como é colocada pela intencionalidade da consciência que a percebe de acordo com

---

<sup>307</sup> Husserl, *Investigações lógicas, parte I*, p. 329.

<sup>308</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>309</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 15. Grifo nosso.

um sentido. A diferença em relação à Husserl é que o *ser* do objeto percebido de que Sartre fala não é a unidade ideal que dá identidade ao objeto que reconhecemos como sendo o mesmo. O “*é*”, enquanto ser-em-si, não se reduz a uma intuição, mas continua sendo mesmo quando não o intuímos. A coisa não *é* apenas quando intencionada pela consciência, mas *é em si*, mesmo que não se apresenta *para* a consciência como objeto em uma unidade ou em uma “essência” que constitui o seu sentido. A realidade da coisa não se reduz aos vividos da consciência.

O que Sartre chama de “essência” como “razão da série” das perspectivas diz respeito ao modo como a consciência constitui o sentido do objeto intencionado. Como explicam Cabestan e Torres, “A reflexão fenomenológica visa a essência ou *eidós* que ela busca estabelecer graças ao que Sartre, após Husserl, denominou variação eidética”<sup>310</sup>. A descrição de um modo como a consciência coloca o seu objeto (percepção, pensamento, imaginação, emoção, etc.) é a *eidética*. As coisas não apresentam essência ou sentido em si mesmas, mas na correlação com a consciência, “A essência não está no objeto, ela é o sentido do objeto”<sup>311</sup>. A essência não está nas coisas em-si *tout cour*, mas é inseparável do modo como a consciência intenciona as coisas que são em-si e também os objetos que não-são, como os objetos imaginários<sup>312</sup>.

Assim, em *O imaginário*, diferente dos psicólogos que tomam a imagem como um *objeto* dado e partem imediatamente para a construção de hipóteses no campo do provável, Sartre parte do “certo”, ou seja, de uma eidética que “reflete” sobre o modo como a consciência coloca o objeto imaginado: “O ato de reflexão possui, portanto, um conteúdo imediatamente certo que chamaremos a *essência* da imagem.”<sup>313</sup> A *essência* é o *eidós* da reflexão fenomenológica. Assim, a *essência da imagem* que coloca seu objeto como nada, que é uma “quase-observação”, que não possui defasagem em relação ao seu objeto, etc, se distingue da *essência da percepção* que coloca seu objeto como real, que observa o objeto, que é passiva em relação a ele, etc. Em *O imaginário*, Sartre diz que a essência de uma coisa percebida se dá como a infinidade de relação que ela estabelece entre si e outros objetos. Vimos que aquilo que Sartre denomina coisa em *O imaginário*

---

<sup>310</sup> Cabestan/Torres, *Le vocabulaire de Sartre*, p. 53

<sup>311</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 15.

<sup>312</sup> Conforme o próprio Husserl, “O *eidós*, a *essência pura*, pode exemplificar-se intuitivamente em dados de experiência, tais como percepção, recordação etc., mas igualmente *também em meros dados de imaginação*. Por conseguinte, para apreender intuitivamente uma essência ela mesma e de *modo-originário*, podemos partir das intuições empíricas correspondentes, mas igualmente também da intuições não-empíricas, que não apreendem um existente ou, melhor ainda, de intuições ‘meramente imaginárias’, (Husserl, *Ideias para uma fenomenologia pura*, p. 38)”

<sup>313</sup> Sartre, *O imaginário*, p. 16. Grifo nosso

é o modo como o objeto percebido é dado pela percepção:

No mundo da percepção nenhuma ‘coisa’ pode aparecer sem que mantenha com as outras coisas uma infinidade de relações. Mais ainda, é essa infinidade de relações – e, ao mesmo tempo, também a infinidade de relações que seus elementos sustentam entre si – que constituem a própria essência de uma coisa. Daí algo de excessivo no mundo das ‘coisas’: a cada instante, há sempre infinitamente mais do que podemos ver; para esgotar a riqueza de minha percepção atual, seria necessário um tempo infinito”<sup>314</sup>

Notamos que Sartre pensa a essência da coisa como infinitude que extrapola a unidade do objeto de conhecimento. É por isso, inclusive, que o objeto percebido não pode ser reduzido completamente ao “saber”<sup>315</sup> do correlato do pensamento. A coisa percebida não se reduz aos objetos que se regulam de acordo com a “métrica” das predições teóricas que Sartre, em *Esboço*, coloca como constituindo um “fato”. A percepção é caracterizada pela imprevisibilidade, por um “excesso” que nunca preenche completamente uma antecipação. A consequência ontológica desta descrição fenomenológica da percepção é que mesmo a coisa percebida, que é em-si, não se limita a um objeto do conhecimento. Não é que o conhecimento das coisas é uma ilusão – não queremos eliminar o conhecimento, o que nos faria cair no inverso do erro de um “positivista lógico” que subtrai todas as outras experiências humanas para ficar apenas com uma, a lógica – mas o conhecimento que organiza a experiência da coisa segundo uma unidade de “saber” não é o único modo de nos relacionarmos com as coisas. Daí que existam experiências como a angústia que se dão justamente na dissolução da unidade de sentido que constitui a previsibilidade do “saber”.

Limitar a relação com a coisa em-si ao o conhecimento nos faria cair em um dualismo. Se o objeto percebido que contém uma infinidade de perspectivas só é quando colocado pela consciência na “métrica” da unidade ideal de conhecimento, quer dizer, se o *ser* se reduz à intuição categorial do modo como ligamos a série em uma unidade ideal, as infinitas perspectivas não colocadas em uma unidade ideal *não são*. Experiências como

---

<sup>314</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>315</sup> Se “penso no cubo através de um conceito concreto, penso nos seis lados e nos seis ângulos ao mesmo tempo; penso que seus ângulos são retos e seus lados, quadrados. Estou no centro de minha ideia, eu a possuo inteira de uma só vez. [...] posso pensar as essências concretas num único ato de consciência; não tenho de restabelecer aparências, nenhuma aprendizagem a fazer. Essa é, sem dúvida, a diferença mais nítida entre o pensamento e a percepção. (...) Trata-se de fenômenos radicalmente distintos; um, o *saber* consciente de si mesmo, que se coloca de uma vez no centro do objeto; o outro, unidade sintética de uma multiplicidade de aparências, que faz lentamente seu aprendizado (ibidem, p. 21. Grifo nosso)

a angústia ou as emoções que envolvem a imprevisibilidade<sup>316</sup>, por não se enquadrarem na unidade lógica de sentido do conhecimento, não *seriam* verdadeiramente experiências.

Sartre soluciona essa dificuldade tirando o *ser da coisa* do âmbito do conhecimento e mostrando que as coisas continuam a *ser* em-si, mesmo quando não as ligamos em relações categoriais. Na verdade, o problema é ainda maior. Não é só que o juízo não dá conta de compreender o que não cabe no sentido judicativo, pois mesmo o que é expresso em um juízo não é suficiente para constituir sentido. A psicologia fenomenológica de Sartre, antes de *L'être e le néan*, já mostrou que no reencontro de uma pessoa amada que não vejo há anos ocorre uma quebra da expectativa imaginária e um “preenchimento” real que surpreende justamente por sua imprevisibilidade. Aqui a imprevisibilidade, que é a quebra constante do que poderia ser limitado em uma relação finita, constitui o sentido do reencontro. O sentido, no “preenchimento” da intenção afetiva, excede (*déborde*) a lógica do conhecimento<sup>317</sup>.

Quando escrevo há uma disposição entre a caneta que utilizo para escrever, o caderno em que escrevo e a mesa na qual me apoio. Tal relação poderia ser expressa no juízo “a caneta está sobre a mesa”. Nesse contexto, “a caneta está sobre a mesa” é um juízo verdadeiro e, mesmo se fosse falso, possui sentido do ponto de vista lógico (pois sabemos quais são suas condições de verdade). Mas a disposição entre caneta, caderno e mesa só adquire *realmente* sentido se constituem a síntese mais ampla que envolve o desejo de escrever. Recorrendo ao romance *A Náusea*, poderíamos interpretar a obsessão de Roquentin em tentar encontrar lógica nas coisas, de procurar uma conexão necessária entre passado e presente, como expressão da insuficiência do sentido lógico. É inútil pensar no índice de refração da luz que sai da janela da biblioteca, nos livros organizados em ordem alfabética, nos horários precisos do bonde, no ponto de fusão do chumbo a 335°, no número de castanheiros do jardim, no modo como eles se dispõem em relação à Velléda, nos hábitos sistemáticos dos habitantes de Boueville ou mesmo tentar encontrar

---

<sup>316</sup> Gabriella Farina destaca que as emoções não podem ser explicadas do ponto de vista de uma “demonstração lógica”: “Em *Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre evoca a magia, feita de crenças e não de demonstrações lógicas; ela é crença em qualquer coisa de novo, de imediato, de não predicável segundo um vínculo racional; ela é abertura de possibilidades imprevistas (Gabriella Farina, *Quelques réflexions sur l'esquisse*, p. 16).”

<sup>317</sup> Como destaca Merleau-Ponty, a descrição de uma experiência mais ampla e que precede o conhecimento é algo próprio da *démarche* fenomenológica: “Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem — primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho (Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*, p. 4)”.

um nexo causal entre decisões passadas e o momento presente. Se não há motivo para ir a algum lugar, se não há um *projeto*, os horários de partida do bonde, mesmo que cheguem e partam todos os dias no mesmo horário pontual, são meros fatos contingentes que possuem um *sentido abstrato*, mas não *sentido real*. Quanto mais obsessivamente Roquentin busca relações lógicas entre as coisas, mais intensifica a contingência dessas relações. Se para o historiador Roquentin, escrever a biografia de Rollebon constitui o único sentido para estar em Bouville, não há mais sentido algum em permanecer ali quando desiste deste projeto. Nesse contexto, o excesso de previsibilidade de Bouville que retorna igual todas as manhãs (e que “só o enfeitam um pouco aos domingos”<sup>318</sup>), onde os cidadãos passam pelos mesmos lugares, nos mesmos horários, vestindo a mesmas roupas<sup>319</sup>, não é suficiente para apaziguar a Náusea. As coisas só fazem algum sentido para Roquentin quando ouve *Some of this days* no disco antigo de jazz que Madeleine coloca na vitrola do café *Rendez-vous des Cheminots*. Roquentin encontra sentido não na formulação de uma proposição, mas na arte. Vimos que o imaginário, ao colocar o “vazio” diante da consciência, inseparável da síntese afetiva que constitui esse “vazio”, revela o *sentido implícito do real* e motiva nossas *ações reais*. O sentido, para além da lógica do juízo que pode ser verdadeiro ou falso, é prático, afetivo e imaginário.<sup>320</sup>

De qualquer modo, o objeto que é para ser conhecido ou colocado em uma relação na proposição que pode ser verdadeira ou falsa é o objeto cujo modo de ser é em-si. Assim, se o conhecimento não determina o ser em-si, o ser em-si determina o conhecimento, pois para haver conhecimento de alguma coisa é preciso que a coisa conhecida *seja* (em-si). A “filosofia primeira” não é uma epistemologia nem uma filosofia da linguagem, mas uma ontologia. Se em suas obras de psicologia fenomenológica Sartre retira a consciência dos limites do “fato”, em *L’être e le néant*, inspirado em Heidegger, retira o *ser* dos limites do conhecimento. As coisas *são*, mesmo quando não as intencionamos como objeto do conhecimento e há outros sentidos envolvidos em nossas relações com as coisas para além do sentido judicativo.

---

<sup>318</sup>Ibidem, p. 231.

<sup>319</sup> “Quando um sujeito está usando um casaco novo em folha, chapéu de feltro flexível, camisa resplandecente, não há o que errar: é alguém do bulevar Maritime (Sartre, *A Náusea*, p. 73).”

<sup>320</sup> O imaginário, inclusive, escapando das relações lógicas de sentido, é “suporte de qualidades contraditórias (Sartre, *O imaginário*, p. 175)”, pois na imaginação podemos ver um mesmo objeto em tempos e lugares diferentes, mesclar rostos (cf. ibidem, p. 126), ver um rosto de frente e perfil ao mesmo tempo (como em uma obra cubista). Com isso, mesmo na imagem mental, “imagens extremamente pobres e truncadas, reduzidas a algumas determinações do espaço, podem ter para mim um sentido rico e profundo (Ibidem, p.24).” Esse *sentido* rico e profundo, não é o sentido do juízo.

A eidética pressupõe uma ontologia: as coisas que a eidética da consciência perceptiva nos mostra como dadas em uma série e que adquirem unidade enquanto objeto do conhecimento desvelam para a ontologia um modo específico de ser, o ser-em-si. Daí a unidade entre o método “acadêmico” husserliano (descrição do modo como a consciência é consciência de alguma coisa) e o método “bárbaro” heideggeriano (modos de ser pressupostos nessa relação)”. Mas o ser não se reduz ao ser-em-si. Voltando às questões que levantamos anteriormente: que tipo de ser somos nós que somos-no-mundo? Somos como a folha de papel e o tapete que são “dentro-do-mundo”?

Falamos do ser de um objeto singular, mas há também o ser da consciência. O situar-se em um mundo envolve não apenas o ser dos objetos e uma consciência de objetos, mas uma consciência de si e de nosso próprio ser enquanto ser-no-mundo. A questão do ser é mais ampla que a questão do ser das coisas. Precisamos colocar a questão do ser em termos mais abrangentes que aquele voltado para o problema do categorial. Para isso, vamos recorrer à Heidegger e chegar ao ser em sua dimensão *existencial*. Compreender o ser em sua dimensão existencial é também compreender um sentido que não se reduz ao âmbito categorial do conhecimento, ou seja, que excede o sentido abstrato de um juízo.

## EM BUSCA DO SENTIDO EXISTENCIAL

### Da questão do ser ao sentido existencial

No §1 de *Ser e tempo*, “Necessidade de uma repetição explícita da questão do ser”, somos apresentados a questão do ser. E não é uma questão qualquer, mas a *questão* central que, como já vimos no capítulo anterior, está na origem da filosofia e “deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como questão temática de uma investigação”<sup>321</sup>. Heidegger elenca três prejuízos que contribuíram para o emudecimento da questão do ser por tanto tempo:

- 1- O ser é o conceito mais universal
- 2- O conceito de ser é indefinível
- 3- O ser é o conceito evidente por si mesmo

Esses três prejuízos estão relacionados, o que fica patente na seguinte passagem de *Ser e tempo*:

“ser” é o conceito mais universal e o mais vazio [1º prejuízo]. Como tal, resiste a toda tentativa de definição [2ºprejuízo]. Todo mundo o emprega constantemente e também *compreende* o que ele, cada vez, pretende designar [3ºprejuízo]. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência (...), a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico.<sup>322</sup>

Ocorre que todos esses prejuízos que são assumidos como se fossem evidências inquestionáveis contém neles mesmos a necessidade de se colocar a questão do ser. Assim, o primeiro prejuízo, ao partir da constatação de que o ser é o conceito mais universal, ou seja, de que “Uma compreensão do ser já está em tudo o que se aprende do ente”<sup>323</sup>, nos leva a indagações como: que universalidade é essa? É a universalidade do

---

<sup>321</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, 1988, v.I, p. 27. A partir do que desenvolvemos no capítulo anterior, podemos acrescentar que a questão do ser se manteve emudecida até Husserl, nas *Investigações Lógicas*, trazer à tona as condições para recoloca-la. Em *O meu caminho na fenomenologia* Heidegger explica a importância da sexta investigação para pensar “a multiplicidade do sentido do ente” e destaca que o conceito de ἀλήθεια pode ser retomando como o mostrar do fenômeno de Husserl. “O que as investigações fenomenológicas tinham encontrado, de novo, como atitude portadora do pensar, era afinal o traço fundamental do pensamento grego, se não mesmo de toda a filosofia enquanto tal (Heidegger, *o meu caminho na fenomenologia*, p. 9)”.

<sup>322</sup> *Ibidem*, p27-28 grifo nosso.

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. p. 28.



gênero? E se já temos uma compreensão de ser que vale para todo ente particular, cabe indagar não só sobre essa universalidade, mas também sobre a própria *compreensão* que se supõe prévia em tudo o que e se aprende do ente. E se o ser é indefinível, o que é essa indefinição e como podemos já compreender algo que é indefinível? Que tipo de compreensão do indefinível é essa? Vemos que os três prejuízos que nos fazem emudecer sobre o ser nos levam justamente a falar sobre o ser. Podemos resumir em uma só questão os problemas em que os três prejuízos elencados por Heidegger nos levam: o que é essa compreensão do ser que já possuímos em tudo o que apreendemos do ente e que não pode ser expressa no domínio de uma definição?

Heidegger, atacando concomitantemente os três prejuízos, mostrará que a universalidade da compreensão de ser não é a universalidade do gênero, portanto, não podemos definir o ser. Podemos definir o lápis como ente que pertence ao gênero dos objetos que servem para escrever e, assim, elaborara um conceito *universal* de “objetos que servem para escrever” em que está contido todo e qualquer lápis *particular*. Mas a universalidade do ser nada tem a ver com o gênero. O ser não é uma generalização, não é um gênero que podemos aplicar a um ente. A impossibilidade de definir o ser não ocorre porque não há um conceito mais geral que o ser, pois pensar deste modo é ainda fazer do ser um gênero. Nesta perspectiva equivocada, o mais geral de todos os gêneros, mesmo não podendo ser definido, é o gênero no qual cai todos os entes, ou seja, estamos ainda pensando em termos de definição de um ente. Vimos, em um excerto da sexta investigação de Husserl, que atribuir um gênero ao ente é atribuir um predicado real ao objeto, é dizer algo sobre uma qualidade do objeto e não sobre o ser. E aqui é preciso abrir um parêntese para dizer que o conceito de ente é mais amplo que o de objeto. Em um primeiro momento, parece que Heidegger está falando do ser de uma coisa ou de um objeto, mas veremos que um ente como o martelo não é objeto na ação de martelar. E até mesmo o homem é também um ente. Fechado o parêntese, o ser não é a generalização máxima dos entes e tampouco um ente que pode ser definido segundo um gênero. Falar de um gênero ou de uma espécie que cai em um gênero – ou seja, nos termos de uma definição – é falar do ente, não do ser. Justamente porque o ser não pode ser definido como um ente, cabe então o problema de como explicitar a *compreensão* do ser recorrendo a um método apropriado que não é o da generalização ou o da definição: “Enquanto questionado, o ser exige, portanto, um modo próprio de demonstração que se

distingue essencialmente da descoberta de um ente”<sup>324</sup>. A compreensão do questionado da questão que deve ser explicitado, o ser, seria de partida distorcida se nos perguntássemos sobre sua possível definição como ente que cai em um conceito. O mesmo ocorreria se, inversamente, tentássemos pensa-lo como generalização em que cai todo e qualquer ente. A pergunta que dirigimos ao *ser* questionado não é sobre a definição, mas sobre o *sentido*, sentido este que requer uma conceituação própria “que se diferencia dos conceitos em que o *ente* alcança a determinação de seu significado.”<sup>325</sup> Vemos, portanto, que a impossibilidade de definir o ser não pode nos levar ao mutismo sobre o sentido do ser, muito pelo contrário: “A impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão do seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige”.<sup>326</sup>

Mas o fato de a questão se dirigir ao ser não significa que podemos dispensar o ente na investigação do ser. Não podemos responder à pergunta pelo sentido do ser com uma *concepção prévia* de ser que viria antes de se investigar o ente. Vimos que tudo o que se aprende do ente pressupõe uma compreensão do ser. Podemos inverter essa frase e dizer que toda compreensão do ser pressupõe uma apreensão do ente. Precisamos então nos dirigir ao próprio ente para explicitar essa compreensão do ser que a apreensão do ente desde sempre pressupõe. Assim, se por um lado a *pergunta* pelo sentido do ser tem como *questionado* o ser, temos também um *interrogado* que é o ente: “Na medida em que o ser constitui o questionado e ser sempre diz ser de um ente, o que resulta como *interrogado* na questão do ser é o próprio ente. Este é como que interrogado em seu ser.”<sup>327</sup>

Cabe observar que o termo sentido é utilizado por Heidegger em um contexto de problemas filosóficos distintos de Wittgenstein no *Tractatus*. Se no *Tractatus* o sentido se dá no âmbito da lógica da linguagem e do que pode ser dito pela proposição, Heidegger, de modo mais abrangente, pergunta pelo sentido para além da proposição, em todo e qualquer domínio do ser. Um epígono da vertente positivista do primeiro Wittgenstein poderia concluir, na linha terapêutica da crítica às pseudoproposições filosóficas, que Heidegger, ao se perguntar pelo sentido do ser, comete um contrassenso linguístico<sup>328</sup>.

---

<sup>324</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>325</sup> Ibidem, p. 32. Grifo nosso.

<sup>326</sup> Ibidem, 29.

<sup>327</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>328</sup> Esse epígono poderia ser Rudolf Carnap, do “círculo de Viena”, que no artigo *Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem* utiliza Heidegger para ilustrar pseudoproposições metafísicas do tipo “o nada nadaifica”. Segatto explica que “o artigo de Carnap é um dos marcos de uma certa linhagem filosófica

Tal contrassenso consistiria em pensar o ser como se este fosse um objeto que pudesse configurar em um estado de coisas, um objeto em relação ao qual poderíamos formular proposições que pudessem ser verificadas como verdadeiras ou falsas. Neste caso, o epígono positivista de Wittgenstein partiria da concepção de que “A proposição *mostra* seu sentido. A proposição *mostra* como estão as coisas *se for* verdadeira. E *diz que* estão assim”<sup>329</sup>. Porém, para Heidegger, o ser não é para ser compreendido como um objeto que poderia se dar em um estado de coisas que pode ser figurado, o que violaria a própria filosofia de Heidegger transformando o ser em um ente. Heidegger concordaria que é um contrassenso nomear o ser em uma proposição, tal contrassenso seria denominado por Heidegger como o termo *impropriedade*<sup>330</sup>. Mesmo para Heidegger, o que pode ser nomeado em uma proposição é um ente, não o ser. É o que ocorre em proposições como “o céu é azul” e “eu sou feliz”, para citar exemplos de proposições usadas pelo próprio Heidegger. Mas, por trás dessas proposições sobre o modo como entes estão relacionados se esconde um enigma sobre o ser que precisamos explicitar em um modo de determinação que não aquele das coisas nomeadas em uma proposição.

Como vimos, o ente deve ser primeiramente interrogado para fazer vir à luz a compreensão do ser. E para reforçar nossa discordância com o possível wittgensteiniano que pretenda acusar Heidegger de cometer um contrassenso linguístico, podemos até mesmo traçar aqui um paralelo entre Wittgenstein e Heidegger. Se em Wittgenstein a proposição nada diz sobre a sua forma lógica, mas pressupõe essa forma ao dizer algo sobre objetos e estado de coisas em uma proposição, em Heidegger os comportamentos, conhecimentos e proposições nada “dizem” explicitamente sobre o ser, mas pressupõe implicitamente o ser ao lidar com os entes. Wittgenstein cria no *Tractatus* um método para “mostrar” a forma lógica através de seus aforismos. Esses aforismos não podem ser verificados como verdadeiros ou falsos em um estado de coisas porque não falam sobre coisas, mas da forma, do sentido, das condições de verdade. Assim, se o que é “dito” no *Tractatus* não pode ser verdadeiro ou falso, ele faz ver a forma lógica da linguagem que é obscurecida pela gramática em que ordinariamente expressamos a proposição. Esse

---

que une nomes tão díspares quanto os de Hume e Wittgenstein. Com efeito, ele retoma a condenação da metafísica proposta por Hume, mas o faz por uma via diversa, já que tal condenação resulta não de uma investigação do entendimento humano, mas da análise lógica da linguagem. E nesse ponto fica evidente a filiação de Carnap à chamada ‘nova lógica’ e, em particular, ao *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein (Segatto, 2016, p. 80)”.  
<sup>329</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 4.022

<sup>330</sup> Cf. Ser e tempo §9.

“mostrar” o que estava obscurecido, que não é a verdade como verificação, se aproxima do conceito de *ἀλήθεια* retomado por Heidegger em *Ser e tempo*.

Voltemos ao problema de interrogar o ente para responder à questão do ser. Heidegger fala de regiões em que os entes podem ser distribuídos e nas quais também se dividem diferentes campos de investigação científica que se encontram em cada região. Cada uma dessas regiões circunscrevem um setor de objetos tematizados que correspondem a campos de investigação como a história, a natureza, o espaço, a vida ou a linguagem. Cada campo ôntico de investigação que trata de entes específicos corresponde a uma “irrupção do ser”. Do ponto de vista não de suas investigações ônticas, mas de expressão de um domínio no qual o ser se “irrompe”, estes campos podem ser denominados como “setores ontológicos” ou “regiões de ser”. As ciências circunscritas nessas regiões não tratam da própria região de ser em que estão inseridas, pois a função das ciências é pesquisar “os entes em suas entidades”<sup>331</sup> e não o ser. O encargo de investigar o ser dessas regiões – encargo que segundo Heidegger é “mais originário do que as pesquisas ônticas das ciências positivas”<sup>332</sup> – é da ontologia que se expressa nas diferentes ontologias regionais circunscritas a cada setor ontológico.<sup>333</sup>

Wittgenstein, ao investigar o sentido ligado à lógica da linguagem no *Tractatus*, não faz uma simples lógica, pois também discorre sobre a forma das próprias “coisas” e do “mundo” que é compartilhada pela linguagem. Por outro lado, para Heidegger, não só a proposição em particular, mas a “linguagem” em geral delimita um campo ontológico que é distinto de outros domínios em que o ser “se irrompe”: o espaço, a natureza, a história e a antropologia. Na concepção heideggeriana de ontologia, investigar o sentido ligado à linguagem proposicional (ou à natureza, ou à história, ou à antropologia, etc.) seria uma investigação insuficiente ou incompleta que deveria ser antecipada por uma ontologia *do ser* em geral. Assim, se a questão do sentido para o primeiro Wittgenstein parte do que pode ser dito com sentido pela proposição, para Heidegger o sentido se expressa em uma multiplicidade de domínios muito mais vastos que a proposição. E investigação do ser em geral deve antecipar a investigação dessas multiplicidade de modos de irrompimento do sentido do ser que Heidegger denomina “ontologias

---

<sup>331</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>332</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>333</sup> Poderíamos, dentro do que desenvolvemos em nossa tese, relacionar o “irrompimento” do ser em distintos “setores ontológicos” com a “vizinhança comunicante” de Leopoldo e Silva e a “visão *pers pícua* e sinóptica” da leitura que Prado Jr faz do “perspectivismo sem relativismo” de Lopes dos Santos.

regionais”. É por isso que o título do §3 de Ser e tempo é denominado “o primado ontológico da questão do ser”, pois, na investigação do sentido do ser, a ontologia que trata da questão *do ser* em geral é primordial em relação as ontologias regionais que “mostrariam” o ser irrompendo no âmbito específico de seu sentido na linguagem, no espaço, na natureza, na história ou na antropologia. Assim, o ser que irrompe no campo da linguagem é mais abrangente que a linguagem, envolvendo também as outras ontologias regionais. O questionamento ontológico específico de uma ontologia regional “permanecerá ingênuo e opaco se as suas investigações sobre o ser dos entes deixarem sem discussão o sentido do ser em geral”<sup>334</sup>.

E se para responder à questão do ser devemos interrogar o ente, há um ente privilegiado, um ente que não apenas ocorre entre os outros entes, mas um ente que nós mesmos somos: “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu”<sup>335</sup>. E ser a cada vez nós mesmos é também *compreender* o ser que somos. Não somos como uma pedra ou uma tábua que não se compreendem em seu ser. Este ente que nós mesmos somos e que se distingue dos outros entes por se compreender em seu ser é o Dasein<sup>336</sup>. “O Dasein é um ente que, na compreensão de seu ser, com ele se relaciona e se comporta”.<sup>337</sup> Essa compreensão não é uma qualidade que pode ou não ser acrescentada ao Dasein, mas expressa o próprio modo de ser deste ente: “A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser do Dasein”<sup>338</sup>. E se o papel da ontologia é perguntar pelo sentido não de um domínio específico de entes (investigação ôntica), mas pelo sentido do próprio ser (investigação ontológica), então o Dasein, ente que estabelecer uma relação com seu próprio ser e se compreende em seu ser, se distingue dos outros entes por ser ontológico: “O privilégio ôntico que distingue o Dasein está em ser ele ontológico”<sup>339</sup>. Mas, logo após afirmar que o Dasein é ontológico, Heidegger acrescenta mais um critério na conceituação de ontologia que o faz dizer que o Dasein não é verdadeiramente ontológico, mas pré-ontológico: “Ser ontológico ainda não diz aqui elaborar uma ontologia. Por isso, se reservamos o termo ontologia para

---

<sup>334</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>335</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>336</sup> Utilizamos o termo *Dasein* em alemão no lugar do termo pre-sença da tradução de Marcia Cavalcante.

<sup>337</sup> Ibidem, p. 90.

<sup>338</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>339</sup> Idem, Ibidem.

designar o questionamento teórico explícito do sentido do ser, então esse ser ontológico do Dasein deve significar pré-ontológico.”<sup>340</sup>

Assim, se o §3 de *Ser e tempo* trata do primado ontológico da questão do ser, ou seja, do primado de uma ontologia do *ser* em geral que deve preceder as ontologias regionais, o §4 trata do primado ôntico da questão do ser e identifica o *ente* que primeiro deve ser investigado na elaboração de uma ontologia do ser em geral: o Dasein. Vemos que esses dois primados se relacionam de modo inseparável e que ambos dizem respeito ao Dasein. Heidegger faz uma espécie de jogo em que a distinção ôntica do Dasein é ontológica. A distinção ôntica do Dasein não é algo que diz respeito a esse “ente na sua entidade”, mas ao seu modo ser, ou seja, ao seu caráter ontológico e não ôntico. O Dasein se distingue dos outros entes por estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser e compreender o próprio ser nessa relação. A própria questão sobre o sentido do ser, tema que orienta a elaboração de uma ontologia do ser em geral, tem como origem a compreensão do próprio ser que caracteriza o Dasein e o distingue dos outros entes: “A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria do Dasein, a saber, da compreensão pré-ontológica do ser.”<sup>341</sup> Ou ainda: “Nós nos movemos sempre numa compreensão do ser. É dela que brota a questão explícita do sentido do ser.”<sup>342</sup> Conforme o §7 de *Ser e tempo*, a filosofia é uma “fenomenologia ontológica” que deve explicitar o ser que já está pressuposto na compreensão pré-ontológica e que se vela quando nos dirigimos ao ente. Esse desvelar do ser que se oculta quando nos dirigimos ao ente faz Heidegger resgatar a verdade como *αλήθεια*. Retomando o que vimos ao discorrer sobre o método fenomenológico, a *fenomenologia* em Heidegger, distinguindo-se da fenomenologia de Husserl, será uma hermenêutica que explicita o sentido do ser nas estruturas ontológicas do Dasein.

Se a compreensão de ser que distingue o Dasein dos outros entes é o fio condutor para uma ontologia do ser em geral e se a ontologia do ser em geral é necessária para a elaboração das ontologias regionais circunscritas em todos os “campos ônticos”, então o Dasein é “a condição ôntico-ontológica de todas as ontologias”<sup>343</sup>. E a investigação do ser, que parte do ente que é o Dasein, não diz respeito apenas ao ser deste ente, mas também

---

<sup>340</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>343</sup> *Ibidem*, p. 40

a “uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o modo de ser do Dasein.”<sup>344</sup>

Esse modo de ser que distingue o Dasein dos outros entes é a *existência*: “Chamamos existência ao próprio ser com o qual o Dasein pode se comportar dessa ou daquela maneira e como qual ele sempre se comporta de algum modo.”<sup>345</sup> Ao apresentar o conceito de existência no §4 de ser e tempo, Heidegger também enfatiza que existir é *assumir* o próprio ser. E outro aspecto fundamental da existência é a *possibilidade*: “O Dasein sempre se compreende a si mesmo a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ele mesmo.”<sup>346</sup>

O excerto de Sartre que transcrevemos no parágrafo seguinte, retirado de *Esboço para uma teoria das emoções*, mostra justamente a existência como expressão da *compreensão*, do *assumir* e da *possibilidade*. Na interpretação de Sartre é enfatizado o papel da primeira pessoa que distingue o Dasein por compreender-se em seu ser. Essa compreensão é compreensão de sua própria possibilidade. Sartre também enfatiza a “responsabilidade”<sup>347</sup>, termo que ganhará papel fundamental em sua filosofia. Sartre, seguindo a tradução de Henry Corbin, traduz Dasein como “realidade-humana” e ente como “existente”, mas vamos substituir pelos termos utilizados até aqui para manter a continuidade de nossa exposição:

“O ente do qual devemos fazer a análise”, escreve Heidegger, “é nós mesmos. O ser desse ente é *moi*”. Ora, não é indiferente que o Dasein seja nós mesmos, pois, para o Dasein, existir é precisamente sempre assumir seu ser, isto é, ser responsável por ele (...). E, como o Dasein é por essência sua própria possibilidade, esse ente pode “escolher-se” ele próprio em seu ser, pode ganhar-se, perder-se”. Essa “assunção” de si que caracteriza o Dasein implica uma compreensão do Dasein por ele mesmo, por obscura que seja essa compreensão. “No ser desse ente, este se relaciona ele próprio com seu ser.” É que, de fato, a compreensão não é uma qualidade vinda de fora ao Dasein, é sua maneira própria de existir. Assim, o Dasein que é *moi* assume seu próprio ser ao compreendê-lo.<sup>348</sup>

---

<sup>344</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>345</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>346</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>347</sup> Uma das passagens em que a “responsabilidade” aparece é a seguinte: “Como um ente desse ser, o Dasein se entrega a responsabilidade de assumir seu próprio ser, (Ibidem, p. 77)”. Essa mesma passagem é traduzida da seguinte maneira por Fausto Castilho: “Como ente desse ser, cabe-lhe responder pelo seu próprio ser (Heidegger, *Ser e tempo*, trad. Fausto Castilho, p. 139)”.

<sup>348</sup> Sartre, *Esboço para uma teoria das emoções*, p. 22; ed. franc. p. 20.

O assumir-se a si mesmo em uma abertura que é nossa própria possibilidade e que está implicada na compreensão, distingue o ser deste ente que é o Dasein do ser de uma pedra que não *responde* por seu próprio ser. E se esse modo de ser que distingue o Dasein é denominado existência, então a pedra, a tábua e a casa não existem. Heidegger reserva o termo existência (*Existenz*) para designar o Dasein. Os entes que não possuem o modo de ser do Dasein são designados pelo termo *Vorhandenheit* que é traduzido como “simplesmente dado” por Márcia Schuback e como “subsistente” por Fausto Castilho. Os entes simplesmente dados *não existem* não porque são “fruto da imaginação” ou por não possuírem realidade, mas porque não possuem relação de ser como seu próprio ser, não se compreendem em seu ser, “eles são de tal maneira que seu ser não lhes pode tornar nem indiferente nem não indiferente”.<sup>349</sup> Heidegger ressalta também o caráter pessoal do Dasein que o distingue do ser simplesmente dado: “A interpelação do Dasein deve dizer sempre também o pronome pessoal, devido ao seu caráter de ser sempre meu ‘eu sou, tu és.’”<sup>350</sup>

Outra característica dos entes que são simplesmente dados é que eles podem ser definidos como pertencentes a um gênero. A caneta, ente que possui o modo de ser simplesmente dado, pode ser colocada no gênero dos objetos que servem para escrever junto com o lápis e a lapiseira. Dissemos que escrever define a essência da caneta. Já o Dasein, diferente dos entes simplesmente dados, não pode ser classificado como coisa que possui uma essência: “As características que se podem extrair desse ente não são, portanto, ‘propriedades’ simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela ‘configuração.’”<sup>351</sup> Heidegger usa essência com aspas para dizer que “A ‘essência’ do Dasein está em sua existência.”<sup>352</sup> Seguindo essa “lógica” do uso de essência com aspas, poderíamos também dizer que a “essência” do ente simplesmente dado é a de podermos lhe atribuir uma essência, sem aspas, enquanto atribuição de propriedades que o definem. Isso não significa que definimos *o ser* simplesmente dado, pois, como nos mostrou o §1 de ser e tempo, o ser não pode ser definido, o que pode ser definido é *o ente* que possui o modo de ser simplesmente dado. E se nossa leitura do §1 de *Ser e tempo* nos levou a dizer que o *ente* pode ser definido e não o *ser*, agora

---

<sup>349</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, trad. Márcia Cavalcante, p. 78.

<sup>350</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 77-78.

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 77.



descobrimos que há um ente específico que não pode ser definido, o Dasein. A impossibilidade de atribuir uma essência que fecha o Dasein em uma definição prévia fica mais patente quando ressaltamos que o Dasein é sua própria *possibilidade*, possibilidade que não é uma propriedade que o Dasein poderia possuir enquanto ser simplesmente dado, mas possibilidade inscrita em seu próprio modo de ser enquanto abertura e escolha, ou seja, enquanto existência.

O possível, como abertura de possibilidades que não pode se encerrar em uma definição, mostra outra característica do Dasein que é o *estar sempre em jogo*. Nesse estar em jogo abre-se a possibilidade de o Dasein assumir ou não o seu próprio ser, escolhendo ou recusando. O Dasein não é como uma coisa simplesmente dada, mas está *em jogo*. Como comenta Leopoldo e Silva, justamente por se tratar de possibilidade e não algo já dado, o Dasein é tal que “no seu ser, o seu próprio ser está sempre em jogo (...). Já que as possibilidades tecem o seu ser, ele está sempre dentro das possibilidades, no jogo, escolhendo ou recusando a partir de sua liberdade”<sup>353</sup>. Leopoldo e Silva aproxima Sartre e Heidegger destacando o caráter de suspensão e indefinição no “estar em jogo” que expressa a abertura de possibilidades no conceito sartriano de liberdade. Porque as possibilidades estão abertas e precisam ser escolhidas ou recusadas, o Dasein é liberdade. Heidegger diz que a “essência” com aspas do Dasein “está em ter de ser.”<sup>354</sup> Esse ter-de-ser significa que o Dasein não é como um ente simplesmente dado que pode ser encerrado em uma essência sem aspas, mas *tem-de-ser* seu próprio ser que nunca é, mas está sempre por fazer na abertura de possibilidades que devem ser recusadas ou escolhidas.

Leopoldo e Silva, destacando a diferença entre *compreensão* e conhecimento judicativo, nos mostra que a abertura de possibilidades do Dasein é constitutiva da compreensão: “compreender não é, pois, conhecer isso ou aquilo; é ser de forma imanente às possibilidades de existir”<sup>355</sup>. Como abertura de possibilidades, e não fechamento em uma definição, a compreensão está em um plano anterior à atividade judicativa: “estando a compreensão num plano anterior, como mostra Heidegger, podemos pensá-la na ausência de qualquer juízo, isto é, anteriormente a qualquer objetificação judicativa”<sup>356</sup>.

---

<sup>353</sup> Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 58-59.

<sup>354</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, p. 77.

<sup>355</sup> Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 58. Grifos nossos.

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 59.

Finalmente, chegamos na diferença entre categorial e existencial. Heidegger denomina com a expressão *existenciais* as características ontológicas que distinguem o Dasein. As características ontológicas dos entes simplesmente dados são denominadas *categorias*:

Denominamos os caracteres ontológicos do Dasein de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser do Dasein, os quais chamamos de *categorias*.<sup>357</sup>

Dissemos que Wittgenstein, ao investigar o sentido ligado à linguagem no *Tractatus*, faz uma “metafísica silenciosa” que diz respeito não só a linguagem, mas também ao próprio modo de ser das coisas e do mundo cuja forma lógica é compartilhada pela linguagem. A proposição nos revela o mundo como totalidade de fatos cuja forma lógica se insere nos limites do que pode ser verdadeiro ou falso. Mas é preciso deixar claro que Wittgenstein não é um positivista<sup>358</sup>. Margutti, como vimos, explica que um dos objetivos de Wittgenstein ao delimitar o que pode ser dito é justamente “proteger o cerne místico-transcendental das tentativas de descrição linguística.”<sup>359</sup> No entanto, Heidegger encontra um modo de dizer filosoficamente o que está para além dos limites da proposição em um outro domínio de linguagem que não o das proposições, em uma esfera de sentido que não é categorial, mas existencial. Utilizando um método apropriado de “mostrar” o sentido do ser, Heidegger não transforma o ser em coisa ou fato verificável. É possível formular o problema da existência sem fazer como o cético que coloca perguntas para as quais não se encontram respostas judicativas. Problemas que esperam respostas judicativas (categoriais) não são problemas existenciais.

---

<sup>357</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, 80.

<sup>358</sup> As diferenças filosóficas de Wittgenstein em relação aos positivistas lógicos podem ser ilustradas pela recusa de Carnap em aceitar as teses “não positivistas” de Wittgenstein como “a ideia de que a metafísica é inefável, a ideia de que há ‘verdades’ metafísicas que são mostradas pela linguagem, mas que não podem ser proferidas. Apesar da aparente concordância entre ambos e da referência expressa de Carnap ao *Tractatus*, as razões pelas quais ele rejeita a metafísica são distintas das razões pelas quais Wittgenstein a rejeita (Segatto, *Carnap, Wittgenstein e o problema da metafísica* p.86)”. O próprio Wittgenstein declara: “Eu consigo certamente ter uma noção do que Heidegger quer dizer com ser e angústia. O homem tem o impulso de se lançar contra os limites da linguagem (...) Esse lançar-se contra os limites da linguagem é o ético (Wittgenstein, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, in Segatto, *ibidem*, p. 90-91)”. Ao descobrir que “não deu atenção suficiente” para os aforismos finais do *Tractatus* sobre o místico, Carnap apela à “análise psicológica” contra seu mestre: “Seu intelecto, trabalhando com grande intensidade e poder de penetração, reconheceu que muitos enunciados no campo da religião e da metafísica, estritamente falando, não dizem nada [...]. Mas esse resultado era extremamente doloroso para ele emocionalmente, como se ele fosse compelido a admitir uma fraqueza de uma pessoa amada. (Carnap, *Intellectual Autobiography*, in Segatto, *ibidem*, p. 91)”.

<sup>359</sup> Mrgutti, *Iniciação ao silêncio*, p. 265.

A partir da leitura de Leopoldo e Silva, podemos dizer que há uma tendência em fazer da compreensão algo derivado da esfera categorial do entendimento que ocorreria após um ato judicativo. Mas em Heidegger, ocorre precisamente o contrário, é o conhecimento judicativo do campo categorial que é fundado no campo existencial da compreensão.

Quando Heidegger enumera as estruturas existenciais fundamentais que constituem o ser do Dasein, menciona entre elas a compreensão (...). Esse caráter fundamental e originário da compreensão faz com que ela não possa ser tomada apenas na acepção das variadas formas pelas quais dominamos intelectualmente os aspectos da realidade, isto é, como uma espécie de objetivo final da atividade de conhecer. A prevalência do estatuto lógico nessa significação cognitiva da compreensão faz dela algo derivado, precisamente, de alguma estrutura que a possibilita. O que Heidegger quer acentuar é que os sentidos habituais de compreensão ligados à apreensão lógico-cognitiva é que são derivados de uma significação e de uma função fundamentais inscritas na compreensão.<sup>360</sup>

Podemos dizer do ente simplesmente dado que ele é dessa e daquela maneira, que possui propriedades que podem ser expressas em sentenças do tipo “p é q” segundo determinações ontológicas categoriais. Se para Wittgenstein, utilizar sentenças desse tipo pra falar do sujeito, da essência, dos valores e do místico seria um contrassenso, para Heidegger essa maneira de falar seria *imprópria* se feita em relação ao ser. Além disso, conforme o excerto de Leopoldo e Silva que acabamos de citar, mesmo a apreensão lógico-cognitiva que se expressa em sentenças como “p é q” é, para Heidegger, derivada “de uma significação e de uma função fundamentais inscritas na compreensão.”<sup>361</sup> Há uma esfera de sentido, no âmbito da compreensão, mais ampla que a esfera de sentido da proposição. Esse campo mais amplo de sentido ligado à compreensão, que não se restringe ao âmbito categorial do juízo que diz algo do ente simplesmente dado, é um campo de *sentido existencial*.

Quando Heidegger coloca a questão do sentido do ser logo no início de *Ser e tempo*, podemos ter a impressão de que estamos tratando de algo que pode ou não receber um sentido. Procuraríamos, nesta leitura ingênua, encontrar um sentido para o ser como procuramos o sentido de uma frase ambígua, de um fenômeno natural que não sabemos a causa ou de uma ação que não compreendemos o propósito. Mas essa impressão é

---

<sup>360</sup> Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 58.

<sup>361</sup> Idem, *ibidem*.

inadequada e concebe o ser como ente. O próprio sentido é tratado equivocadamente como um ente se o tomarmos como uma propriedade que pode ser atribuída ao ser. O que está em questão quando investigamos o sentido do ser não é o sentido disso ou daquilo, mas o próprio sentido. O sentido não é uma propriedade que pode ou não ser acrescentada ao ser, não é um ente, mas é modo de ser do Dasein que é inseparável da compreensão. Perguntar pelo sentido do ser é perguntar pelo modo de ser do Dasein enquanto sentido. O sentido, assim como a compreensão, é um existencial do Dasein. Sendo assim, o sentido também não é uma propriedade do ente, mas advém ao ente pelo Dasein: “Sentido é um existencial do Dasein, e não uma propriedade colada ao ente [...]. Somente o Dasein pode ser com sentido ou sem sentido [...]. Deve-se conceber todo ente não dotado do modo de ser do Dasein, como *fora do sentido*, como essencialmente desprovido de todo e qualquer sentido”.<sup>362</sup> Assim, dizer que o Dasein é “com sentido” ou “sem sentido” não é lhe atribuir uma propriedade que ele pode ou não ter, mas dizer algo a respeito de seu próprio modo de ser enquanto ser que compreende. Já em relação as coisas simplesmente dadas, delas nem mesmo podemos dizer que, em si mesmas, são com ou sem sentido. Como o sentido não constitui o modo de ser do ente simplesmente dado, ele é, *em si* mesmo, fora do sentido. Só na relação com o Dasein o ente simplesmente dado pode ser com ou sem sentido. Resumindo, de acordo com Heidegger, “ao se questionar o *sentido* do ser, a investigação não medita nem ruma sobre alguma coisa que estivesse no fundo do ser. Ele pergunta sobre ele mesmo na medida em que ele se dá na compreensibilidade do Dasein”<sup>363</sup>.

### **Sentido e Ser-no-mundo**

Dissemos que o conceito de ente é mais amplo que o conceito de objeto e que, por exemplo, o martelo em seu uso prático não é objeto, mas um instrumento. O martelo, quando utilizado, não é objeto de uma proposição. A compreensão do uso de um instrumento se dá em uma esfera de sentido que a proposição, restrita ao domínio do categorial, não dá conta de abarcar. Para compreender a instrumentalidade, é preciso recorrer à existência do Dasein.

---

<sup>362</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, p. 208.

<sup>363</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, p. 209. Grifo nosso.

O ente simplesmente dado pode ser nomeado como objeto de uma proposição, mas o ente, mesmo o ente simplesmente dado, quando se desvela no interior do mundo, não é originalmente essa abstração que denominamos *objeto*. O cuidado de Heidegger com as nomenclaturas considera que mesmo o termo coisa (*res*) utilizado por Descartes é impróprio, pois “recorre implicitamente a uma caracterização ontológica prévia”<sup>364</sup>. Ao invés de partir da ocupação concreta com os entes no mundo, Descartes, para caracterizar as “coisas”, parte de uma abstração, uma concepção prévia de extensão que retira da geometria. Heidegger considera que “os gregos possuíam um termo adequado para dizer “coisas”: πράγματα, isto é, aquilo com que se lida (πράξις) na ocupação”<sup>365</sup>. E para deixar claro o caráter pragmático dos πράγματα, Heidegger utiliza o termo *instrumento* para designar o ente que primeiro vem ao encontro no mundo cotidiano da ocupação, antes de ser ente enquanto objeto de conhecimento: “Aqui, o ente não é objeto de um conhecimento teórico do ‘mundo’ e sim o que é usado, produzido etc.”<sup>366</sup> O uso do instrumento contribui para o desenvolvimento do conceito de mundo, pois o instrumento nunca se dá isoladamente, mas em uma “mundanidade”. Na ocupação, o instrumento não é visado em si mesmo como objeto, mas remete a um todo instrumental que é o horizonte de mundo em que o instrumento se dá. Assim, “Rigorosamente, *um* instrumento nunca ‘é’. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence ao seu ser. Em sua essência, todo instrumento é ‘algo para...’”<sup>367</sup> A caneta, por exemplo, instrumento para escrever, remete ao papel onde se escreve, à mesa em que apoia o papel, à lâmpada que ilumina o escritório e ao próprio quarto em que trabalha com sua porta, janela, etc.

A espacialidade em que se articulam os instrumentos não é puramente geométrica, mas prática. Na experiência de escrever não experimento primeiro um quarto como espaço geométrico vazio que posteriormente pode ser preenchido de coisas como caneta, papel e mesa. Também não tenho primeiro objetos que são dados por si mesmos para depois preencher o quarto: “antes deles, sempre já se descobriu uma totalidade instrumental.”<sup>368</sup> E quando alguém utiliza um instrumento como o martelo, não fica feito um bobo olhando para o martelo em si mesmo (não visa o martelo como objeto), mas volta-se para aquilo que se quer fazer com o instrumento, ou seja, para a obra a ser

---

<sup>364</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, p. 109.

<sup>365</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>366</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>367</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>368</sup> Idem, *Ibidem*.

produzida: “quanto menos se olhar de fora a coisa martelo, mais se sabe usá-lo.”<sup>369</sup> Na prática cotidiana não temos o “olhar teórico” que contempla o objeto, mas uma *circunvisão* que “olha” não para um objeto, mas para a obra e a totalidade de referência que a constitui. Dado que o ente apropriado como instrumento nunca se apresenta como *ser em si mesmo*, mas volta-se para o todo instrumental como totalidade de referência como *ser-para*, ele possui um modo de ser que não se apresenta isoladamente, mas “junto-com”, em uma *conjuntura*: “O ente tem *com* o ser que ele é, algo junto. O caráter ontológico do manual é a conjuntura.”<sup>370</sup> Heidegger nos dá o seguinte exemplo para explicar a conjuntura:

Junto com esse manual que chamamos, por isso mesmo, de martelo, age a conjuntura de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contra as intempéries; esta “é” em função do abrigo do Dasein, ou seja, está em função de uma *possibilidade do seu ser*.<sup>371</sup>

Um instrumento não se dá para si mesmo, mas é instrumento como “*ser para*” que remete a outros instrumentos, à obra e à conjuntura como totalidade estruturada que é a mundanidade do mundo. A mundanidade do mundo e o para-que dos instrumentos que se articulam nessa totalidade remetem, em última instância, ao próprio para-que do Dasein. O para-que do Dasein não é o *para-que* de um instrumento simplesmente dado que possui uma *serventia para* dentro do mundo, mas é um *para-que* que, ao utilizar os instrumentos *para*, “aviva”<sup>372</sup> o próprio ser-para dos instrumentos. O *para-que* do Dasein não é um manual dentro do mundo, ou seja, não se dá em uma estrutura da mundanidade como a conjuntura, mas constitui a própria estrutura ontológica da mundanidade que inclui a conjuntura:

a própria totalidade conjuntural remonta, em última instância, a um para-que onde já não se dá *nenhuma* conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o manual dentro do mundo, mas sim um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo onde a própria mundanidade pertence a sua constituição ontológica. Esse “para que” primordial não é um ser para isso, no sentido de estar junto numa conjuntura. O “para que” primordial é um estar em função de. “Em função de”, porém, sempre diz respeito ao ser do *Dasein* que, sendo, está essencialmente *em jogo* seu próprio ser.<sup>373</sup>

---

<sup>369</sup> Idem, Ibidem.

<sup>370</sup> Ibidem, p. 128.

<sup>371</sup> Ibidem, grifo nosso.

<sup>372</sup> A expressão é do próprio Heidegger Cf p. 108”.

<sup>373</sup> Ibidem, p. 129.

O Dasein não é um ente simplesmente dado que é *dentro* do mundo como uma roupa que na relação espacial com o armário pode ser colocada *dentro* do armário. Roupa e armário não possuem mundo, não são ser-no-mundo, mas dentro-do-mundo. Ao contrário do armário e da roupa o Dasein é, enquanto existência, *ser-em* um mundo. A articulação totalizante que constitui a mundanidade do mundo é inseparável do *ser-em* do Dasein que se dá *não* como elemento articulado no mundo, mas como articulador das relações no mundo. Em última instância, a totalidade conjuntural remete às possibilidades sempre *em jogo* do Dasein, em *função* do “para-que” do Dasein que articula a totalidade da conjuntura. Deste modo, não há separação entre Dasein e mundo, mas uma totalidade concreta que é *ser-no-mundo*. Sartre, seguindo seus propósitos, interpreta o mundo em Heidegger como “o complexo sintético de realidades utensílios enquanto indicam uns aos outros seguindo círculos cada vez mais vastos na medida em que o homem se faz anunciar, a partir deste complexo, o que ele é”<sup>374</sup>

Dissemos, citando Leopoldo e Silva, que “*Compreender* não é, pois, conhecer isso ou aquilo; é ser de forma imanente às possibilidades de existir”<sup>375</sup>. E esse *poder ser* é compreensão em um mundo, o que quer dizer que a compreensão se dá nas possibilidades de existir no mundo. A compreensão não é só apreensão ôntica de uma possibilidade como ir até a casa de Pedro, mas compreensão do próprio ser como abertura de possibilidades. Portanto, se “Uma compreensão do ser já está em tudo o que se aprende do ente”<sup>376</sup>, essa compreensão de ser do Dasein, compreensão do seu próprio ser e do ser dos outros entes que não são conforme o Dasein, é compreensão *no mundo*. A compreensão que o Dasein tem do seu próprio ser é compreensão das possibilidades abertas *no mundo* em que o próprio Dasein está em jogo. É por isso que Heidegger diz que “Em seu modo de ser originário, o Dasein está sempre ‘fora’, junto ao ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto”<sup>377</sup>. A compreensão de ser não é compreensão de um “ser interior”, mas de um ser “fora”, “lançado” no mundo, nas possibilidades estruturadas das remissões que se articulam em uma conjuntura.<sup>378</sup>

---

<sup>374</sup> Sartre, *L'être e le néant*, p. 52.

<sup>375</sup> Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 58 grifo nosso

<sup>376</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, p. 28.

<sup>377</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>378</sup> E esse “fora” inevitavelmente nos remete a uma clássica passagem de Sartre: “tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule (Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité, a intencionalidade*, In: *Situations, I*, p. 32)”.

No parágrafo §15 de *Ser e tempo*, cujo título é *O ser dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante*, Heidegger nos diz que o modo de ser dos entes intramundanos que vem ao encontro na ocupação é a manualidade. A manualidade que compreendemos nos entes simplesmente dados que não possuem o modo de ser do Dasein está fundada na existência do Dasein. A articulação totalizante que constitui a mundanidade com todas as remissões, os para-quês dos instrumentos e a conjuntura que os envolvem se dão em função do Dasein e constituem as possibilidades sempre *em jogo* do Dasein. Essas possibilidades se estendem em círculos cada vez mais vastos, em uma conjuntura onde pode se encontrar o quadro de instrumentos, o local de trabalho, a obra a ser feita, o “público” que demanda a obra, a “natureza” onde se vai buscar o “material” para produzir a obra (“a mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é ‘vento nas velas’”<sup>379</sup>), a “natureza” enquanto aquilo de que se protege com a elaboração da obra (“Uma plataforma coberta leva em conta as intempéries, as instalações de iluminação pública levam em conta a escuridão”<sup>380</sup>), etc.

A conjuntura mundana em que se dá essa totalidade é espacial. É da lida com o instrumento no mundo da cotidianidade que Heidegger retira a espacialidade enquanto modo de ser do Dasein (um existencial), e não de um conceito prévio como o de “puro conjunto das três dimensões”<sup>381</sup>. A divisão do espaço circundante em “regiões” não é puramente geométrica, mas *utiliza* os pontos cardeais segundo a posição do sol, levando em conta as possibilidades de ser do Dasein que “se decide” na circunvisão da ocupação em uma conjuntura que inclui até mesmo a morte enquanto sua “possibilidade mais própria”.

A casa tem seu lado de sol e o seu lado de ventilação; por ele se orienta a distribuição dos “cômodos” e nestes, novamente, a “instalação” de acordo com seu caráter instrumental. Igrejas e sepulturas, por exemplo, são dispostas segundo o nascente e o poente, regiões da vida e da morte, a partir das quais o próprio Dasein se determina no que respeita as suas possibilidades mais próprias de ser-no-mundo. A ocupação do Dasein que, sendo, está em jogo o seu próprio ser, descobre previamente as regiões em que, está em jogo uma conjuntura decisiva.<sup>382</sup>

E para destacar o caráter “em aberto” pelo qual o Dasein se decide na espacialidade de seu ser-no-mundo, é interessante observar um curto trecho onde Heidegger considera que todos os modos de aumentar a velocidade e reduzir as distâncias,

---

<sup>379</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, p. 112

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>381</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>382</sup> *Ibidem*, p. 151.



como por exemplo a “radiodifusão”, ameaçam a espacialidade “através de uma ampliação e destruição do mundo circundante, cujo sentido para o Dasein ainda não pode ser totalmente aquilatado.”<sup>383</sup>

A espacialidade pela qual o Dasein se decide (se abre) no mundo é não só instrumental, mas expressa também uma compreensão que se faz enquanto *disposição* (*befindlichkeit*) que, grosso modo, pode ser relacionada com os “afetos” que constituem o próprio ser do Dasein. O termo “disposição” utilizado na tradução de Márcia Schuback evidencia o caráter espacial dos “afetos” que envolvem o modo como nos situamos e nos abrimos para a circunvisão do mundo, caracterizando o que Heidegger denomina “posição prévia”. No §30, “O temor como modo da disposição”, Heidegger descreve o *temor* como aproximação do que é *danoso* na circunvisão de minhas proximidades, aproximação que constitui uma *ameaça*: “O danoso enquanto ameaça não se acha ainda numa proximidade dominável, ele se aproxima.”<sup>384</sup> O temor se dá não no chegar, mas na instabilidade do poder ou não chegar do danoso que ameaça, “então dizemos, é terrível.”<sup>385</sup>

Nessa concepção de espacialidade como modo de ser que é situado em uma circunvisão e disposição na ocupação, Heidegger se contrapõe à Descartes que, ao definir o ser como uma *res* que pode receber como atributo a extensão ou o pensamento, confunde o ser com um ente simplesmente dado. Em Heidegger a espacialidade não é um atributo que o ser pode ou não receber, mas modo de ser do Dasein. Descartes parte de um conceito prévio de espaço geométrico para caracterizar a *res extensa* que é consequência de se tomar como ponto de partida da “filosofia primeira” a relação de *conhecimento* sujeito/objeto. Com isso, a espacialidade, enquanto extensão, é externa ao sujeito e, nesses termos, o grande problema da filosofia é: “Como este sujeito que conhece sai de sua ‘esfera’ interna e chega a uma outra esfera, a ‘externa’?”<sup>386</sup>. Assim, nesta concepção imprópria, o sujeito “não-espacial” tem um corpo espacial que se localiza no espaço, o que nos leva a dicotomia corpo-espírito. A espacialidade é aqui concebida de modo categorial, como a roupa que está dentro do armário. Heidegger, ao contrário,

---

<sup>383</sup> Ibidem, p. 153. Poderíamos ainda problematizar nosso modo de ser espacial em face de uma pandemia como a que vivemos em 2020 e que “destruiu” o modo como nos locomovíamos e nos encontrávamos nas “localidades”. Essa “situação”, em um contexto tecnológico distinto daquele da emergência da radiodifusão na época de *Ser e tempo*, ampliou a utilização de reuniões e aulas a distância que, inclusive, modificam o modo como o trabalho é explorado.

<sup>384</sup> Ibidem, p. 195.

<sup>385</sup> Idem, ibidem.

<sup>386</sup> Ibidem, p.99.

partindo do espaço enquanto existencial do Dasein, elimina essa dicotomia entre um ser não-espacial e um ser espacial: “O espaço não se encontra no sujeito nem o sujeito considera o mundo ‘como se’ estivesse num espaço. É o ‘sujeito, entendido ontologicamente, o Dasein, que é espacial em sentido originário”<sup>387</sup>.

A espacialidade, existencial do Dasein, disposição afetiva e circunvisão em uma ocupação, é ser-no-mundo: “A espacialidade existencial do Dasein que lhe determina o ‘lugar’ já está fundada no ser-no-mundo”<sup>388</sup>. O “aqui” e o “lá” onde o Dasein “está-lançado” e tem a mão aquilo que vem ao encontro em uma conjuntura instrumental expressam o “aí” (*Da*) do Dasein. Assim, “O ‘aqui’ de um ‘eu aqui’ sempre se compreende a partir de um ‘lá’ à mão, no sentido de um ser que se distancia e se direciona numa ocupação”<sup>389</sup>. O Dasein, lançado *aí* no mundo, não pode ser fechado em uma definição, mas está sempre em jogo na abertura de possibilidades que se fazem na ocupação: “Em seu ser mais próprio, este ente traz o caráter de não fechamento. A expressão ‘Da’ refere-se a essa abertura essencial. Através dela esse ente (o Dasein) está junto ao presente do mundo e se faz presença a si mesmo”<sup>390</sup>. Essa presença a si que se apresenta enquanto apresenta o mundo evidencia a inseparabilidade entre mundo e compreensão. Mundo e compreensão constituem o ser que somos, é no mundo que nos compreendemos em nosso ser.

Voltando ao excerto de Leopoldo e Silva “*Compreender* não é, pois, conhecer isso ou aquilo; é ser de forma imanente às possibilidades de existir”<sup>391</sup>. Ou, conforme o próprio Heidegger, “Todo Dasein é o que ele pode ser e o modo em que é a sua própria possibilidade”<sup>392</sup>. O *poder ser* é compreensão em um mundo, o que quer dizer que a compreensão se dá nas possibilidades de existir de um ente que se faz presença a si mesmo na abertura em que está *aí*, “lançado” no mundo, em uma disposição afetiva (“a disposição é o modo existencial básico pelo qual o Dasein é seu ‘Da’”) <sup>393</sup>. Essas possibilidades se *articulam* em uma conjuntura na medida em que o Dasein se *projeta* para possibilidades. O projetar-se é constitutivo da *compreensão* de possibilidades para às quais o Dasein se projeta, “Na compreensão o Dasein projeta seu ser para

---

<sup>387</sup> Ibidem, p. 161. Por mais que Heidegger seja frequentemente acusado de conceber um ser-no-mundo sem corpo, seu conceito de espacialidade nos leva a pensar em uma espacialidade corporal como modo de ser no mundo.

<sup>388</sup> Ibidem, p. 186.

<sup>389</sup> Ibidem.

<sup>390</sup> Ibidem.

<sup>391</sup> Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 58 grifo nosso

<sup>392</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, p. 199.

<sup>393</sup> Ibidem, p. 194.

possibilidades”<sup>394</sup>. Deste modo a compreensão, dando-se na articulação que se faz enquanto projeção de possibilidades, não se resume ao mero conhecimento disso ou daquilo que pode ser relacionado em um juízo, mas diz respeito ao que desde sempre articulamos nas possibilidades da ocupação. A articulação que se faz na ocupação não é juízo, mas *interpretação*: “Interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão”<sup>395</sup>. Na circunvisão da ocupação com um martelo que, por exemplo, está pesado e é difícil de manejar, o peso se articula de imediato na ação e precede a análise da proposição:

O que a lógica tematiza como proposição categórica, por exemplo, ‘o martelo está pesado’, já é entendido logicamente antes de qualquer análise. Sem nenhum exame, pressupõe de antemão como ‘sentido’ da sentença que a coisa martelo tem a propriedade de peso. ‘Imediatamente’, não existem tais proposições na circunvisão da ocupação.<sup>396</sup>

O “sentido” do martelo pesado se articula na ação em que se vislumbra a possibilidade de trocar o martelo por um outro mais adequado que está no quadro de ferramentas, ou seja, o sentido se faz “dentro de uma circunvisão ocupacional”, em uma conjuntura, e não em “uma sentença teórica proposicional”<sup>397</sup>. Nesta atividade, a articulação ocorre mesmo quando não pronunciamos qualquer palavra. E mesmo quando alguém diz “está pesado!”, tal frase “não é necessariamente, uma proposição”<sup>398</sup> mas deve ser antes entendida na articulação em que está inserida a atividade. O sentido da “proposição (o ‘juízo’) se funda na compreensão, representando uma forma derivada de interpretação”<sup>399</sup>. Antes de ser proposição, a fala é discurso, ou seja, “articulação ‘significativa’ da compreensibilidade do ser-no-mundo, a que pertence o ser-com, e que sempre já se mantem num determinado modo de convivência ocupacional”<sup>400</sup>.

Enfatizamos que a compreensão se dá nas possibilidades de existir no mundo. Repetindo, a compreensão de ser não é compreensão de um “ser interior”, mas de um ser “fora”, “lançado” no mundo, nas possibilidades estruturadas das remissões que se articulam em uma conjuntura. Sabendo que não há separação entre mundo e

---

<sup>394</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>395</sup> Idem, ibidem.

<sup>396</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, p. 215.

<sup>397</sup> Idem, ibidem.

<sup>398</sup> Idem, ibidem.

<sup>399</sup> Ibidem, p. 211.

<sup>400</sup> Ibidem, p. 220.

compreensão, podemos estabelecer uma relação entre *sentido* e *mundo* pela mediação da *compreensão*: “Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão”<sup>401</sup>. Ou ainda “O sentido é o que se articula como tal na interpretação e que, na compreensão, já se prelineou como possibilidade de articulação”<sup>402</sup>. E para evidenciar a relação do sentido com a *conjuntura* em que o ser-no-mundo se articula, a explicação de Giannotti é didática: “Damos o nome de sentido ao que pode ser articulado na interpretação, articulação sempre *conjuntada*”<sup>403</sup>. O sentido, assim como a compreensão, é um existencial do Dasein. O sentido não se faz pela mera articulação de objetos em uma proposição, nem mesmo se resume à articulação de uma conjuntura, mas é o próprio articular-se do Dasein no mundo em função do qual se dá a conjuntura. O sentido não é uma coisa articulada em um mundo que viria de fora do próprio ser do Dasein, o que nos faria cair em uma definição *imprópria* de sentido. O sentido, compreendido de modo *propriamente* ontológico, não é o sentido ôntico disso ou daquilo, mas o articular-se ontológico do ser que nós mesmos somos como ser-no-mundo, onde os entes “vem ao encontro” no ser-com da ocupação. “O sentido ontológico do Dasein não é algo diferente e ‘fora’ de si-mesmo, solto no ar, mas o próprio Dasein que se compreende”<sup>404</sup>. E a compreensão, que é compreensão de si no mundo, se dá na articulação de sentido. A esfera *existencial de sentido*, no âmbito da compreensão, mais ampla que a esfera de sentido categorial da proposição, é inseparável do *ser-no-mundo*.

E é importante destacar o papel fundamental do tempo na articulação de sentido. De modo *impróprio*, dizemos que o tempo é algo que podemos acrescentar aos entes “enquanto sendo ou estado no ‘tempo’”<sup>405</sup>. De modo *próprio* o tempo não é algo no qual estamos, mas aquilo que nós mesmos somos. A partir do § 65, o que foi desenvolvido anteriormente como o assumir-se a si mesmo na *projeção* de possibilidades (sempre em jogo) que articula sentido, será intimamente ligado à *projeção do porvir*. “Dizer que o ente ‘tem sentido’ significa que ele se tornou acessível em seu ser, que só então *projetado* em sua perspectiva, ele ‘propriamente’ tem sentido”<sup>406</sup>. Heidegger caracteriza o projetar-se, enquanto lançar-se para as possibilidades no *porvir*, como *decisão antecipadora*<sup>407</sup>.

---

<sup>401</sup> Ibidem, p. 208.

<sup>402</sup> Ibidem, p. 211.

<sup>403</sup> Giannotti, *Heidegger/Wittgenstein*, p. 118.

<sup>404</sup> Heidegger, *Ser e tempo, parte II*, p. 119

<sup>405</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, p. 46.

<sup>406</sup> Ibidem, p. 118. Grifo nosso.

<sup>407</sup> *Entschiedenheit*, “ser resolutivo precursor” na tradução de Fausto Castilho, “*résolution devançante*” na tradução da Gallimard.

Vimos que o Dasein se apresenta a si (ou vem a si) apresentando-se no mundo. No seguinte excerto, o “vir a si” se relaciona de modo inseparável ao porvir:

Porvir significa o advento em que o Dasein vem a si em seu poder ser mais próprio. É a antecipação que torna o Dasein *propriamente* porvindoura, de tal modo que a própria antecipação só é possível na medida em que o Dasein, enquanto ente, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser, sempre está por vir<sup>408</sup>

Se o sentido, compreendido de modo *propriamente* ontológico, não é ente articulado, mas o próprio articular-se do ser que nós mesmos somos como ser-no-mundo, esse articular-se constitui o ser de um ente (o Dasein) que é seu próprio *porvir*. Retomando o que já enfatizamos (mas agora acrescentando a temporalidade), a esfera *existencial de sentido*, no âmbito da compreensão, mais ampla que a esfera de sentido categorial da proposição, é inseparável do *ser-no-mundo* e do *porvir*. É em nosso porvir que o *sentido* se articula em uma conjunção de círculos cada vez mais vastos, na ocupação em que nos projetamos, e não no enunciado categorial de uma proposição.

---

<sup>408</sup> Heidegger, *Ser e tempo, Parte II*, p. 119.

## MUNDO E SENTIDO EM “A ORIGEM DA NEGAÇÃO”

### Da correlação sujeito-mundo ao problema do nada como componente do real

Notamos que o modo de apresentar os problemas em *Ser e tempo* se assemelha ao que vemos no primeiro capítulo da primeira parte de *O ser e o nada*. Se Sartre apresenta de um lado o em-si e de outro o para-si para depois mostrar que, apesar de distintos, compõe um mesmo ser-no-mundo, Heidegger apresenta um ser simplesmente dado e um ser que existe, uma mundanidade e um ser-em. Em Heidegger também temos, para nos expressarmos como Thana Souza, uma separação de direito, mas não de fato, entre modos de ser. Com isso, há um privilégio da síntese em relação a análise, privilégio do concreto em relação à abstração judicativa que corresponde ao privilégio do existencial em relação ao categorial. Mas privilegiar a síntese não significa excluir a análise, afinal, o próprio Heidegger faz uma *analítica* existencial que desdobra estruturas como a compreensão, o *ser-em*, a espacialidade, a disposição afetiva, a linguagem, etc. O mesmo vale para Sartre que começa *O ser e o nada* com a missão de mostrar a correlação entre em-si e para-si após os separar na “Introdução”.

Para falar de ser-no-mundo em Sartre, precisamos retomar Husserl, pois o conceito de ser-no-mundo é desenvolvido em *O ser e o nada* em contraponto ao idealismo que Sartre identifica no pai da fenomenologia.

Em um curso de pós-graduação ministrado em 2019 na Paris 1 Panthéon-Sorbonne intitulado *Descartes dans la phénoménologie*<sup>409</sup>, Barbaras explica que em Husserl a consciência constitui a totalidade da realidade transcendente, sendo a “condição de possibilidade” do aparecer de tudo o que aparece. Se em Descartes a “consciência” ainda precisa de Deus para existir, em Husserl, a consciência tem um caráter ainda mais absoluto que Descartes, pois tem necessidade somente de si mesma para existir. Em Descartes o pensamento, enquanto essência da coisa pensante, depende de algo que o excede que é a *res infinita*. Interpretando Descartes à luz de sua teoria do pertencimento, Barbaras explica que a *res infinita*, enquanto pressupondo o infinito que torna possível a

---

<sup>409</sup> Neste curso, Barbaras parte de uma leitura crítica das *Meditações* de Descartes e das *Meditações Cartesianas* de Husserl para pensar a história do pensamento fenomenológico à luz de seu trabalho atual sobre o *pertencimento*. Utilizamos nossas anotações de aula para expor à crítica de Barbaras à concepção de mundo em Husserl.

sua compreensão como finita, pode ser relacionada com a concepção de que o mundo é um pressuposto necessário da consciência. Barbaras associa a necessidade para a *res pensante* de pertencer a algo que a excede com o pertencimento ao mundo. A maneira da consciência dizer “eu existo” depende da possibilidade de ela estar inserida em algo que a excede, o mundo. No entanto, se Barbaras resgata a relação finito-infinito em Descartes para iluminar sua fenomenologia do pertencimento, ele o faz de modo crítico, pois não há pertencimento ao mundo em Descartes. Em Descartes, o que excede a coisa pensante não é o mundo, mas Deus.

Há uma dificuldade central em Descartes que perpassa o pensamento fenomenológico: em Descartes, ser uma coisa que pensa é incompatível com ser em um mundo. Essa incompatibilidade ocorre em Husserl de maneira potencializada, pois não só a consciência independe do mundo, mas o mundo, como correlato nomeático, retira seu ser da consciência. Em Husserl, o mundo é certo modo de configuração do diverso de tal modo que minhas antecipações possam ser confirmadas. Assim, a consciência, que faz aparecer o mundo enquanto sua “condição transcendental”, não pode ser do mundo como uma coisa transcendente. Existir no mundo é existir como coisa, e na ânsia de não transformar a consciência em coisa, Husserl retira a consciência do mundo operando uma “desmundanização” da consciência. Assim, em *Ideias I*, para chegar à consciência transcendental e suas estruturas, Husserl isola a região consciência colocando “o mundo inteiro, com todas as coisas, os seres viventes, os homens, inclusive nós mesmos, ‘fora de circuito’”<sup>410</sup>. Em *L'appartenance* Barbaras defende que Husserl dá continuidade a uma tradição transcendentalista da filosofia que, remontando à Kant, faz o mundo aparecer ao sujeito “na medida exata de sua distância em relação a ele, de seu não-pertencimento a ele”<sup>411</sup>. Nesta tradição “o sujeito está fora do mundo.”<sup>412</sup> Barbaras inverte a relação da tradição transcendentalista: “doravante, é a profundidade da inscrição *dans le monde* que mede a potência fenomenalizante.”<sup>413</sup> Heidegger dá um passo à frente em relação à Husserl ao mostrar que o ser que existe, o Dasein, não é uma coisa do mundo, mas possui um modo específico de ser-no-mundo distinto das coisas que são simplesmente dadas. Na verdade, o Dasein pertence de modo mais profundo ao mundo que a coisa transcendente: só o Dasein possui verdadeiramente um mundo. Como vimos, a roupa e armário não

---

<sup>410</sup> Husserl, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, p. 117

<sup>411</sup> Barbaras, *L'appartenance*, p. 30.

<sup>412</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>413</sup> Idem, p. 82.

possuem mundo, mas são dentro-do-mundo. Já o Dasein, enquanto existência, é *ser-em* um mundo.

A reivindicação do ser-no-mundo, contra a abstração de uma consciência absoluta que retira de seu próprio correlato o ser das coisas e do mundo, é visível logo no início do primeiro capítulo da primeira parte de *O ser e o nada*. Sartre explicita o seu débito com Heidegger ao colocar o conceito de ser-no-mundo no ponto de partida do que será desenvolvido no primeiro capítulo, ou seja, o problema da aparente separação entre em-si e para-si. A consciência e seu correlato fenomênico serão compreendidos como momentos abstratos de uma síntese concreta, isto é, o ser-no-mundo. Aqui, a abstração transcendentalista que perde a concretude do mundo também remonta ao transcendentalismo de Kant:

O concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos. É o homem no mundo, com essa união específica do homem com o mundo que Heidegger, por exemplo, chama “ser-no-mundo”. Interrogar a “experiência” como Kant, acerca de suas condições de possibilidade, ou efetuar uma redução fenomenológica, como Husserl, que reduzirá o mundo ao estado de correlato nomeático da consciência, será começar deliberadamente pelo abstrato.<sup>414</sup>

Uma citação de Moura, já utilizada neste trabalho, pode nos ajudar a compreender o que é esse “abstrato” que Sartre identifica nos caminhos que a fenomenologia de Husserl tomou e que se radicalizou a partir de *Ideias I* com a noção de *noema*: “a afirmação do objeto intencional não poderá ser senão a afirmação dos vividos a ele referidos, ela deverá limitar-se a dizer que ‘o objeto é visado, quer dizer, é vivido o visá-lo’”. *Strictu sensu*, não há nas *Investigações* “uma afirmação do objeto intencional, mas apenas dos vividos”<sup>415</sup>. Temos assim, uma consciência abstrata que nada pode afirmar dos objetos em si, mas apenas de um ser constituído pela consciência. Entramos aqui na crítica ao *noema* que já aparecia em *O imaginário* que pode ser somada à crítica à intuição categorial da *Investigações* enquanto relacionada a uma objetualidade ideal.

De fato, não é papel da fenomenologia dizer como são as coisas em si, fazer isso é confundir fenomenologia com teoria sobre as coisas. No entanto, vimos que a realidade não é coisa, mas condição (em um sentido muito distinto da condição de possibilidade kantiana, pois essa condição não está apenas no “sujeito transcendental”, mas no próprio

---

<sup>414</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 43-44; ed franc. p. 37-38.

<sup>415</sup> Moura, *Crítica da razão na fenomenologia*, p. 98.



ser em-si das coisas que, diferente do método do criticismo, deve ser *descrito* pelo próprio modo como as coisas que posicionamos como reais nos são dadas e não como condições formais *a priori* do entendimento) para que coisas reais sejam dadas à intencionalidade. Confundir coisa ou fato com realidade é ter uma concepção ingênua de realidade. Realidade não é coisa ou fato, mas as coisas e os fatos são reais. As coisas que se dão no mundo, por serem reais, não são meros correlato da consciência, mas *são* (reais), mesmo quando não as percebemos. E *ser* não é predicado real (assim como realidade não é predicado real, pois não predicamos a realidade, mas coisas reais).

Desde a conclusão de *O imaginário*, realidade e consciência são inseparáveis na noção de mundo, pois mundo é o modo como a totalidade do real se dá como situação concreta *para* a consciência. Vimos que o mundo não é algo que vem de fora determinar a consciência: o mundo é o modo como essa realidade que nos determina se dá para a consciência como totalidade em que nos situamos. E nos situamos em uma totalidade (nunca fechada, mas em processo de totalizar-se) na medida que ultrapassamos o que é dado em relação ao que ainda não nos é dado. Essa síntese entre consciência e realidade que denominamos *mundo* é também síntese entre ser e nada: o que *é* se apresenta em relação ao que *não-é* nas situações. Isso quer dizer que as situações no mundo se apresentam em processos de totalização como casa para limpar, comida por cozinhar, pessoas a encontrar, trabalhos por terminar, enfim, com seus “vazios” de um ponto de vista concreto que se dão como correlato inseparável de nossa ação. Portanto, a abertura de possíveis na realidade que se dá como mundo não está na realidade *em si* mesma, mas na realidade em si enquanto é *para* a consciência que à posiciona na medida em que a ultrapassa.

É sintomático que Sartre tenha utilizado em suas obras a tradução de Corbin para Dasein, “realidade-humana”<sup>416</sup>. No prefácio escrito em 1937 para suas traduções de opúsculos de Heidegger, Corbin diz que é preciso “jamais perder de vista que este termo composto não designa uma realidade que seria primeiramente colocada e que posteriormente receberia o predicado ‘humano’; não, ele designa um todo de início homogêneo, especificamente distinto da ‘realidade’ *tout court*.”<sup>417</sup> Não é que Sartre escolheu uma má tradução para Dasein, mas escolheu uma tradução que ia de encontro

---

<sup>416</sup> Esta tradução foi rejeitada por Heidegger que, em Cartas sobre o humanismo, escreve que Dasein, palavra chave do seu pensar, é causa de graves erros de interpretação. Cf. Heidegger, Cartas sobre o humanismo, p. 88-89.

<sup>417</sup> Corbin, *Avant-propos de H. Corbin. In: questions I et II*, p. 14.

aos problemas filosóficos que tinha que enfrentar, problemas que já o afligiam antes de conhecer a obra de Heidegger.

Estar-aí, ser-situado, é situar-se em um mundo que é real. E se tomarmos a passagem de *A imaginação* em que Sartre pretende fazer uma psicologia fenomenológica que desse conta de compreender o psíquico da consciência humana *contemporânea*, compreendemos que o humano não é um absoluto para Sartre, mas está *aí*, em uma situação histórica concreta, “contemporânea”. Não há, portanto, *o humano* em Sartre, mas um humano *aí*, situado e que está sempre por se fazer. E essa perspectiva humana mutável não significa, por outro lado, cair no relativismo que ignora as condições reais em que ela se faz, pois o que “nós mesmos somos”, somos em uma situação *real*. A realidade continua a *ser em si*, mesmo que se dê como mundo *para* a consciência em uma situação. Compreende-se, portanto, a acusação que Sartre dirige a Husserl ao dizer que o pai da fenomenologia faz uma abstração. A abstração de Husserl ocorre justamente pelo abandono do *em si* a fim de privilegiar o *para*. Com isso, Husserl perde a síntese da totalidade concreta que chamamos mundo. O objeto percebido na fenomenologia abstrata de Husserl não é em si, mas *é* apenas enquanto aparece *para* a consciência. Nessas condições o fenômeno, ou seja, o aparecer do objeto, é (com o perdão da cacofonia) um puro *para*, quer dizer, um fenômeno abstrato. Temos então uma *consciência abstrata* e um *fenômeno abstrato*. Como explica Sartre: “Neste ponto de vista, a consciência é abstrata, pois esconde uma origem ontológica no em-si, e, reciprocamente, o fenômeno também é abstrato, já que precisa ‘aparecer’ à consciência”<sup>418</sup>. Em Sartre, o aparecer é apenas momento de uma síntese mais ampla que é o mundo. Veremos que na ontologia concreta de Sartre, onde para-si e em-si são apenas momentos abstratos, o mundo expressa uma unidade concreta que se articula como sentido.

A questão do ser nos possibilitou chegar a um sentido existencial que se encontra nas possibilidades de ser-no-mundo, um sentido mais amplo que o sentido atribuído às coisas dentro-do-mundo como objetos que podem ser determinados de modo categorial em uma proposição. Ao libertar o ser da cópula, criamos as condições de libertar também o sentido da proposição. Vimos que em Sartre há o problema do nada que constitui o vazio nas situações que fazem o mundo se apresentar como o horizonte de nossas possibilidades. Isso nos leva a um problema: como o real que *é* pode ser apreendido como

---

<sup>418</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 43; ed. franc., p. 37.

mundo real vazio de um determinado ponto de vista? Como é possível apreender o ser como não sendo ou como podendo ser o que não é? Essas mesmas questões, que encontramos em nossa leitura de *O imaginário*, são explicitadas no primeiro capítulo da primeira parte de *O ser e o nada*. Mas, neste primeiro capítulo, o problema não surge da relação entre imaginação e percepção, mas da conduta interrogante. Há, como dissemos, uma mesma fenomenologia enquanto descrição do modo como a consciência coloca seu objeto e um “mostrar” estruturas do ser que se dão no próprio modo como a consciência coloca seu objeto no fenômeno. A descrição do modo como a consciência interrogante coloca seu objeto “mostra” uma relação ontológica entre ser e nada.

Sartre começa “A origem da negação” com um impasse que a introdução deixou, qual seja, a diferença entre duas regiões de ser. Sabemos que essas regiões são o *em-si* e o *para-si*. Mas o termo para-si não aparece no primeiro capítulo. Só dois capítulos a frente, “Dados imediatos do para-si”, após Sartre retomar o cogito e a consciência pré-reflexiva, é que teremos condições de falar em para-si: “não é ainda como estrutura da consciência que consideraremos a liberdade: no momento, falta-nos os instrumentos e a técnica que nos permitiria levar a cabo esta empreitada”<sup>419</sup>. Sartre, de modo provisório, prepara o terreno descrevendo *condutas*. Quando inicia o primeiro capítulo de *O Ser e nada*, no lugar de em-si e para-si, a divisão entre dois modos de ser é apresentada em termos menos conceituais, mais vagos, em um caráter preparatório do que ainda precisa ser fundamentado. Sartre fala de *homem* e *mundo* ou, em outras passagens, ser-humano e em-si.

Há em Sartre um caminho inverso ao que observamos na obra capital de Heidegger. Em *Ser e tempo* o ponto de partida é a questão *do ser* e, posteriormente, vemos que há dois modos de ser, o categorial e o existencial. No segundo capítulo de *Ser e tempo*, que começa com uma caracterização previa do ser-no-mundo, o categorial distingue os entes “dentro-do-mundo” do Dasein que, enquanto ser que “existe” e que não é “simplesmente dado”, é “ser-no-mundo”. Heidegger parte do mundo como totalidade para só posteriormente desmembrar esses dois modos de ser. Antes de analisar o conceito de “mundo” em momentos estruturais, Heidegger insiste em deixar claro que se trata de uma unidade:

A expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*. Deve-se considerar

---

<sup>419</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 60.

esse primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade dos momentos estruturais que compõe esta constituição.<sup>420</sup>

A análise vem depois de apresentar a totalidade. Já Sartre, ao trazer a interrogação como conduta, parte da diferença entre em-si e para-si que ficou estabelecida na *Introdução*. E a interrogação aparece não como interrogação sobre o sentido do ser, mas interrogação sobre a dicotomia “homem/mundo”: “o que devem ser o homem e o mundo para que seja possível uma relação entre eles?” e também “há uma conduta capaz de me revelar a relação do homem com o mundo?”.<sup>421</sup> Colocada nesses termos “imprecisos” a divisão soa estranha em relação ao que vemos em *O imaginário* e *Esboço*, pois não é possível distinguir homem e mundo: a realidade humana é enquanto realidade que se humaniza na forma de mundo vivido em situação. Conforme lemos em *Esboço*, a realidade humana é uma totalidade que se manifesta concretamente como “ser-no-mundo”: “o homem é um ser do mesmo tipo que o mundo, e é mesmo possível dizer como Heidegger, que as noções de mundo e de ‘realidade-humana’ (*Dasein*) são inseparáveis”<sup>422</sup>. E a manifestação da totalidade concreta do “ser-no-mundo” se dá nas diversas expressões singulares da consciência: a significação da “consciência volta-se para o que sempre indicava a realidade-humana total que se fazia emotiva, atenta, perceptiva, volitiva, etc. (...) uma emoção remonta ao que ela significa. E isso que ela significa é, com efeito, a totalidade das relações humanas com o mundo”.<sup>423</sup> Há assim, na filosofia de Sartre, uma relação inseparável entre a realidade-humana como totalidade e as situações em que essa totalidade se expressa singularmente. A emoção, por exemplo, é uma das formas concretas que a realidade humana assume em uma determinada situação. No seguinte excerto, poderíamos trocar a palavra emoção<sup>424</sup> por imaginação, percepção, pensamento, ação, etc.:

---

<sup>420</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, p. 90-91.

<sup>421</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 44; ed. franc., p. 38.

<sup>422</sup> Idem, p. 13.

<sup>423</sup> Sartre, *Esquise*, p. 122

<sup>424</sup> Gabriella Farina relaciona a emoção em *Esboço* com o termo *Befindlichkeit* (traduzido como “disposição” por Márcia Schubackque, “encontrar-se” por Fausto Castilho, “*sentiment de la situation*” na edição de *Ser e tempo* da Gallimard e como “*situation-affective*” nos opúsculos traduzidos por Corbin) que aparece no § 29 de *Ser e tempo*: “Segundo Heidegger, mesmo que em um contexto diferente do sartriano, a afetividade não é um acidente justaposto à visão teórica de coisas, um aspecto acessório que podemos esquecer. Ao contrário, o mundo nos aparece sempre conotado por uma disposição emotiva: alegria, medo, desinteresse, tédio (Gabriella Farina, *Quelque réflexions sur l’esquisse*, p. 15)”.

a emoção significa à sua maneira o todo da consciência ou, se nos colocamos sobre o plano existencial, o todo da realidade-humana. Ela não é um acidente porque a realidade-humana não é uma soma de fatos; ela exprime sobre um aspecto definido a *totalidade sintética* humana na sua integridade. E para isso, de modo algum é preciso entender que ela é efeito da realidade-humana. Ela é a realidade-humana ela mesma se realizando sobre a forma emoção.<sup>425</sup>

É por isso que Sartre, em *Esboço*, questiona o psicólogo que quer compreender o homem a partir da soma de fatos que vai colhendo a partir das hipóteses que a teoria pode prever. O humano não é uma generalização, mas um modo de ser que se expressa de múltiplas maneiras. O conceito de “realidade humana” permite a Sartre compreender o humano em uma totalidade sem perder de vista os modos concretos em que o humano se realiza, ou seja, sem transformá-lo em uma abstração. Como dissemos, há muito modos de *ser* humano. Vimos a preocupação de Sartre como a experiência concreta do humano quando escreve em *A imaginação* que pretende compreender o imaginário não como se apresenta ao “Homem”, mas em uma consciência humana contemporânea. “O Homem” é uma abstração, o que existe é o humano se realizando na concretude de sua situação<sup>426</sup>. O homem não é uma soma de fatos ou uma abstração ideal separada da realidade do mundo, mas uma totalidade sintética que se expressa em situações singulares reais. E como “O Homem” é uma abstração, não podemos separar homem e mundo, pois o homem é enquanto ser-no-mundo em situação concreta. Quando Sartre passa a desenvolver o conceito de angústia no item “A origem do nada”, a relação inextrincável entre mundo e realidade-humana se tornará evidente.

Retomando o fio do problema da conduta, Sartre, em “A origem da negação”, busca encontrar a relação homem/mundo nas condutas. As condutas oferecerão a reconciliação do que, a princípio, Sartre apresenta separadamente. Deve-se partir da conduta porque ela exprime a unidade homem/mundo, unidade que se dá nas situações concretas em que a conduta se realiza: “cada uma das condutas humanas, sendo conduta

---

<sup>425</sup> Idem, p. 26, grifo nosso.

<sup>426</sup> Um diálogo de Roquentin com o Autodidata em *A náusea* expressa esse problema ao colocar em cena o confronto entre os modos de viver o mundo dos personagens:

“[Roquentin]– Bem vê que não ama esses dois. Talvez nem os reconhecesse na rua. São apenas símbolos para o senhor. Não é absolutamente com eles que está se comovendo; comove-se com a Juventude do Homem, com o Amor do Homem e da Mulher, com a Voz Humana.”

“[Autodidata]– E então? Essas coisas não existem?”

“– Claro que não, nada disso existe. Nem a Juventude, nem a Velhice, nem a Morte (Sartre, *A Náusea*, p. 178)”. É possível também relacionar esse diálogo à recusa sartriana de uma “ontologia fundamental” que busca um Ser para além da existência.

do homem no mundo, pode nos mostrar, ao mesmo tempo, o homem, o mundo e a relação que os une.”<sup>427</sup>. A conduta nos mostra que não há “O Homem”, mas o homem enquanto se experencia na experiência de uma situação concreta. Como explica Leopoldo e Silva, a experiência e o experienciar são inseparáveis: a conduta não separa “a experiência subjetiva do mundo da experiência”.<sup>428</sup> A inseparabilidade experienciado/experienciar da conduta já indica que sujeito e mundo se dão de modo inseparável: “Assim como não se pode falar num sujeito-no-mundo anterior à experiência pela qual ele vem a ser, também não se pode falar de um mundo da experiência sem qualquer sujeito que nele se experimente”.<sup>429</sup>

Referindo-se a Heidegger, Sartre encontra na conduta um *sentido do ser* e uma *compreensão pré-ontológica* que relaciona com seu próprio conceito de projeto: “há um sentido do ser que é preciso elucidar. Há uma ‘compreensão de ser’ que envolve cada uma das condutas da ‘realidade-humana’, isto é, em cada um de seus projetos”.<sup>430</sup>

Diante da separação homem/mundo ou sujeito/mundo, Sartre nos mostra que a conduta que servirá de fio condutor para estabelecer a correlação será a própria conduta interrogante que se apresenta no próprio interrogar sobre a unidade entre o homem e o mundo (ou entre o sujeito e o mundo). Assim, a conduta será o lugar da síntese da correlação para-si/em-si que, por falta de “condições técnicas”, ainda não pode ser colocada nesses termos precisos.

A interrogação, enquanto conduta, não diz respeito apenas ao ser do que é interrogado, mas também ao meu próprio ser. E é preciso usar a primeira pessoa<sup>431</sup>,

---

<sup>427</sup> Sartre, *L'être e le Néant*, p. 38.

<sup>428</sup> Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 60.

<sup>429</sup> Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 59-60

<sup>430</sup> Sartre, *L'être e le Néant*, p. 51.

<sup>431</sup> Há uma dificuldade gramatical quando falamos em “primeira pessoa”, pois quando digo em primeira pessoa “aquilo que eu mesmo sou”, realizo uma conduta reflexiva e coloco “eu mesmo” como um “aquilo” a que minha consciência se dirige. A experiência vivida de “si mesmo” independe da reflexão que coloca “si mesmo” na primeira pessoa de um discurso. Somos “nós mesmos” também quando emitimos frases na terceira pessoa como, por exemplo, “Pedro não estava no bar”. A experiência de “ser si mesmo” independe da gramática e da emissão de frases, dando-se mesmo quando corro atrás do bonde sem dizer nada. Não podemos confundir “o que nós mesmos somos” com um pronome pessoal que exerce uma função gramatical, o que nos faria cair em uma metafísica substancialista que hipostasia uma função linguística. Tal confusão faz o “eu” ser tomado como um objeto anterior a experiência de “ser si mesmo”, o que é um contrassenso, pois, geralmente, quando emitimos uma frase em primeira pessoa, refletimos sobre uma experiência já vivida por nós. Se digo em primeira pessoa “eu falei para Pedro que Paulo não iria ao encontro”, também possuía uma experiência não posicional (de) si quando dizia para Pedro, na terceira pessoa do singular, “Paulo não vai ao encontro”. No entanto, mesmo sabendo destas dificuldades, utilizaremos o termo “primeira pessoa” não em sentido gramatical, mas para nos referirmos a experiência vivida (de) si que independe da emissão de frases em uma estrutura gramatical. E utilizamos o termo “Eu”,

“aquilo que sou”, para expor a estrutura da conduta interrogante: “o homem que eu mesmo sou, se o apreendo tal qual é nesse momento no mundo, descubro que se mantém frente ao ser em uma conduta interrogativa.”<sup>432</sup> A conduta interrogante pressupõe, além de um interrogado, um interrogante que vive a conduta da interrogação. E aqui, a experiência em primeira pessoa não é meramente psicológica, mas ontológica, já que o interrogar diz respeito ao meu próprio ser e ao ser daquilo que me é dado na experiência.

E antes de prosseguir com a análise da interrogação, é preciso destacar que essa primeira pessoa não é uma identidade ou uma apercepção transcendental que precederia os atos da consciência. A primeira pessoa está nos próprios atos da consciência, não é anterior nem posterior a esses atos. Já na introdução de *O ser e o nada* Sartre mostra que, por exemplo, quando conto cigarros, o ato da consciência posiciona os cigarros que são contados e não a própria consciência. No entanto, há uma consciência pré-reflexiva não posicional de si que ocorrer no momento em que conto cigarros. Se não fosse por essa consciência pré-reflexiva não-posicional, inerente à consciência posicional, não seria possível responder a alguém que me perguntasse “o que você estava fazendo?”. *Refletindo* sobre essa consciência pré-reflexiva, posiciono-a a mim mesmo e respondo ao meu interlocutor “*eu* estava contando cigarros”. É nesse momento reflexivo que surge o Eu que Sartre coloca em maiúsculas para diferenciar da primeira pessoa que se dá nos próprios atos da consciência. Sartre retoma o que já desenvolvera em *A transcendência do ego*. O exemplo de contar cigarros pode ser substituído pela leitura de um livro: “enquanto eu lia, havia apenas consciência *do* livro, *dos* heróis do romance, mas o Eu não habitava a consciência, ela era somente consciência de objeto e consciência não posicional de si mesma”<sup>433</sup>. Generalizando: “Quando corro atrás de um bonde, quando vejo as horas, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu. Há a consciência *do bonde que devo pegar*, etc., e consciência não posicional de si mesma.”<sup>434</sup> Assim, a primeira pessoa está na própria ação de ler, de pegar o bonde, de olhar o relógio, e não em uma identidade anterior a própria ação.

---

com maiúsculas, para nos referirmos a conduta que, pela reflexão, posiciona o que é irrefletido e não posicional como se fosse anterior à reflexão, tomando a experiência (de) si como a identidade de um objeto exterior e anterior à consciência, ou seja, algo “observado de fora” e não vivido na abertura de “ser si mesmo”.

<sup>432</sup> Ibidem.

<sup>433</sup> Sartre, *La transcendence de l'ego*, p. 101.

<sup>434</sup> Ibidem, p. 102.

O Eu, como comenta Leopoldo e Silva, é um transcendente, “sua realidade transcende a consciência, tal como a realidade dos objetos.”<sup>435</sup> O Eu transcendente posicionado pela consciência nunca pode ser a primeira pessoa enquanto vivido da consciência pré-reflexiva, pois no momento em que posiciono a consciência irrefletida, ela deixa de ser vivida como consciência pré-reflexiva para se torna objeto transcendente de uma nova consciência irrefletida. Tentar captar a consciência pré-reflexiva como objeto nos faria cair em um regresso ao infinito. É por isso que o ser da consciência não é para ser ou não conhecido, pois não é objeto. Objetos podem ser ou não conhecidos, mas não a consciência que é condição da objetualidade. A ontologia, mais uma vez, circunscreve-se em um âmbito mais abrangente que aquele do conhecimento objetivo ou dos objetos que podem ser relacionados em um juízo, pois a consciência, enquanto consciência pré-reflexiva não posicional de si, não é um objeto que pudesse ou não ser conhecido. Como explica Prado Jr, ao retirar o conhecimento da relação privilegiada com o mundo, Sartre distingue “consciência e conhecimento de si (ou seja, estabelecendo a prioridade do *cogito* pré-reflexivo em relação ao *cogito* reflexivo)”<sup>436</sup>, distinção que dá título à conferência *Consciência de si e conhecimento de si* (1947).

Tanto o *ser* do objeto quanto o *ser* da consciência não são objetos, mas é preciso distinguir: o ser vivido em primeira pessoa – o ser que nós mesmo somos, para usar uma expressão heideggeriana que o próprio Sartre utiliza – é o ser de uma consciência pré-reflexiva de si enquanto posiciona o objeto interrogado, e não o ser do objeto interrogado que é em-si.

Esse procedimento de recorrer à interrogação para “mostrar” o ser é semelhante ao que faz Heidegger em *Ser e tempo*: “Visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos.”<sup>437</sup>. O “ser a cada vez nós mesmos” implica uma compreensão desse ser que somos enquanto ser que interroga. Há uma compreensão pré-ontológica do ser que somos. Dessa compreensão pré-ontológica deriva a própria questão do ser que leva ao desenvolvimento da ontologia propriamente dita: “Nós nos movemos sempre numa *compreensão* do ser. É dela que brota a questão explícita do sentido do ser”<sup>438</sup>. Em Sartre, a interrogação se dá

---

<sup>435</sup> Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 41.

<sup>436</sup> Prado Jr. *Ipseitas*, p. 155.

<sup>437</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, p. 33.

<sup>438</sup> *Ibidem*, p. 31 grifo nosso.



“sobre o fundo de familiaridade pré-interrogativa com o ser”<sup>439</sup>. Mas apesar da semelhança, a estrutura e os problemas da interrogação levantados por Sartre não são os mesmos de Heidegger. Se em *Ser e tempo* o ponto de partida é a questão *do ser*, em Sartre é a relação homem/mundo. E não temos em Sartre a distinção tripartite entre perguntado, questionado e interrogado, mas apenas uma interrogação binária que se desdobra na correlação interrogante/interrogado: “Em toda interrogação ficamos ante o ser que interrogamos. Toda interrogação presume, pois, um ser que interroga e outro ao qual se interroga.”<sup>440</sup> A conduta interrogante nos mostra uma relação sintética inseparável entre “dois lados” do ser, pois só pode haver um ser interrogante em relação a um ser interrogado e um ser interrogado em relação a um ser interrogante. Há uma familiaridade pré-interrogativa com o interrogado que diz respeito a mim mesmo enquanto expectativa da resposta que se revelará “sobre o fundo de uma familiaridade pré-interrogativa com o ser, espero uma revelação de seu ser ou maneira de ser”.<sup>441</sup> Mas a interrogação nos mostra algo que torna mais complicado o problema da relação entre o ser do interrogado e do interrogador. É que a resposta pode ser não: “não, a conduta interrogante não pode nos revelar a relação homem-mundo”. Assim, chegamos ao problema do não-ser por um caminho distinto da conclusão de *O imaginário*. Como espero que a resposta possa ser “não”, vemos que essa familiaridade pré-interrogativa não é familiaridade apenas com o ser, mas também com o não-ser.

A correlação interrogante-interrogado se dá não apenas na interrogação sobre o ser ou sobre a correlação homem-mundo, mas está presente em toda e qualquer conduta interrogativa cotidiana. Me pergunto, por exemplo, se o problema do carro é com as velas e concluo que o problema *não* é com as velas. A interrogação nos leva ao não-ser do interrogado que se apresenta como “não sendo este o problema”. E mesmo se a resposta fosse *sim* e constatássemos que o problema é mesmo com as velas, também teríamos uma negatividade por conta do que Sartre denomina *não-ser limitador* da resposta positiva. Ao dizer que “o problema é com as velas”, ao mesmo tempo posiciono um fundo de negação não dito de que o problema não é com o carburador, nem com a ventoinha, etc.

E além da negatividade da resposta positiva e negativa, há um outro lado da negatividade que diz respeito não ao ser transcendente interrogado, mas ao próprio ser

---

<sup>439</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 45

<sup>440</sup> Ibidem, p. 44; ed. franc., p. 38.

<sup>441</sup> Ibidem.

que interroga. Ao interrogar, entramos em um estado de suspensão, pois não sabemos se a resposta será positiva ou negativa. Correlativamente, o mundo interrogado também entra nesse estado de suspensão em que nada se pode ainda negar ou afirmar. A suspensão de si mesmo e do mundo são inseparáveis na conduta interrogante. O não-ser concerne o próprio interrogador enquanto aquele que não sabe a resposta. “Assim, a interrogação é uma ponte lançada entre dois não seres: o não-ser do saber, no homem, e a possibilidade de não ser, no ser transcendente”<sup>442</sup>.

Sartre começa o primeiro capítulo com o problema da relação entre dois modos de ser, mas a conduta interrogante nos faz cair em outro problema, o problema do não-ser do interrogado e do interrogador como “ponte entre dois não-seres”. Há não só o problema da relação entre o *ser* do sujeito e do *ser* do objeto transcendente, mas também o problema do *não-ser* do sujeito interrogador e do *não-ser* do transcendente interrogado: “Nosso problema fica mais complicado, pois não temos somente que tratar das relações do ser humano com o ser em-si, mas também com as relações de ser com o não-ser transcendente”<sup>443</sup>. Delimitando o problema do lado do não-ser transcendente, surge a dificuldade de se pensar como o não-ser pode se mostrar na própria realidade. Quando vemos que o problema não é com as velas, constatamos que o problema *realmente* não é com as velas. Com isso, “um novo *componente do real* acaba de nos aparecer: o não-ser”<sup>444</sup>. Vimos que em *O imaginário* há o problema do nada que constitui o vazio nas situações que fazem o real se dar como um mundo que se apresenta como o horizonte de nossas possibilidades. Da questão de como é possível a consciência imaginante colocar seu objeto como nada, Sartre conclui que o nada da imagem é nada em relação ao mundo: o ato posicional de Pedro ausente em imagem é ao mesmo tempo a posição do real como mundo vazio de um determinado ponto vista. Mas em *O imaginário* o nada ainda se apresenta como nada da imagem em relação ao nada da realidade. Na nadificação da imaginação é a totalidade do real que é nadificada e o objeto da imagem é colocado fora do mundo e não como *componente do real*. Em contrapartida, o próprio mundo se mostra como realidade vazia de um ponto de vista quando presentifico em imagem o que está ausente na realidade. A nadificação da consciência imaginante é “o avesso da própria liberdade de consciência”<sup>445</sup>, pois ao colocar um objeto para além do que é imediatamente

---

<sup>442</sup> Ibidem, p. 45, ed, franc., p. 39.

<sup>443</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 40.

<sup>444</sup> Idem, ibidem. Grifo nosso.

<sup>445</sup> Sartre, *O Imaginário*, p. 240.

dado no real, a consciência coloca a *si mesma* para além da imediaticidade da presença efetiva das coisas. Por outro lado, no primeiro capítulo da primeira parte de *O ser e o nada* é possível, pela conduta interrogante, aprofundar a compreensão de *si mesmo* como nadificação de si que posiciona imediatamente o não-ser na realidade. No “ensaio de ontologia fenomenológica” de Sartre o problema da nadificação se intensifica e destaca o não ser que constitui o próprio ser do sujeito. A nadificação de si será fundamental para compreender a estrutura ontológica da realidade humana como ser que é seu próprio nada. Se antes a imaginação “mostrava” o nada e a liberdade que “estão aí”, mas são “esmagados” em nossas atividades voltadas para o real, em *O ser e o nada* a *angústia* será a conduta privilegiada em que o nada, “esmagado” no *sentido* que constituímos em nossas ações rotineiras, irá “se mostrar” como nada de nosso próprio ser.

### **Negação abstrata (judicativa) e negação real (existencial)**

Antes de prosseguir na elucidação do problema do não-ser como componente do real, Sartre, ao destacar concepções filosóficas que delimitam a negação ao âmbito da atividade judicativa, questiona se não seria este um falso problema. A negação, segundo estas concepções, está na forma do juízo e não na realidade, o que faz do ato de negar um assunto lógico e não ontológico. Mas a redução da negação à ordem do discurso acaba tendo por consequência a defesa de uma tese ontológica sobre a realidade: a realidade é plena positividade. Essa consequência ontológica impossibilita a afirmação de que a realidade tem o não-ser como seu componente.

Ao discorrer sobre o *Tractatus* de Wittgenstein, tentamos ver se não haveria uma questão do ser infiltrada nas condições de verdade da proposição. Argumentamos que temos não só o “é” que na ambígua linguagem cotidiana serve de cópula para relacionar objetos “a, b”, mas também o “é” que designa existência mesma dessa relação, ou seja, aquilo que “é o caso”. “O *que* é o caso” diz respeito não só a *como* algo é ou não é, mas *que* algo seja ou não seja, quer dizer, à relação não somente enquanto relação, mas enquanto ela “é” efetivamente. Também defendemos que essa distinção entre o ser como relação e efetividade é feita por Husserl que “libertou o ser da cópula”. Nas *Investigações* de Husserl o preenchimento do sentido da proposição, ou seja, a confirmação de que aquilo que ela diz é, “não deve ser confundido com o ser da cópula do enunciado

categorico ‘afirmativo’”<sup>446</sup>. E se para Husserl esse preenchimento intuitivo do “é” corresponde a um objeto ideal, em Sartre ele depende do ser-em-si que mostra que uma coisa “é” independentemente de sua apreensão como objeto *para* uma consciência.

Por outro lado, ao sermos levados à questão do ser a partir das condições de verdade da proposição, também sugerimos que a questão do nada está infiltrada na falsidade da proposição que diz respeito ao que *não é* o caso. Vemos que não apenas a palavra “ser” é ambígua, pois também utilizamos a palavra “negação” para dizer coisas diferentes. A negação diz respeito não apenas a uma relação do tipo “a~b”, mas a “evidência” de que o que a proposição diz “*não é* o caso”. Podemos negar uma relação no juízo e podemos negar a própria proposição ao falsificá-la pela experiência. Deste modo, ao colocar também o problema do não-ser a partir da proposição, podemos investigar se, assim como Husserl libertou o ser da cópula, não poderíamos também libertar a negação do sinal “~”, ou seja, do “não” do juízo negativo.

No entanto, mesmo a distinção entre a negação de uma relação no juízo que pode ser indicada pelo sinal “~” e, de outro lado, a negação como falsificação ou não-preenchimento do sentido da proposição, não é suficiente para dirimir as dificuldades de afirmar que o não-ser é componente do real. A dificuldade é colocada pelo próprio Sartre que nos apresenta a seguinte situação: procuro mil e quinhentos francos em meu bolso, mas encontro apenas mil e trezentos. Temos aqui um não-preenchimento da expectativa, uma evidência de não-ser que se mostra na própria realidade transcendente e que se distingue da mera negação de uma relação no juízo. No entanto, podemos afirmar que a experiência real não revela o não-ser de mil e quinhentos francos, mas apenas o ser de mil e trezentos. Neste caso, a negação se dá pela comparação de minha expectativa com o resultado obtido que nega minha expectativa. Não há a experiência de não ter mil e quinhentos francos no bolso, mas apenas a experiência da revelação dos mil e trezentos francos. Apenas a experiência positiva dos mil e trezentos francos é verdadeiramente uma experiência. Justamente por não encontrar a coisa que procurava, não tenho uma experiência dessa coisa. Só tenho experiência daquilo que encontro e que constitui a plenitude positiva do real. Os desencontros não podem ser experimentados. Por isso Sartre diz que, na concepção que restringe a negação ao juízo, o que espero é um “juízo-resposta”, ou seja, o juízo que posso formular a partir da positividade da experiência

---

<sup>446</sup> Husserl, *Sexta investigação (coleção Os pensadores)*, p. 95.

encontrada e que irá negar ou confirmar o juízo interrogativo. Essa concepção assemelha-se aquela, por exemplo, de Wilhelm Windelband (1848, 1915), da escola de Baden. Como explica José Resende, para Windelband “juízos de percepção imediata só podem ser afirmativos, juízos negativos precisam ser intermediados com uma pergunta”<sup>447</sup>. Assim, se faço a pergunta “O livro é vermelho?”, e constato que o livro é verde, tenho o juízo positivo “o livro é verde” e o juízo negativo “o livro não é vermelho”. O juízo “o livro não é vermelho” não corresponde a nenhuma experiência, mas nega a experiência que corresponde ao juízo positivo “o livro é vermelho”.

Sartre explica que Kant “distinguiu em sua textura interna o ato judicativo negativo e afirmativo; nos dois casos operamos uma síntese de conceitos”, essa síntese “se opera na afirmação por meio da cópula “é”, e na negação pela cópula “não é”.<sup>448</sup> O juízo afirmativo coloca A sobre B na sentença “A é B”. Já o juízo negativo não coloca A sobre B na sentença “A não é B”. Esse “não colocar A sobre B” da negação é comparado por Sartre à operação manual da separação (triagem) em oposição a operação de agregação (união) da afirmação. A separação que constitui a negação não está no ser mesmo das coisas, mas é resultado final da ação de separar: “Assim, a negação estaria ‘no final’ do ato judicativo sem estar, contudo, ‘no’ ser”.<sup>449</sup> Separo o joio do trigo, mas o ser do trigo e do joio não são afetados por essa separação, continuam sendo plena positividade. Por outro lado, a ação de separar também não é afetada pela negação, pois enquanto ação, é também plena positividade. O mesmo vale para as concepções psicologistas que transformam o julgamento em operação psíquica. Não é apenas o ser do que é negado que não comporta a negação, mas o ato de negar é também plena positividade. A negação, que está “no final” do ato judicativo, se encerra entre duas positivities, a positividade dos atos psíquicos e a positividade do ser transcendente negado. Essas duas positivities não são, nelas mesmas, atingidas pela negação que “é como um irreal encerrado entre duas plenas realidades que não o reivindicam.”<sup>450</sup> Há aqui uma espécie de jogo de “empurra-empurra” entre o ser transcendente e o ato judicativo que, plenas positivities, não assumem a negação. O ato de negar não é negação de si, mas negação de um objeto transcendente. Por outro lado, o objeto transcendente, plena positividade de ser-em-si, não contem em si a negação: “o ser-em-si

---

<sup>447</sup> Resende Jr, *Em busca de uma teoria do sentido*, p. 50

<sup>448</sup> Sartre, *L'êtré et le néant*, p. 40-41.

<sup>449</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>450</sup> Sartre, *L'êtré et le néant*, p. 41.

interrogado pela negação reenvia ao julgamento, pois ele é somente o que é – e o julgamento, total positividade psíquica, reenvia ao ser, pois ele formula uma negação concernente ao ser”<sup>451</sup>. Como à negação está “no fim” de um ato do entendimento que não habita o entendimento e nem as coisas, a negação se reduz “à existência de um correlato nomeático, seu *esse* reside apenas em seu *percepti*”.<sup>452</sup>

E podemos corroborar ainda mais a tese de que o não-ser não compõe o real (ou, como diz Leopoldo e Silva, de que a realidade não pode conviver com seu oposto) se notarmos que a negação pode ser “assimilada rigorosamente ao juízo afirmativo”<sup>453</sup>. Ao invés de dizer “o vaso não é vermelho” posso perfeitamente dizer que “o vaso é não-vermelho”<sup>454</sup> ou, ao invés de “Pedro não está saudável” digo que “Pedro está doente”. Essa modificação no âmbito judicativo, modificação meramente ideal no plano do pensamento, em nada modifica a plena positividade do real. Como resume Leopoldo e Silva,

A crença de que a negação é exclusivamente um ato judicativo constitui-se paralelamente à concepção da plena positividade do real. Como a realidade absoluta não pode conviver com seu oposto, não haveria possibilidade de intencionar objetivamente o não ser, o mal, o vazio ou o nada. Tanto é assim que, na estrutura predicativa do juízo de negação, podemos traduzir a forma negativa em forma positiva. Esse vaso é vermelho equivaleria a este vaso é não-vermelho. Este homem não é feliz, a este homem é infeliz. A realidade em si mesma não pode revelar a negação.<sup>455</sup>

Grosso modo, nessas concepções de *negação*, a realidade não é de fato negada, pois a negação é apenas uma operação do pensamento e não uma operação na realidade. Quanto a relação entre *negação* e *nada*, vamos primeiro apresentar o problema como ele aparece em *Que é metafísica*, texto com o qual Sartre dialoga durante todo o capítulo

---

<sup>451</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>452</sup> Sartre, *L'Être et le néant*, p. 41.

<sup>453</sup> Idem, p. 40.

<sup>454</sup> Para Kant o juízo “o vaso é não vermelho” não é negativo, mas *infinito*. A afirmação e a negação estão na tábua de juízos de qualidade, mas há também um terceiro tipo de juízo nessa tábua, o juízo infinito. A negação “a alma não é mortal” evita o erro de fazer a alma cair no conceito de mortalidade. A negação não coloca a alma sob conceito algum, apenas delimita um conceito no qual ela não cai. Já ao dizer que “a alma é não-mortal” colocamos a alma no conceito da infinidade de possibilidades do que não é mortal. No juízo infinito, conforme Altman, “quando dizemos “x é não-B”, estamos, segundo Kant, colocando x sob algum conceito, embora sem determinar qual é, exceto pelo fato de excluir que esteja sob o conceito B (Altman, *Juízos infinitos e determinação em Kant*, p. 32).” A indeterminação do juízo infinito o distingue também da afirmação, pois esta coloca algo sobre um conceito determinado. Na afirmação “a alma é imortal”, por exemplo, coloco a alma no conceito determinado de imortalidade. No juízo “a alma é não-mortal”, coloca a alma na indeterminação de tudo e que não é mortal.

<sup>455</sup> Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 62.

sobre a origem da negação. Provavelmente, é desse texto que Sartre retira o problema da relação entre juízo negativo e nada. Utilizamos a tradução de Corbin que Sartre leu, onde “ente” é traduzido como “existente” e “Dasein” como “realidade-humana”.

Heidegger coloca o problema do nada na forma interrogativa “O que é o nada?”. Mas a simples colocação da questão “O que é o nada” é um contrassenso pela própria forma em que ela é colocada, pois “já colocamos o *Nada* como algo é isso e ‘aquilo’, como um *existente*.”<sup>456</sup> Assim, ao colocar a questão do nada, convertemos em seu contrário o objeto da questão. Se o nada não é um existente e se na questão do nada perguntamos “o que *é*” o nada, violamos o princípio da não contradição, pois só o existente pode ser alguma coisa. Se *o nada não é*, não faz sentido perguntar o que o nada é, como se ele fosse um existente que pudesse ser de tal ou tal modo. A pergunta pelo nada sequer pode ser colocada, pois não podemos colocar uma questão sobre o que não pode ser pensado. Se pensar é pensar sobre alguma coisa, não podemos pensar sobre nenhuma coisa, só podemos pensar o existente. Deste modo, se o âmbito que nos colocamos para encontrar o nada é aquele do entendimento, se “nesta questão a ‘Lógica’ é a autoridade suprema”<sup>457</sup>, o problema do nada é “um problema que se destrói a si mesmo.”<sup>458</sup> No entanto, podemos compreender o nada não enquanto algum existente, mas como negação da totalidade do existente, ou seja, como o não-existente. Mas essa definição torna a própria ontologia desnecessária, pois o nada é derivado de um ato do entendimento, a negação: “nós o definimos como coisa-negada.”<sup>459</sup> Mais uma vez, o problema do nada se destrói, pois ele é resolvido no interior do “império da lógica”. Heidegger coloca aqui o seguinte problema:

Há o Nada porque há o “não”, quer dizer, a negação? Ou será o contrário? Há a negação e o não porque há o Nada? Eis o que não está decidido e que nem mesmo foi levado à altura de uma questão explícita. Nós afirmamos isto: o Nada é originalmente anterior ao ‘Não’ e a negação.<sup>460</sup>

Em *O ser e o nada* a relação entre nada e juízo criticada por Sartre é apresentada de modo distinto de Heidegger em *Que é metafísica?*. Sartre fala de nada como uma espécie de conceito que estabeleceria a unidade de juízos negativos: “Quanto ao nada, ele

---

<sup>456</sup> Heidegger, *Qu’est-ce que la métaphysique?*, p. 52.

<sup>457</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>458</sup> Idem, ibidem.

<sup>459</sup> Idem, ibidem.

<sup>460</sup> Ibidem, p. 53-54.

tiraria sua origem de julgamentos negativos, seria um conceito estabelecendo a unidade transcendente de todos esses julgamentos, uma função proposicional do tipo “X não é”.<sup>461</sup> Sartre afirma que essa concepção faz do nada algo “incorporal”, semelhante ao *lektón* dos estoicos<sup>462</sup>: “O nada, unidade conceitual de julgamentos negativos, não teria a menor realidade, a não ser aquela que os estoicos conferem ao ‘lecton’.”<sup>463</sup> É difícil saber exatamente ao que Sartre se refere quando fala sobre o nada como conceito estabelecendo a unidade transcendente de juízos, pois apenas menciona essa definição sem dar sequer um exemplo de como ela se opera. Nesse primeiro parágrafo do item “As negações”, Sartre cita o nome de Kant para falar em juízo negativo, mas não quando fala sobre o nada como conceito. Todavia, como Sartre escreve sobre a negação e o nada no mesmo parágrafo, podemos deduzir que se refere a Kant ou ao kantismo também quando indica o conceito *funcional* de nada.

Se essa passagem de *O ser e o nada* não trata especificamente do nada como conceito kantiano, pode ser que Sartre esteja se referindo a algo mais geral como uma função proposicional da lógica contemporânea. Assim, na função proposicional do tipo “X não é”, X é uma variável de uma sentença e indica que X, em determinadas circunstâncias, não cai em determinado conceito, ou seja, é negado seu pertencimento à um determinado conceito. Por exemplo: “se X é mamífero, X não é anfíbio”. Neste juízo negativo, “anfíbio” é um conjunto em que “mamífero” não está incluído. O nada aqui, unidade conceitual de julgamentos negativos, equivaleria ao quantificador lógico “nenhum”: “nenhum mamífero é anfíbio”.

O nada como negação de que algo pertença a um conceito faz lembrar uma das concepções de nada da *Crítica da razão pura* de Kant que também se refere à negação. Não a negação de que um objeto caia em determinado conceito, mas a negação de um objeto para o conceito.<sup>464</sup> Neste caso, não temos a positividade de um objeto dado X que

---

<sup>461</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 40.

<sup>462</sup> “Conforme as premissas fundamentais da Ontologia da *Stoá*, a realidade se compõe basicamente de entidades corpóreas (*somata*) - que podem ser causas ou sofrer a ação de outras causas - e de entidades incorpóreas (*asómata*) que, ao contrário, não existem como as corpóreas, apenas subsistem (*huphistasthai*) na mente; são quatro: o vazio (*kenón*), o tempo (*chrónos*), o espaço (*tópos*) e o exprimível (*lektón*) (Matos, *A Phýsis como fundamento do sistema filosófico estoico*, p. 174).”

<sup>463</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 41

<sup>464</sup> O nada equivale ao “objeto vazio de um conceito” que encontramos em Kant nas duas páginas que encerram a analítica transcendental. O nada não está entre as doze categorias, mas, como variação das mesmas, segue a divisão quaternária em quatro tábuas: “1. conceito vazios sem objeto”, “2. objeto vazio de um conceito”, “3. intuição vazia sem objeto” e “4. objeto vazio sem conceito”. O que nos interessa é o conceito de nada da segunda divisão que se relaciona com a negação. Kant explica o objeto vazio de um conceito nessas exíguas palavras: “A realidade é algo, a negação é nada, ou seja, um conceito da falta de



cai em um conceito mas não em outro, mas um conceito cujo objeto, por definição, não pode ser dado. Para compreender o conceito de nada, podemos nos deter na apreensão do frio como objeto vazio de um conceito. Como Kant faz uma epistemologia que tem entre suas preocupações mostrar como são possíveis os juízos sintéticos a priori na física, podemos ver como o frio é concebido nesta ciência. A termodinâmica mede a troca de energia entre corpos na forma de calor, calor que tende a fluir do corpo com maior temperatura para o corpo com menor temperatura. Assim, um objeto de metal que tocamos não é frio, o que ocorre é que o metal, que é um bom condutor de calor, conduz para si o calor que flui de nossas mãos para o metal. O “calor é a energia em trânsito de um sistema (corpo) para outro”<sup>465</sup> e essa “energia” pode, por exemplo, ser medida em joules. Desse ponto de vista, o frio não é “energia” nenhuma, não é uma grandeza mensurável. Não há uma unidade de medida para o frio, pois o frio não-é. Assim, o frio, objeto vazio de um conceito vazio, não corresponde a objeto algum. Como explica Caimi, “Um conceito é vazio quando se refere a uma sensação ausente, isto é, a algo que não pode ser dado na sensação porque consiste numa privação. Por exemplo, o conceito de escuridão ou de frio”<sup>466</sup>.

Em todo caso, se pensarmos o nada como conceito regulador de juízos negativos, seja como não inclusão de um objeto em um conjunto na função proposicional “X não é” ou como conceito vazio de objeto, ele concerne apenas uma operação do pensamento (um “*lecton*” que não teria a menor realidade) e seria absurdo dizer que o nada possa “compor o real”.

Falamos da negação que, como ato psíquico de negar, é entendida como um ato plenamente positivo frente a plena positividade do ser transcendente, caracterizando um “jogo de empurra-empurra” que faz da negação uma espécie de correlato *nomeático* sem nenhuma realidade. Mas a afirmação de que a limitação da negação ao âmbito judicativo traz a consequência ontológica da plena positividade do real pode ser corroborada na concepção antipsicologista de juízo? Para explorar essa possibilidade vamos pensar na “função proposicional” nos termos do *Tractatus* de Wittgenstein, onde podemos compreender o sentido do juízo por ele mesmo, sem recorrer às faculdades de

---

um objeto, como a sombra, o frio (*nihil privativum*) (Kant, *Crítica da razão pura*, B343/A291.)”. O nada, assim, é uma espécie de conceito a priori que preside o ato judicativo como negação de um conceito a um objeto. Trata-se, portanto, de uma forma muito específica de negação que é distinta de um juízo como “este corpo não se movimenta” que apenas nega um acidente a uma substância.

<sup>465</sup> Barros e Vieira, *Física, termodinâmica, ondas e ótica*, p.26

<sup>466</sup> Mario Caimi, *Pensamentos sem conteúdo são vazios*, p. 185

representação ou à atividade psíquica de um sujeito. No *Tractatus* o juízo negativo expressa uma função proposicional que pode ser formalizada como “ $p \sim$ ”. Essa proposição não é elementar, não corresponde imediatamente a um estado de coisas, mas é uma proposição molecular cuja verdade se dá em função da verdade da proposição elementar “ $p$ ”. Se “ $p$ ” ocorre, “ $\sim p$ ” será uma proposição falsa, mas se “ $p$ ” não ocorrer, “ $\sim p$ ” será uma proposição verdadeira. Assim, “a negação inverte o sentido da proposição”<sup>467</sup>. A negação, enquanto função proposicional, não articula imediatamente objetos de uma situação, mas nega uma proposição. E como o sinal “ $\sim$ ” é um conectivo que articula outras proposições e não objetos de um fato, “ao sinal ‘ $\sim$ ’ nada corresponde na realidade”<sup>468</sup> (assim como *se, então, ou*, etc. não são para corresponder ou não corresponder a um objeto). No entanto, o “problema do nada” no *Tractatus* não se fecha na negação enquanto função proposicional, pois a negação do enunciado negativo se distingue do “*não ser o caso*” do que diz a proposição. O sinal “ $\sim$ ”, conforme Lopes dos Santos, é distinto do que Wittgenstein denomina “fato negativo”: “chamamos a existência de um estado de coisas *fato positivo*, e a inexistência de um estado de coisas *fato negativo*.”<sup>469</sup>

Vimos que Sartre, para problematizar a possibilidade de pensar o não-ser como componente do real, coloca à luz a “situação” em que procuro mil e quinhentos francos mas me deparo com a experiência positiva dos mil e trezentos francos. Como não encontro o que procurava, não tenho a experiência de não encontrar algo, mas somente a experiência positiva de mil e trezentos francos que nega a expectativa de encontrar mil e quinhentos francos. Por isso, na concepção que restringe a negação ao juízo, o que espero é um “juízo-resposta”, ou seja, o juízo que posso formular a partir da positividade da experiência positiva encontrada. Assim, a negação “o livro não é vermelho” não corresponde a nenhuma experiência, mas apenas nega a experiência que corresponde ao juízo positivo “o livro é vermelho”. Nesta concepção, apenas juízos afirmativos correspondem à experiência. Mas em Wittgenstein não basta dizer que o juízo “O livro é vermelho” se revela falso após ser comparado pela positividade dos fatos para em seguida ser transformado no juízo falso “o livro não é vermelho”, pois é preciso explicar de que modo, antes mesmo de comparar a proposição com a realidade, posso compreender as condições de verdade do juízo, ou seja, o que deve ocorrer para que o juízo possa ser verdadeiro ou falso. Não basta dizer que um “juízo interrogante” pode ser falsificado por

---

<sup>467</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 5.2341, p. 201.

<sup>468</sup> 4.0621

<sup>469</sup> Santos, *A essência da proposição e a essência do mundo*, p. 74

uma experiência positiva se eu não souber antes em que condições esse juízo será confirmado ou falsificado pela experiência: “para poder dizer: ‘p’ é verdadeira (ou falsa), já devo ter determinado em que circunstâncias chamo ‘p’ de verdadeira, e com isso determinar o sentido da proposição”.<sup>470</sup> O juízo falso deve corresponder a uma experiência *possível*, mesmo que não ocorra o que ele diz. É preciso mostrar que o juízo que diz o que *não é caso* se refere à realidade, caso contrário, a proposição falsa não representaria nada e cairíamos no velho paradoxo do falso do *Sofista* de Platão. Se o juízo falso não diz nada sobre a realidade, então ele não possui sentido algum, já que, precisamente, não diz coisa alguma. Se só é possível falar do que é, nem mesmo a falsidade existe e não podemos mais acusar o sofista de produzir discursos falsos que parecem ser verdadeiros.

No *Tractatus* não há jogo de empurra-empurra entre realidade e juízo, é preciso que o juízo compartilhe algo da própria realidade para que possa ser falsificável. O juízo falso deve se relaciona com a realidade, mesmo quando nada do que ele diz ocorre, e isso se dá porque os nomes na proposição, independentemente da verdade ou falsidade desta, devem poder ser articulados tal como os objetos de um possível estado de coisas poderiam se articular. Dizer o que não ocorre é referir-se a coisas reais que *poderiam* se relacionar. É por isso que o espaço lógico, que torna possível a comparação do juízo com a realidade, não é constituído apenas pelos fatos positivos, mas também pelos fatos negativos, ou seja, de fatos que, mesmo não ocorrendo, são possíveis de ocorrer. Sendo assim, os fatos negativos também possuem objetividade. Dissemos que o mundo, no *Tractatus*, corresponde às “*possibilidades* efetivamente realizadas.”<sup>471</sup> O mundo, portanto, não se reduz ao conjunto de todos os fatos contingentes efetivamente realizados, mas aos fatos contingentes enquanto realizados no interior de *possibilidades* que caracteriza o *espaço lógico*: “os fatos no espaço lógico são o mundo.”<sup>472</sup> Assim, se quisermos determinar a figura de uma mancha preta na superfície de um papel branco, podemos “ver” o desenho como pontos pretos sobre pontos brancos vazios no papel. “O fato de que um ponto é preto corresponde a um fato positivo – ao de que um ponto é branco (não preto), um fato negativo”<sup>473</sup>. Conforme Almeida Marques, o fato negativo é a “inexistência de um fato que poderia, em outras circunstâncias, ser o caso, ou existir.”<sup>474</sup> Antes de verificar se determinado espaço do papel corresponde à ocorrência da mancha preta ou à sua não-

---

<sup>470</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 4.063, p. 165”.

<sup>471</sup> Lopes dos Santos, *A Harmonia essencial*, p. 448.

<sup>472</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 1.13, p129

<sup>473</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 4.063, p. 165.

<sup>474</sup> Marques, *Forma e representação no Tractatus de Wittgenstein*, p. 55.

ocorrência, já parto do princípio de que a mancha pode ou não corresponder a um determinado espaço do papel. O que ocorre se mostra em um fundo de possibilidade do que não ocorre. Deste modo, o que não é o caso não se limita à lógica interna do juízo, mas diz respeito a uma ontologia da própria forma da realidade que se dá sobre esse fundo de possibilidades do que não ocorre, mas poderia ocorrer. Poderíamos dizer que, no *Tractatus*, se o não-ser não está na realidade em si mesma, o espaço lógico faz o não-ser compor *o modo como apreendemos a realidade* pela linguagem. Esse “fundo” de possibilidades não efetivadas lembra o “não-ser limitador” de Sartre que faz com que mesmo o que é dado se dê sobre o fundo do que não é dado, revelando-se como “sendo isso e não outra coisa”.

Vemos que o problema dos juízos negativos que traz dificuldades para compreender o estatuto ontológico da própria realidade com a qual esses juízos se relacionam não é um problema exclusivo de *O ser e o nada*, mas remonta pelo menos ao diálogo com Parmênides no *Sofista* e, para além da ontologia fenomenológica, deságua em outra bifurcação filosófica da qual Wittgenstein faz parte. Wittgenstein se refere à negação como um “mistério profundo”: “Trata-se do mistério da negação: as coisas não são assim, e podemos dizer como elas não são”.<sup>475</sup> As dificuldades do “mistério da negação” fazem com que não haja consenso sobre os fatos negativos mesmo entre os próprios pesquisadores de Wittgenstein. Luiz Pereira, por exemplo, defende que a negação diz respeito ao conetivo que relaciona fatos, mas não aos objetos em um estado de coisas, portanto, não há fatos negativos. De que o sinal “~” não é um nome que se refere a um objeto em um estado de coisas, conclui-se que a negatividade se reduz à ordem do discurso: “os operadores lógicos, e, em particular, a negação, não funcionam como nomes, como sucedâneos de objetos [...]. A realidade é para Wittgenstein fundamentalmente positiva; toda a negatividade é da ordem do discurso”<sup>476</sup>. Pereira nos dá uma boa ilustração da tese de Sartre de que reduzir à negação ao discurso traz a consequência ontológica da plena positividade do real. No entanto, Wittgenstein diferencia a proposição negativa da negação da proposição que equivale ao fato negativo: “A proposição negativa determina um lugar lógico *diferente* daquele que a proposição negada determina.”<sup>477</sup> O “não ser o caso” do fato negativo é algo diferente do sinal

---

<sup>475</sup> Wittgenstein, *Notebooks*, p. 30 apud Segatto *Wittgenstein e o problema da harmonia entre pensamento e realidade*, p. 33.

<sup>476</sup> Pereira, *Wittgenstein e o mistério da negação*, apud Segatto *Wittgenstein e o problema da harmonia entre pensamento e realidade*

<sup>477</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, p. 165.

negativo “~”. Temos aqui uma confusão de ordem gramatical, pois usamos a palavra *negação* para nos referirmos tanto ao sinal “~” quanto a constatação de que algo não é o caso, ou seja, a falsificação do juízo.

Em Sartre, passando pela nadificação de Heidegger e a intenção vazia em Husserl, o problema da negação não é apenas o problema do juízo negativo que encontramos na tradição analítica que remonta à Frege/Russell/Wittgenstein, mas sim o problema de como é possível a experiência existencial de constatar o que *não é*. Tanto a experiência do ser quanto a do não-ser dizem respeito a uma situação vivida no mundo que não se reduz ao juízo. Como já dissemos, problemas que esperam respostas judicativas (categoriais) não são problemas existenciais. E como Sartre parte de uma realidade que não se esgota na fenomenalização (já que a coisa precisa ser-em-si para poder ser *realmente* percebida), a experiência do não-ser, como componente do real, não se reduz a um mero correlato da consciência. Se na fenomenologia idealista de Husserl “a consciência é abstrata, pois esconde uma origem ontológica no em-si, e, reciprocamente, o fenômeno também é abstrato, já que precisa ‘aparecer’ à consciência”<sup>478</sup>, a negação que se reduzir à estrutura do juízo negativo, sem levar em conta a estrutura da própria realidade, também cai em uma abstração. Essa abstração se caracteriza pela dicotomia entre, de um lado, o juízo negativo e, de outro, a plenitude positiva da realidade que não é atingida pela negação. A negação concreta, existencial, deve se relacionar com o em-si, pois ela é negação na realidade e não um “puro *para*”. E se a negação é negação na realidade, é preciso que o nada, de algum modo, seja estrutura da própria realidade enquanto *realidade humana*. O nada não se origina da estrutura da proposição negativa, ao contrário, como estrutura do real, o nada fundamenta a negação. Temos aqui um problema da relação entre negação judicativa e realidade: “A questão pode se colocar nos seguintes termos: a negação como estrutura da proposição negativa é a origem do nada – ou, ao contrário, o nada como *estrutura do real* que dá origem e fundamento à negação?”<sup>479</sup> Vemos que o problema se apresenta de modo distinto de como Heidegger coloca em *Que é metafísica?*. Se Heidegger acentua que o nada é anterior ao problema da negação no âmbito da lógica e do juízo negativo, Sartre acrescenta que o nada não apenas é condição da negação, mas que essa condição se dá porque o nada é estrutura da realidade.

---

<sup>478</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 43; ed. franc., p. 37.

<sup>479</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 41.

A questão sobre o privilégio do juízo negativo para determinar o nada ou, ao contrário, o privilégio do nada como estrutura do real que determina a negação, é uma questão que vem de uma sequência de problemas que, no primeiro capítulo da primeira parte de *O ser e o nada*, começa com o da relação homem/mundo. A conduta interrogante aponta para a resolução desta dicotomia na correlação interrogante/interrogado. No entanto, somos lançados para a “ponte entre dois não-seres”: o não ser do interrogado e do interrogante. No “lado da ponte” em que está o não ser do interrogado – ou seja, no que concerne a realidade transcendente – a resposta pode ser não, e, mesmo se a resposta for sim, ela se circunscreve nas possibilidades que não-são por conta do “não-ser limitador” (há isso e não outra coisa). Deste modo o não-ser, enquanto não-ser transcendente que se mostra na experiência real (realmente não encontro Pedro, não tenho 1800 francos no bolso e o problema do carro realmente não é com as velas), aparece como componente do real. Por sua vez, o não-ser como componente do real leva a outro problema: como é possível que o não-ser se dê na realidade transcendente se o ser-em-si transcendente é plena positividade? A conduta interrogante, ao mostrar a ponte entre dois não-seres, já nos encaminha para uma resposta: o não-ser do transcendente interrogado se relaciona com o não ser do sujeito que interroga. É nessa *correlação* que se deve procurar a resposta para o problema. A correlação que foi mostrada na conduta interrogante pode ser transportada para a negação em geral: o não ser do negado diz respeito ao meu próprio não-ser. Essa estrutura abarca várias outras situações: podemos compreender a *espera* como relação entre o não ser do esperado e do não-ser de quem espera, a *distância* como não ser do caminho que não foi percorrido e do não ser daquele que ainda não percorreu o caminho. Interrogação, espera e distancia são condutas que Sartre denomina *negatités*. Não temos aqui o “jogo de empurra-empurra” que identificamos em uma postura psicologista onde tanto o ser do transcendente negado quando o ser do ato psíquico de negação são pura positividade que não podem comportar em seu próprio cerne a negação. Para que seja possível negar, não podemos ser plena positividade, pois o não ser deve atingir nosso próprio ser. No entanto, todo esse percurso que parte da interrogação e leva à busca de uma estrutura ontológica em que o nada compõe a realidade cai por terra se mostrarmos que o nada é derivado do juízo negativo.

É preciso enfrentar essa tese<sup>480</sup> e mostrar como o nada se dá em uma experiência real que antecede o ato judicativo.

Um primeiro enfrentamento da tese de que o nada se origina do juízo negativo (e que, portanto, não poderia compor a realidade) se dá pela defesa de que não é necessário colocar a negação na forma judicativa. E não é só a negação que está em jogo, pois partir do juízo para compreender a experiência humana da negação é também querer limitar o *sentido* ao juízo que pode ser verificado como verdadeiro ou falso. Ao invés de elaborar juízos que podem ser verdadeiros ou falsos, devemos apresentar *situações* em que “vivemos” o sentido no mundo independentemente de qualquer proposição verificável que possamos formular a seu respeito. Se em suas obras de psicologia fenomenológica Sartre enfrenta um “positivismo psicologista” que pretende eliminar a consciência transformando a imaginação, a emoção e a vida humana em fato objetivo regulado por hipóteses teóricas, aqui também enfrenta um “positivismo lógico” que pretende reduzir a experiência humana à esfera judicativa. É por isso que, como veremos, há em Sartre uma “vizinhança comunicante” entre a filosofia e literatura para que seja possível exprimir o sentido da realidade humana em todas as suas dimensões. O *sentido abstrato* da lógica não dá conta de compreender o *sentido real* das situações.

Um exemplo de situação é a do encontro com Pierre no café que Sartre retrata no primeiro capítulo da primeira parte de *O ser e o nada* ou, conforme a tradução de Perdiggão, o encontro com Pedro no bar. Sartre se expressa em primeira pessoa para descrever a situação: marquei um encontro com Pedro no bar, cheguei quinze minutos atrasado e temo que Pedro, sempre pontual, já tenha ido embora. Na situação de esperar alguém eu poderia, como coloca Sartre, formular proposições negativas contendo o nome de Duque de Wellington, comandante do exército que derrotou Napoleão em Waterloo, ou mesmo do poeta Paul Valéry: "Wellington não está no bar, Paul Valéry tampouco, etc."<sup>481</sup>, mas a análise de proposições desse tipo são insuficientes para estabelecer uma relação *real* de sentido: “são meras significações abstratas, puras aplicações do princípio de negação, *sem fundamento real* nem eficácia, que não logram estabelecer *relação real* entre o bar, Wellington ou Valéry: nesses casos a relação ‘não é’, é apenas pensada”<sup>482</sup>. E logo em seguida, já adiantando aqui o que pretendemos desenvolver, Sartre conclui:

---

<sup>480</sup> Tese que, como nos mostra Wittgenstein e o paradoxo do falso no *Sofista* de Platão, já apresenta muitas dificuldades e discordâncias mesmo quando permanecemos no âmbito restrito da proposição.

<sup>481</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p.51; ed. franc., 2006, p. 45. Grifos nossos.

<sup>482</sup> Idem, *ibidem*.

“Basta para mostrar que o não-ser não vem às coisas pelo juízo de negação: ao contrário, é o juízo de negação que está sustentado e condicionado pelo não-ser”<sup>483</sup>. Essa conclusão terminante de Sartre nos faz entender que, em *O ser e o nada*, o sentido da negação não só dispensa a forma proposicional da linguagem como não pode ser compreendido em toda sua dimensão ontológica quando se parte do paradigma da análise lógica. A análise lógica é secundária em relação a uma experiência ontológica mais original que é vivida concretamente.

E não é só na negação propriamente dita (como a confirmação de que não há dinheiro em minha carteira) que há uma “experiência” pré-judicativa em Sartre. A própria interrogação, como conduta, “é indiferente aos signos que a expressam. Em suma, é uma *atitude dotada de significação*.”<sup>484</sup> Também aqui, como na negação, há uma conduta interrogante que não necessita de uma representação judicativa para ser compreendida:

a questão se formula por um juízo interrogativo, mas não se trata de juízo e sim de conduta pré-judicativa; posso interrogar com o olhar, com o gesto; por meio da interrogação me mantenho de certo modo frente ao ser, e essa relação de ser é uma relação com o ser da qual o juízo constitui apenas expressão facultativa.<sup>485</sup>

A interrogação, como atitude pré-judicativa, espera a revelação de uma resposta que não se dá primeiramente como juízo, mas como uma revelação de ser como base na qual um juízo pode ser formulado:

se meu carro sofre uma pane, interrogarei o carburador, as velas, etc.; se meu relógio para, posso perguntar ao relojoeiro sobre as causas do defeito, mas ele, por sua vez, interrogará os diversos mecanismos da peça. O que espero do carburador, o que o relojoeiro espera das engrenagens do relógio, não é um juízo, mas uma revelação de ser com base na qual possa emitir um juízo.<sup>486</sup>

Observo imediatamente que a pane no automóvel não ocorreu por causa das velas. Minha experiência revela no mundo um não-ser com base no qual posso formular juízos. Nesse caso, o não-ser está na realidade, no mundo, e não no juízo. Como já vimos, essa experiência faz “surgir um novo componente do real: o não-ser”<sup>487</sup>. Porém, a questão de

---

<sup>483</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>484</sup> Sartre, *O ser e o nada* p. 44; ed. franc.p 38. Grifo nosso.

<sup>485</sup> *Ibidem*; ed. franc. p. 47,48 p. 41

<sup>486</sup> *Ibidem*, p. 48; ed. franc., p. 42

<sup>487</sup> *ibidem*, p. 46; ed. franc., p. 40.



um não-ser que compões o real não se resolve apenas evidenciando a experiência pré-judicativa, pois, mesmo não dependendo da formulação de um juízo, a experiência do não-ser só pode ocorrer dentro de uma expectativa humana. A realidade, *em si mesma*, não comporta a negação: “Pode-se objetar que o ser em-si não fornece respostas negativas. Não dizíamos que estava além da afirmação e da negação?”<sup>488</sup>.

Como é possível então falar de um não-ser que compõe o real se o não-ser só pode ocorrer no interior de uma expectativa humana? Sartre concilia duas teses aparentemente opostas: a tese de que o não-ser é constatado como fato objetivo no mundo e a tese de que é necessária uma consciência para constatar o não-ser. Mais do que isso, há uma síntese entre as duas teses que torna *necessária a afirmação de ambas ao mesmo tempo* para que ocorra a experiência do não-ser. E para ilustrá-lo, antes de recorrer à situação do encontro malgrado com Pedro, Sartre nos fala da conduta não-judicativa da destruição. A justificativa de recorrer à destruição, logo após discorrer sobre a conduta interrogativa, é de que a interrogação, na maioria das vezes, é obscurecida pelo fato de não se dirigir de modo imediato ao não-ser do mundo, mas às pessoas a quem interrogamos sobre alguma coisa. Assim, perguntamos ao relojoeiro o que há de errado com o relógio e o relojoeiro, por sua vez, interrogará os mecanismos do relógio. A destruição torna-se mais eficiente para verifica a relação imediata e inseparável entre a subjetividade e o não-ser como “fato objetivo”.

A afirmação de que o não-ser da destruição não se origina do juízo não elimina a concepção de que é unicamente de uma expectativa humana que a destruição pode ocorrer. Se um prédio desaba, do ponto de vista puramente material, a destruição pode ser compreendida não como a eliminação do prédio que não é mais, mas como um rearranjo da massa que o compõe. Se antes tínhamos uma grande e sólida estrutura de concreto, agora temos pó e milhões de pedaços dessa mesma matéria. Nesse caso “não há menos do que antes: há outra coisa”.<sup>489</sup> E é preciso um testemunho que compare o prédio que havia no passado com o prédio destruído no presente para “ver” que *não há* mais prédio. Necessitamos, portanto, de uma experiência subjetiva para constatar a destruição. Não obstante, a destruição não se encerra no reino dos correlatos ideais da subjetividade, não é uma mera representação, mas um fato objetivo: “a destruição, embora chegando ao

---

<sup>488</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>489</sup> *Ibidem*, p. 48; ed. franc., p. 42.

ser pelo homem, é um *fato objetivo* e não um pensamento”<sup>490</sup>. Como explica Leopoldo e Silva, “Quando vejo uma cidade destruída, julgo que foi destruído aquilo que foi objetivamente destruído, isto é, a destruição não está no meu pensamento e não depende dele, o juízo comprova um fato objetivo”<sup>491</sup>. O juízo vem *depois* para comprovar a experiência objetiva da eliminação do prédio. E essa experiência diz respeito a um evento real, o prédio realmente não está mais lá. Sartre, ao seu modo, “mata o pai Parmênides” e permite que a afirmação de que algo realmente não está no mundo seja verdadeira. E o não-ser diz respeito não só à constatação da destruição em relação ao prédio que havia no passado e que agora foi demolido, mas também na possibilidade futura da destruição que faz com que as coisas se revelem como frágeis. Como explica Leopoldo e Silva, “a destruição é uma possibilidade humana, mas está entranhada nas coisas; a fragilidade delas me faz representá-las como podendo não ser.”<sup>492</sup> É preciso uma consciência para que a fragilidade de um vaso se revele como possibilidade de o vaso deixar de ser pela destruição, por outro lado, Sartre nos diz que “A fragilidade está impressa no ser mesmo desse vaso, e sua destruição seria um fato irreversível e absoluto, que a mim só caberia comprovar”<sup>493</sup>.

Esse mesmo movimento argumentativo que torna necessária uma síntese indissociável entre subjetividade e objetividade para que o não-ser aconteça é repetido quando Sartre retrata a experiência de não encontrar Pedro no bar. A ausência de Pedro se mostra porque eu tinha a expectativa de encontra-lo, mas, por outro lado, Pedro está *realmente* ausente no bar. Pedro está ausente e sua ausência não depende de meu bel prazer, não é uma alucinação, não é uma imagem mental, não é uma representação em um quadro pintado ou uma operação do pensamento, mas um acontecimento real: “minha expectativa fez chegar a ausência de Pedro como *acontecimento real* alusivo a este bar, agora é *fato objetivo* que descobri tal ausência que se mostra como relação sintética entre Pedro e o salão onde o procuro”<sup>494</sup>. Temos então uma experiência real da ausência que compões a própria relação sintética de ser e não-ser que é o mundo, experiência pré-judicativa, síntese de subjetividade e objetividade que não se resume ao conectivo “~” da proposição negativa.

---

<sup>490</sup> Ibidem, p. 49, ed. franc. p. 43.

<sup>491</sup> Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 63.

<sup>492</sup> Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 63

<sup>493</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 49-50; ed. franc., p. 43.

<sup>494</sup> Ibidem, p. 51, ed. franc., p. 45. Grifo nosso.

Mas a *não ocorrência* traz um problema que não se explicita quando *ocorre* o que se esperava: a não ocorrência se mostra na própria presença, ou, o não-ser se mostra no ser. Assim, a ausência de um prédio que desabou é “*dada*” como um *não dar-se* no espaço circundante que é o local onde antes havia um prédio. Vemos o céu, as redondezas “atrás do prédio” que não são o prédio, no entanto, não visamos o que vemos, mas o prédio que não pode mais ser visto. Visamos o que não é dado (o prédio) e não o que é dado (o fundo que compõe o local em que antes havia um prédio). De certa forma, o que “vemos”, é o que não pode ser visto. É o que expressa uma pessoa que após não encontrar um objeto no armário nos diz: “vi que não estava lá”. O correlato da intenção é “preenchido” pela evidência da ausência. E este vazio, longe de ser meramente judicativo, se dará em uma síntese afetiva contundente (que pode vir acompanhado de um “choque desagradável no peito”) caso se trate do prédio em que eu morava e que desabou por conta do crime de uma construtora que burlou os critérios legalmente exigidos para edificá-lo.

No caso da situação de esperar Pedro, o bar presente aparece como bar em que Pedro não chega. Sendo assim, é na presença do bar composto de mesas, garçom, tintilar de copos, atmosfera esfumaçada, ruído de vozes, etc., que se dá a ausência de Pedro que pode ou não vir a “se apresentar” futuramente (Pedro pode ou não chegar no bar, pode ou não já ter estado no bar, não sei se ele virá ou se já foi). O bar, composto por essas presenças que vão da atmosfera esfumaçada ao ruído de vozes, *são*<sup>495</sup>. Por outro lado, temos Pedro que, em relação ao bar, *não é*: Pedro *não está*, não é dado no bar que nos é dado. É claro que, como explica Sartre, Pedro é plenitude de ser em um lugar que não conheço, mas, em relação ao bar que estou, Pedro *não é*. Essa ausência de Pedro no bar não é meramente espacial, não se resume a ausência de Pedro constatada presentemente, mas está ligada à expectativa de que Pedro chegue no futuro ou de que já tenha ido no passado (e, neste caso, não chegará mais no futuro próximo).

Mesmo sendo plena positividade, o bar aparece de modo negativo como *bar em que Pedro não está*. Sartre expressa isso dizendo que o bar, com sua plenitude de ser, é assombrado (*hanté*) pela ausência de Pedro. Organizando-se em uma gestalt, o bar é um fundo de mundo em que a figura Pedro deveria aparecer, mas não aparece. O mundo, enquanto vivido em uma situação de expectativa de que Pedro chegue, se dá na relação figura-fundo onde se espera que uma figura específica apareça sobre um fundo específico.

---

<sup>495</sup> O café, portanto, está longe de corresponder a um objeto simples diretamente nomeado em uma proposição elementar como almejava Wittgenstein no *Tractatus*.

Mas a figura *não aparece*, é uma figura não dada. Não visio coisa alguma do que vejo no bar. Não vejo propriamente o bar, mas “vejo” que Pedro não está. Todas as coisas que compõem o bar se diluem no fundo indiferenciado. A ausência de Pedro não está em algum lugar específico do bar, mas “assombra” todo o bar. “Avisto” em cada canto do bar que Pedro não está: não está na parte de fora, nas mesas da frente, nas mesas do fundo e nem no balcão. Poderia até entrar no banheiro para “ver” que ele não está lá.

A negação não se dá no âmbito abstrato de um juízo, mas na ação vivida de uma procura real de Pedro no bar. Ao mesmo tempo que não encontro a “figura” Pedro, o fundo se faz enquanto fundo pela ausência de Pedro que deveria aparecer como figura sobre esse fundo, mas não aparece. Esse não aparecer não é um predicado que poderíamos negar a Pedro que ele pudesse ou não possuir. Assim como o ser não é um predicado real, o não-ser também não é a negação de um predicado. O não-ser é o não dar-se de um existente, um “preenchimento” de não-ser do ato intencional. E esse “preenchimento negativo” não é apenas um correlato da consciência, mas constata a ausência como acontecimento real: Pedro não está no bar e não há nada que eu possa fazer.

Conforme *Que é metafísica?*, “É no ser do existente que se produz a nadificação do Nada”<sup>496</sup>. De modo semelhante, em Sartre, a relação ôntica entre o café e o “*rien*” de Pierre dependem da relação ontológica entre o ser e o “*néant*”. A ausência não é a negação de um predicado ao café como na sentença “o café não é agradável”, mas negação do próprio ser de Pedro. Na negação do tipo “o café não é x” temos uma positividade, o café, que pode ou não se relacionar com x. Nesse caso, a negação não afeta o ser do café, equivale a separação do joio e do trigo. Essa negação do próprio ser do existente em seu não dar-se que constitui o bar como bar em que Pedro não está é denominada nadificação<sup>497</sup>. A nadificação é negação do existente em seu ser. É no ser do bar que ocorre a nadificação. A relação ôntica entre o bar e a ausência específica (*rien*) de Pedro que pode ser expressa no juízo “Pedro não está no bar” se funda em uma nadificação ontológica em que o não dar-se de Pedro em seu ser ocorre como não dar-se no bar que

---

<sup>496</sup> Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 62-63.

<sup>497</sup> Diferente do que faz Heidegger em *Que é metafísica?*, Sartre utilizará o termo negação também para se referir a nadificação. Se em Heidegger a nadificação do ser é originária em relação a negação de um ente, em Sartre a nadificação é a negação compreendida do ponto de vista ontológico e que funda as negações específicas ônticas, como a do caso em que nego a presença de Pedro no bar. Ao utilizar o mesmo termo, negação, para se referir tanto ao aspecto ôntico e ontológico que a envolve, Sartre acentua a indissociabilidade concreta entre o ôntico e o ontológico. Ao final do capítulo “Sentido, realidade e ipseidade” desta tese, abordaremos esta indissociabilidade.

é. No entanto, não intencionamos o bar que *é*, mas Pedro que *não é* dado em seu ser. Temos aqui duas nadificações: (1) *não visamos* o bar que *é*. (2) O que visamos *não é* no bar. O bar *é* bar em que Pedro não está e Pedro não está no bar. E essa dupla nadificação não constitui duas nadificações separadas, mas uma correlação necessária: o bar se edifica como fundo não visado em relação a figura visada não dada de Pedro e, por sua vez, Pedro visado não é dado em relação ao fundo não visado do bar.

A mesma nadificação pode, em sua unidade, ser compreendida em duas “direções” ou “enfoques” distintos: do bar para Pedro, ou de Pedro para o bar. O bar como fundo *não-é* como presença de Pedro e, por sua vez, Pedro como figura *não-é* como presença no bar. Temos um fundo sobre o qual não aparece a figura e uma figura que não aparece sobre o fundo, o que caracteriza uma *dupla nadificação*. Por mais que leia a frase “Pedro não está no bar”<sup>498</sup> no livro sobre lógica que se encontra aberto sobre a escrivaninha, não vivencio na leitura da frase a experiência da relação entre figura e fundo que ocorre quando realmente saio para encontrar alguém em um bar. Poderia vivenciá-lo na leitura de um romance que descrevesse a situação de um desencontro, mas não no enunciando de um juízo. O juízo é secundário em relação a experiência vivida da dupla nadificação: “o fundamento para o juízo ‘Pedro não está’ é a captação intuitiva de uma dupla nadificação”<sup>499</sup>. Assim, a resposta de Sartre para a pergunta “a negação como estrutura da proposição negativa é a origem do nada – ou, ao contrário, o nada como *estrutura do real* que dá origem e fundamento à negação?”<sup>500</sup> é a segunda alternativa: o nada é estrutura do real vivido na nadificação e fundamenta a negação.

Em Heidegger, a negação enquanto ato do entendimento judicativo é apenas “um dos modos do comportamento que nadifica”<sup>501</sup>, o que faz com que “A Ideia mesma de ‘lógica’ *se dissolva* no interior de uma interrogação mais original.”<sup>502</sup> Assim, “mais abissal que a adequação pura e simples da negação lógica são as rudezas da *transgressão* e a mordida da *execração*. Mais responsáveis são a dor de *recusar* e a crueldade do *defender*. Mais arrasadora é a aspereza da *privação*.”<sup>503</sup> E Sartre, por sua vez, fala em

---

<sup>498</sup> Poderíamos mudar a oração para “Pedro não está” ou “Pedro não está aqui”, a mudança gramatical em nada alteraria o sentido lógico, o café continuaria a ser indicado na proposição mesmo na ausência da palavra “café”. E de nada adiantaria mudar a oração para “Pedro *é* ausente no café”, a forma positiva da oração não dará “substancia” à Pedro que continuará não sendo em-si no café.

<sup>499</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p.51; ed. franc, p. 44.

<sup>500</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 41.

<sup>501</sup> Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 64.

<sup>502</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>503</sup> Ibidem, p. 65

realidades como a ausência, a alteração, a alteridade, a repulsão, o arrependimento, a distração, etc. Existe uma quantidade infinita de realidades que não são apenas objeto de julgamento, mas que são experimentadas, combatidas, temidas, etc., pelo ser humano e que são habitadas pela negação em sua intraestrutura [...]. Nós as chamaremos *néгатités*”<sup>504</sup>

Seguindo a estrutura das condutas em que em que o interrogado é correlato do interrogador e a distância percorrida é correlata à quem percorre o caminho, podemos acrescentar a primeira pessoa no exemplo do bar e pensar o esperado em correlação a quem espera na constituição de sentido da situação do desencontro, afinal, “a ausência de Pedro pressupõe uma relação primeira de mim neste bar.”<sup>505</sup> Temos aqui a unidade homem/mundo da conduta em que o “vazio” experimentado é inseparável do “vazio” de quem experimenta. O dar sentido ao bar como um bar em que Pedro esperado realmente não está só pode se dar em correlação necessária com minha espera de Pedro no bar. O nada de Pedro no bar é correlato do meu próprio nada de ter encontrado Pedro. E se o bar, como ser em-si, é um complexo de “coisas” que se dão como totalidade que é fundo em relação ao qual Pedro não está, não sou coisa no meio do mundo, não sou fundo e nem figura, mas a própria espera que constitui a figura e o fundo e o sentido das coisas no mundo. Sou não o nada de uma forma ausente sobre um fundo, mas um nada que é uma falta que busco “preencher” em um futuro que ainda não é e pode não ser: falta encontrar Pedro. Esse meu nada temporal, ligado à minha própria conduta da espera do que ainda não é e pode vir a ser, funda o nada de Pedro como figura ausente sobre o fundo do bar, ou seja, constitui o sentido da situação como negação de Pedro no bar. É preciso que meu próprio nada se correlacione com a plenitude do ser em-si para que a negação seja possível. O fato de o sentido ser constituído por minha própria falta não significa que crio o mundo como um delírio imaginário que se molda segundo meu desejo. Pedro realmente está ausente no bar, meu próprio nada habita a realidade em-si das coisas. Apesar de a ausência de Pedro chegar ao bar pela minha própria falta que é imanente à minha expectativa, essa falta se inscreve na realidade, constato a ausência de Pedro e esta ausência *não depende de meu bel-prazer*. A falta de ser não se dá no vazio, é falta de alguma coisa, portanto não é possível pensá-la fora da relação com o ser em-si das coisas. Minha própria falta se inscreve na plenitude do ser das coisas que me são dadas como ser em-si faltado. Se de início encontramos uma nadificação entre figura e fundo,

---

<sup>504</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 55-56.

<sup>505</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 44.

descobrimos agora uma nadificação mais originária e fundante dessa primeira nadificação que é a nadificação do nada de uma presença *no mundo* que se coloca em relação ao meu próprio nada. Temos aqui uma *síntese concreta de sujeito e mundo* onde a análise é abstração secundária. Essa síntese inextricável entre uma subjetividade e objetividade, entre expectativa e realidade ou entre homem e mundo que é mediada pela nadificação, Sartre denomina *realidade humana*. A realidade humana implica uma unidade sintética entre homem e mundo, ou, na linguagem mais “técnica” que só será desenvolvida a partir de “Dados imediatos do para-si”, entre para-si e em-si.

Para esgotar as possibilidades de tentar colocar o sentido no juízo, vamos fazer um exercício que consiste em tentar pensar o que aconteceria se Sartre aceitasse a concepção de que o sentido de um juízo, no âmbito categorial, corresponde a sua possibilidade de dizer o que é o caso se fosse verdadeiro. Com isso, Sartre aceitaria a tese de que o juízo compartilha algo da forma do próprio mundo. Assim, os nomes na proposição “Pedro está no bar”, que posteriormente se revela falsa, compartilha com os objetos nomeados a “possibilidade” de estarem presentes ou ausentes um em relação ao outro. Haveria algo da “forma” figura-fundo em que Pedro e o bar estão espacialmente dispostos na situação vivida que seria compartilhado pela forma lógica da proposição, pois não poderíamos verificar a verdade de uma proposição como “o bar está no Pedro”. Neste caso, cometeríamos um erro categorial, pois Pedro é alguém que pode ou não ser encontrado em um bar, mas o bar não é algo para ser ou não encontrado em Pedro. Sendo assim, podemos dizer que a proposição “Pedro está no bar”, ao compartilhar corretamente a “forma” lógica da relação figura-fundo vivida na situação, pode “figurar” a relação entre Pedro e o bar e que seu sentido será suas condições de verdade, isto é, o que é o caso se ela for verdadeira. Se de fato Pedro estiver no bar, a proposição “Pedro está no bar” será verdadeira. No entanto, mesmo se aceitarmos essas premissas, o sentido desta proposição, no contexto em que é declarada, é precedido por um tipo de “sentido situacional” mais amplo e concreto. Primeiro vivencio de fato a ausência de Pedro no bar, realizo a nadificação entre forma e fundo para só depois dizer “Pedro não está no bar”. Desta maneira, aceitamos que a proposição tem um sentido relacionado a suas condições de verdade, no entanto, o sentido não se limita apenas ao sentido proposicional, ou seja, ao que é caso se a proposição for verdadeira, pois, antes mesmo de formular a proposição, vivo, em primeira pessoa, o sentido de uma *situação* que posteriormente posso figurar em

uma proposição que pode ser verdadeira ou falsa. A situação contém um excedente concreto de sentido que a abstração da proposição não dá conta de abarcar.

E há uma peculiaridade na “forma lógica” figura-fundo, pois a *análise* de nomes como Pedro e bar em objetos simples elimina essa “forma” que só pode ser compreendida em uma “gestalt” que pressupõe uma *síntese* entre elementos indissociáveis. A relação figura-fundo deve se dar entre objetos composto, e não entre objetos simples totalmente analisados. O fundo, por exemplo, é analisável em copos, garçom, mesas, ruído de vozes, tintilar etc. Mas, ao fazer essa análise, eliminamos o fundo enquanto fundo que se faz na presença dessa totalidade. O fundo se dá como totalidade em relação à Pedro, e não apenas como conjunto de elementos. O fundo não é conjunto de elementos, mas uma totalidade que precede os elementos que o compõe. O fundo é, inclusive, variável: um objeto do fundo passa a ser figura quando ele é o foco da minha intencionalidade. A configuração do fundo se desmancha sem sua relação sintética com a figura que faz do fundo um fundo. Isso quer dizer que a própria relação figura-fundo é uma totalidade de tal modo que não é possível haver fundo sem figura ou figura sem fundo. E podemos avançar ainda mais na questão da totalidade dizendo que não se trata apenas da “gestalt” que encontramos na relação figura fundo, pois essa totalidade (que não é totalizada, mas em processo de totalização) é também afetiva e se faz no mundo em que realizamos nossos projetos. Essa totalidade deve ser compreendida como processo de totalização e não como conjunto de elementos analisáveis. O todo precede as partes e não o contrário.

Há na situação da espera uma diferença “lógica” que distingue Pedro e o bar enquanto figura e fundo, pois para compor uma relação entre figura e fundo esses objetos devem seguir algumas “regras”: não é possível que um objeto seja figura e fundo ao mesmo tempo, uma figura só pode se dar em relação a um fundo e vice-versa, há objetos que só podem ser figura e outros que só podem ser fundo. No nosso caso, Pedro pode ser figura sobre o fundo bar, mas não fundo sobre o qual a figura bar apareceria. Mas essas relações “lógicas” que compõe a situação não esgotam a situação. Não podemos negar que há uma estrutura lógica em minha relação com o mundo que, como uma espécie de facticidade, independe de meu bel prazer. Mas é preciso sair dos limites da lógica para compreender que há mais na concretude de constatar a destruição de um prédio ou a ausência de um amigo do que relações lógicas que podem ser expressas em proposições. O modo como vivemos a experiência espacial de um encontro malogrado não é mera forma lógica da realidade, mas o modo como a subjetividade vive a realidade. Em última



“análise”, a relação figura fundo não é só para ser pensada, não depende da estrutura de uma oração declarativa, mas é para ser vivida na percepção. Para a “forma” figura-fundo ser vivida é preciso uma experiência totalizante que se dá, por exemplo, na síntese bar-Pedro. O que está em jogo quando colocamos a negação vivida em primeira pessoa e que precede o juízo que pode ser verificado é a unidade do *mundo* como totalização, unidade que só pode ser dividida em juízo a ser verificado de um lado e realidade negada de outro por um processo de abstração. Essa abstração, limitando o mundo à estrutura correspondencial do juízo, cria uma dicotomia entre o sentido da representação e o sentido do mundo exterior representado. O que o juízo expressa é uma abstração da realidade cujo sentido é vivido em uma totalidade concreta que, como *ser-no-mundo*, não se esgota nos limites da linguagem. De certo modo, o comentário de Lopes dos Santos para o segundo Wittgenstein vale para o “perspectivismo sem relativismo” de Sartre: não é possível distinguir dois polos na constituição do sentido, “a contribuição da linguagem e a contribuição do mundo, a forma da representação e o conteúdo representado”<sup>506</sup>, pois o sentido é já no mundo, em situação.

Citando o §26 da primeira investigação de Husserl nas *Investigações Lógicas*, podemos dizer que Sartre não se preocupa com “expressões objetivas”, mas “expressões subjetivas e ocasionais”. Como explica Husserl, “chamamos essencialmente subjetiva e ocasional ou, numa palavra, essencialmente ocasional, toda e qualquer expressão a que corresponde de tal modo um grupo conceitual-unitário de significações possíveis que lhe seja essencial, em cada caso, orientar a significação a cada vez atual segundo a ocasião, segundo a pessoa que fala e a sua *situação*”<sup>507</sup>. Para além das coisas relacionada em uma “expressão objetiva”, é preciso compreender o contexto da situação em que alguém enuncia algo no cotidiano. É o que nos mostra o primeiro capítulo da quarta parte de *O ser e o nada*, no item “Liberdade e Facticidade: a Situação”:

a linguagem falada, sempre é decifrada a partir da situação. As referências ao tempo, à hora, ao lugar, aos arredores, à situação da cidade, da província ou do país aparecem antes da palavra. Basta que eu tenha lido os jornais e veja a boa aparência e o ar preocupado de Pedro para compreender o “as coisas andam mal” com que me recebe essa manhã. Não é sua saúde que “anda mal”, pois tem a tez vistosa, nem seus negócios, nem sua casa: é a situação de nossa cidade ou de nosso país. Eu já sabia disso; ao perguntar-lhe “como andam as coisas?”, já esboçava uma interpretação de sua resposta.<sup>508</sup>

<sup>506</sup> Lopes dos Santos, *A harmonia essencial*, p. 453.

<sup>507</sup> Husserl, *Investigações Lógicas*, p. 68. Grifo nosso.

<sup>508</sup> *O ser e o nada*, p. 632; ed. franc. 560.

Para compreender o alcance do sentido na filosofia de Sartre, mais do que o contexto da situação em que alguém enuncia algo no cotidiano, é preciso compreender também como alguém simplesmente age em silêncio. É, antes de tudo, por ser uma ação que o dizer possui sentido. O sentido do dizer é apenas uma variação do sentido enquanto ação, pois dizer é agir. Fazendo Sartre parafrasear Wittgenstein, dar ordens, seguir uma instrução, informar, traduzir, levantar uma hipótese, provar uma hipótese, contar uma piada, atuar no teatro, inventar uma história, adivinhar enigmas, cantar cantigas de roda, agradecer, blasfemar, cumprimentar, etc.<sup>509</sup> são modos de agir. Muito antes de John Austin publicar *Quando dizer é fazer* (1962), Sartre já destacava o caráter “performático” da linguagem, o que evidencia a importância da ocasião e da situação na elaboração de sentido. Como lemos em *La responsabilité de l'écrivain* (1946) se digo “o copo”, “aparentemente, não mudo nada. Mas na verdade, se o nomeio, o faço sair da sombra para mim e para meu amigo que talvez não o tivesse visto”<sup>510</sup>. Com uma simples palavra altero a organização da situação de meu amigo que muda seu foco de atenção e vai pegar o copo que indiquei. Na mesma conferência, Sartre explica que

Se pensamos no uso da violência que é feita nas torturas para unicamente obter uma palavra (um número de telefone, um endereço ou um nome), compreenderemos o quanto a atividade de nomeação tem importância e que nomear uma coisa é transformá-la.<sup>511</sup>

O contexto de sentido em que tenho a experiência de não encontrar Pedro é vivido em uma “duração temporal”, em um processo de totalização que faz com que eu olhe a todo momento para as pessoas que chegam no bar como possíveis Pedro. A princípio, olho com “o rabo dos olhos” alguém que chega, percebo que é um homem da altura de Pedro e que, como Pedro, também possui barba. Mas quando olho “de frente” o homem que acaba de chegar, sua figura fica nítida, vejo que não é Pedro e a figura do possível Pedro se dilui para compor o fundo nadificado. Ou, poderia encontrar um outro amigo no bar e decidir tomar uma cerveja com ele, o que reorganizaria toda a relação figura-fundo do bar, mudando o foco da minha atenção afetiva. Esse elemento dinâmico, evanescente, impreciso, temporal e afetivo da conduta não pode ser captado quando considero a oração “Pedro não está no bar” isolada do seu contexto, mas apenas quando carrego essas

---

<sup>509</sup> Cf Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, §23, p. 26.

<sup>510</sup> Sartre, *La responsabilité de l'écrivain*, p. 16.

<sup>511</sup> *Ibidem*, p. 17..

palavras com a frustração de um processo vivo de totalização que não pode ser paralisado na abstração de uma proposição. Quando entro apressado no bar e digo em voz alta para mim mesmo “Pedro não está aqui...”, sei que é possível que Pedro chegue, que passe a estar no bar e, ao mesmo tempo, penso que ele já poderia ter estado aqui e que desisti de me esperar. Alguém que esperasse Pedro junto comigo também poderia captar a ansiedade que “se mostra” no tom da minha voz quando digo “Pedro não está aqui...”, mas não na forma puramente lógica da proposição. Nestes casos, a mera ligação categorial do ato judicativo isolado do contexto não apresentaria todo o sentido que envolve a situação. Sartre precisa ir além da negação e do sentido judicativo não para negar a lógica, mas porque a linguagem judicativa não dá conta de compreender um modo de ser que não é apenas categorial, mas existencial. É por conta dessa ampliação ontológica, e não linguística, que é preciso recorrer à outras formas de linguagem como a literatura para pensar filosoficamente.

### **O sentido existencial e a “vizinhança comunicante” entre filosofia e literatura**

Podemos pensar na literatura como linguagem que capta uma ambiguidade de sentido que a proposição verificável do discurso científico não dá conta de abarcar. Um escritor pode elaborar uma narrativa em que a oração “Pedro não está no bar” apareça carregada da frustração que constitui o vazio de “ver” que Pedro não está no bar e, assim, expressar o sentido que Sartre busca “mostrar” de modo conceitual em uma ontologia fenomenológica. Os conceitos filosóficos (*noções*) exprimem uma universalidade que, conforme Franklin Leopoldo e Silva, tem como tarefa “compreender o sentido geral das situações determinadas, o seu papel estruturante nas condutas humanas.”<sup>512</sup> A universalidade dos conceitos, inseparável da concretude das situações, se distingue na filosofia de Sartre da abstração necessária à linguagem judicativa. Silva também explica que “a filosofia existencial não reserva um lugar para a abstração, portanto, não pode sustentar a separação entre a generalidade abstrata e a particularidade concreta”<sup>513</sup>. E para não perder o campo concreto das situações vividas, a literatura exerce um papel fundamental, pois nos permite mergulhar na ambiguidade das situações que contribuem para expressar o que é dito de modo conceitual na filosofia. É o que Leopoldo e Silva

---

<sup>512</sup>Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 19.

<sup>513</sup> *Ibidem*, p. 14.

expressa com o termo “vizinhança comunicante” para descrever a relação entre filosofia e literatura. A “vizinhança comunicante” não é apenas o modo como se articula a totalidade da obra de Sartre que é filosófica e literária, mas também um método de interpretação que Leopoldo e Silva “aplica” ao mostrar como os textos de filosofia e literatura expressam um mesmo pensamento em registros diferentes. Além de relacionar as obras filosóficas e literárias de Sartre, Silva também recorre a obras literárias de outros autores, como *O homem sem qualidades*, de Musil, para pensar a conduta indiferente no pensamento sartriano<sup>514</sup>.

O papel fundamental da literatura na filosofia de Sartre é destacado por Thana Mara de Souza:

A filosofia sartriana, ao se propor existencialista, reclama à literatura o seu poder de retratar o indivíduo em sua subjetividade e temporalidade. Para que a filosofia de Sartre possa ser efetivamente compreendida, é preciso considerar a necessidade que ela tem de uma evocação sensível, realizada apenas pela prosa.<sup>515</sup>

Thana Souza recorre ao artigo *Literatura e metafísica*, de Simone de Beauvoir, para evidenciar a relação necessária entre filosofia e literatura. Beauvoir explica que enquanto o filósofo reconstrói intelectualmente sua experiência, o romancista, em um plano imaginário, apresenta a experiência antes de qualquer elucidação conceitual. Mas mesmo sendo imaginário, o romance aproxima-se da experiência real onde “o *sentido* do objeto não é um conceito apreendido pelo entendimento puro: é o objeto enquanto se nos desvela na relação global que mantemos com ele e que é ação, emoção, sentimento”.<sup>516</sup> É por conta da limitação da linguagem conceitual que Hegel recorre a Fausto e Don Juan para pensar a consciência infeliz. Kierkegaard, não só evoca mitos literários, “mas recriou o sacrifício de Abraão sob uma forma que toca o romanesco”.<sup>517</sup> E Platão, que expulsou os poetas da república, torna-se ele mesmo poeta: “Situa nos campos em flor, à volta de uma mesa, à cabeceira de um moribundo, na terra, os diálogos que mostram o caminho do céu inteligível”.<sup>518</sup>

---

<sup>514</sup> Cf. Leopoldo e Silva, *A conduta indiferente*.

<sup>515</sup> Souza, *Sartre e a literatura engajada*, p. 75

<sup>516</sup> Beauvoir, *Literatura e metafísica*, p. 81. Grifo nosso.

<sup>517</sup> *Ibidem*, 90.

<sup>518</sup> *Ibidem*, p. 89.

A arrogância filosófica, ao não reconhecer os limites da linguagem conceitual que lhe é própria e se colocar como *O Logos* no qual deve culminar a totalidade da compreensão, faz perder o aspecto subjetivo e ambíguo das situações. Em Sartre não há um logos filosófico ou uma estrutura do pensamento que espelharia o logos do próprio mundo (o que poderia caracterizar a tradição lógica identificada por Lopes dos Santos), já que a “filosofia primeira” é uma ontologia que não separa o mundo daquilo que nós mesmos somos, e o que nós mesmos somos, não se resume à atividade conceitual da filosofia. E se há algo de “tradição crítica” em Sartre, ela se faz questionando os limites do conhecimento e do um pensamento conceitual que pretendem abarcar toda compreensão possível do mundo.

É preciso transitar pelos domínios não conceituais da linguagem para dizer o que, sozinho, o logos filosófico não dá conta de dizer. Do mesmo modo que para compreender o imaginário do “homem contemporâneo” Sartre, em suas obras de “fenomenologia psicológica” recorre a um vai-e-vem entre o certo fenomenológico e o provável teórico, é preciso uma “vizinhança comunicante” entre a conceituação filosófica e a imaginação literária para compreender o sentido. Há um mesmo pensamento, uma mesma *visão perspicua e sinóptica* que atravessa (ou encarna) linguagens distintas como a filosofia e a literatura. É possível “vivenciar” o sentido na ambiguidade das experiências singulares expressas na literatura ou refletir sobre o sentido na rede conceitual de uma obra filosófica. Essas duas experiências com o sentido estão articuladas e mostram que no pensamento de Sartre não há hierarquia entre filosofia e literatura. Como explica Luiza Hilgert, “As obras literárias e teatrais de Sartre ocupam um lugar original no conjunto do pensamento do autor na medida em que representam as articulações fundamentais de um pensamento em movimento que se encarna em múltiplas formas de expressividade”.<sup>519</sup>

Retomando o que já dissemos na introdução, a necessidade de partir de uma experiência concreta e irreduzível à abstração do entendimento evidencia o parentesco de Sartre com a filosofia de *Ser e tempo*, pois os exemplos de Sartre não são mera ilustração, mas utilizam ao seu modo o procedimento heideggeriano de retirar estruturas ontológicas da experiência pré-ontológica mais próxima, ou seja, da cotidianidade. Caso contrário, Sartre partiria de conceitos prévios e cairia na abstração que ele próprio denuncia. Thana Souza sugere que, em sua relação comunicante com a filosofia, a literatura expressa o âmbito pré-ontológico que é posteriormente conceitualizado pela ontologia propriamente

---

<sup>519</sup> Hilgert, *Questões de método: filosofia e literatura em Sartre*, p. 226.

dita<sup>520</sup>. Assim, desenvolvendo a sugestão de Thana Souza, poderíamos compreender a articulação entre o pré-ontológico e o ontológico como o lugar da articulação comunicante entre a literatura e a filosofia. Para explorar essa possibilidade, vamos tomar o conceito de espaço que analisamos em *Ser e tempo* enquanto existencial do Dasein e que também está na experiência espacial sartriana de não encontrar alguém no bar. Em ambos os autores há uma “vivência espacial” que não se reduz à abstração de relações lógicas e geométricas. Essa reflexão sobre o modo como vivemos a espacialidade pode ser “vívda” de modo não-refletido, por exemplo, no conto *Os desastres de Sofia*, de Clarice Lispector. Não é possível esgotar a riqueza do modo literário como a “espacialidade” é apresentada nesse conto. É um contrassenso querer fazê-lo, pois o que se expressa literariamente, justamente por ser literatura, não pode reduzir-se à conceitualização filosófica. Por isso Leopoldo e Silva fala em “vizinhança comunicante”, pois é preciso passar por campos distintos de linguagem mantendo a diferença entre eles, “a reflexão filosófica e a experiência fictícia comunicam-se pela própria manutenção de suas diferenças.”<sup>521</sup> No caso do conto em questão, em uma reflexão posterior sobre o que já estava nele implícito, “entendemos” que a experiência do espaço não pode ser reduzida à espacialidade categorial. Esse “entendimento”, é conceitual, e não literário. E o entendimento não é superior à literatura, já que precisamos da literatura para produzir esse “entendimento”. Através do conto de Clarice “entendemos” que o espaço vivido por uma criança é diferente do espaço do adulto: o pátio do recreio é uma imensidão do ponto de vista das “pernas de menina”. E há um “sentido afetivo” nos “locais” enquanto “vividos” pelas crianças, o que nos faz “entender” que o espaço não se reduz a meros pontos de referência geométricos. Eis como a personagem do conto de Lispector narra suas memórias do “campo de recreio” quando tinha nove anos de idade:

Tinha árvores espalhadas, longas descidas e subidas e estendida relva. Não acabava nunca. Tudo ali era longe e grande, feito para pernas compridas de menina [...]. Lá cabia um ar livre imenso. E tudo fora vivido por nós: já tínhamos rolado de cada declive, intensamente cochichado atrás de cada monte de tijolo, comido de várias flores e em todos os troncos havíamos a canivete gravado datas, doces nomes feios e corações transpassados por flechas.<sup>522</sup>

---

<sup>520</sup> Souza, Sartre e a literatura engajada, p. 68.

<sup>521</sup> Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 18.

<sup>522</sup> Lispector, *Os desastres de Sofia*, p. 16.

No trecho que citaremos em seguida a mesma personagem, durante a hora do recreio, entra na sala de aula para pegar alguma coisa que havia esquecido. Enquanto sai da sala para voltar a se juntar às crianças no pátio, é interpelada pelo professor que pede que explique a redação que escrevera mais cedo. Ela se vê pela primeira vez sozinha diante do professor, sem o “apoio cochichado da classe”. O olhar do professor a prende naquele espaço que é modificado em “compridez” e altura, fazendo o caminho a ser percorrido se dar com o tempo da lentidão de uma criança paralisada pelo medo. Afeto, tempo e espaço são uma unidade. Há também um realce dos limites desse espaço, das qualidades táteis das paredes duras que passam a ser obstáculos intransponíveis para quem não consegue fugir, qualidades táteis que evidenciam o corpo na experiência do espaço. Nos damos conta que o olhar não é apenas o que constitui os limites do campo visual de um sujeito, o olhar interfere em quem é visto, age sobre a menina que abaixa o seu próprio olhar para não encarar os olhos do professor. O modo como vivo meu espaço é modificado pelo olhar do outro.

Ele me olhava. O olhar era uma pata macia e pesada sobre mim. Mas se a pata era suave, tolhia-me toda como a de um gato que sem pressa prende o rabo do rato. Comecei a costear a parede de olhos baixos, prendendo-me toda a meu sorriso, único traço de um rosto que já perdera os contornos. Nunca havia percebido como era comprida a sala de aula; só agora, ao lento passo do medo, eu via o seu tamanho real. Nem a minha falta de tempo me deixara perceber até então como eram austeras e altas as paredes; e duras, eu sentia a parede dura na palma da mão. Num pesadelo, do qual sorrir fazia parte, eu mal acreditava poder alcançar o âmbito da porta — de onde eu correria, ah como correria! a me refugiar no meio de meus iguais, as crianças.<sup>523</sup>

É impossível esgotar a riqueza que “se mostra” implicitamente na leitura da passagem acima, e o objetivo da vizinhança comunicante não é o contrassenso de querer esgotá-la, mas nos fazer adquirir, pela reflexão, a “noção” de que o modo como vivemos o espaço é inseparável de um sentido que é também afetivo, temporal, corporal e em relação com o outro. Após a leitura do conto, saímos da literatura para entrar na linguagem conceitual filosófica e relacionamos o espaço com toda a articulação conceitual que envolve o ser-no-mundo (categorial, existencial, compreensão, ser, ente, circunvisão, etc.) contra a concepção categorial que parte de uma definição prévia de espaço geométrico que precede a experiência concreta de ser-no-mundo. E isso é feito não como

---

<sup>523</sup> Idem, *Ibidem*, p. 18.

uma revolta contra a lógica e a geometria, o que seria ridículo, mas para pensar o espaço em toda a sua riqueza.

Em relação aos textos literários de Sartre, utilizamos aqui *A Náusea* para discorrer sobre a quebra da expectativa imaginária em um reencontro, para pensar a música como criação imaginária, para criar um “contraste estético” entre Heidegger e Sartre, para sugerir que a eliminação da intuição categorial levaria a uma experiência semelhante a Náusea de Roquentin e, por fim, mostrar que a lógica é insuficiente para criar *sentido real* (ou seja, mesmo a intuição categorial é insuficiente para fazer as coisas fazerem sentido em uma situação concreta). E também podemos recorrer a *A Náusea* para pensar nosso modo de ser segundo as localidades que nos encontramos em um espaço urbano. Há uma passagem em que Roquentin atravessa o *bulevar Noir* que descrevemos desta maneira em um artigo publicado na revista Peri:

Roquentin, sozinho em meio à multidão de Bouville, de modo semelhante ao *flâneur* de Baudelaire que encontramos nos ensaios de Benjamin, consegue observar o que ficou escondido, como o inabitado bulevar Noir, um corredor gelado e sujo que, semelhante a um mineral, nada tem de humano com suas poças d’água que só secam no mês de agosto. O bulevar Noir se localiza “nesses bairros estranhos onde se fabricam as cidades, perto das estações de carga, das estações de bondes, dos matadouros, dos gasômetros”<sup>524</sup>

O bulevar Noir destoa dos outros locais que são significados pelos encontros habitualmente “vividos” nas ruas de comércio, na igreja, nos passeios pela orla da praia, no porto em que trabalham os estivadores, nas linhas de bonde que levam ao trabalho, na biblioteca, nas praças e cafés. Ninguém frequenta o bulevar Noir. No entanto, é ali que Lucie, personagem que “sofria com avareza” pelo marido alcóolatra, consegue dar vazão a seus sentimentos. No hotel em que estava hospedado, Roquentin observava que Lucie falava à patroa com ponderação sobre as dificuldades do relacionamento. Por acaso, ao entrar no bulevar Noir, Roquentin a vê discutindo com o marido. Enquanto o companheiro se afasta com as mãos no bolso, os gritos de Lucie “invadem a rua toda com uma violência extraordinária”:

– Charles, por favor, sabe o que lhe disse? Charles, volte, não aguento mais, estou muito infeliz!

---

<sup>524</sup> Paes, *A narrativa dos “homens de bem” e o silêncio dos que não tem o direito de existir*, p. 98. Sartre, *A Náusea*, p. 48.



[...]

Sim, é ela, é Lucie. Mas transfigurada, fora de si, sofrendo com louca generosidade. Invejo-a. Ali está ela, muito aprumada, os braços abertos como se à espera dos estigmas; abre a boca, sufoca. Tenho a impressão de que as paredes, de cada lado da rua, aumentaram de tamanho, se aproximando uma das outras, e que ela está no fundo de um poço [...]. Por um instante me pergunto se não me equivoquei a seu respeito, se não é sua verdadeira natureza que é subitamente revelada... [...]. Não, não é em si própria que encontra forças para sofrer tanto. Isso lhe vem do exterior... é esse bulevar”<sup>525</sup>

Em uma entrevista de 1965, também citada por Thana Souza, Sartre relata que há na prosa literária uma totalidade concreta e imediata que a filosofia, coloca como consciência refletida de si forjando *noções* “do que se dá diretamente na prosa”.<sup>526</sup> Esse movimento reflexivo, que busca construir suas noções remetendo ao plano concreto da experiência vivida, faz com que a filosofia tenha que constantemente se reconstruir, “de inventar noções que, progressivamente, em uma espécie de dialética, nos levará a ter uma maior consciência de nós”.<sup>527</sup> Assim – diante da riqueza das experiências concretas que se oferecem em outros domínios de linguagem como a literatura – a filosofia não pode ser estabelecida de uma vez por todas por uma universalidade conceitual puramente abstrata. Em um sentido distinto daquele de Marx, a filosofia “est toujours faite pour se supprimer”<sup>528</sup>.

Vimos que, em Heidegger, o conceito de *compreensão* envolve uma experiência pré-judicativa de sentido *existencial* que se distingue do conhecimento, ou seja, do que decorre de um ato judicativo *categóric*. Mais do que isso, citando Leopoldo e Silva, defendemos que mesmo a apreensão lógico-cognitiva é, para Heidegger, derivada “de uma significação e de uma função fundamentais inscritas na compreensão”<sup>529</sup>. Há uma esfera de doação de sentido, no âmbito da compreensão pré-ontológica, mais ampla que a esfera de sentido da proposição. Em Sartre, podemos identificar um movimento semelhante que também coloca o juízo como secundário em relação a uma experiência mais “originária” de sentido. Essa experiência mais originária encontra-se na dupla nadição que envolve a experiência concreta da situação que excede o que pode ser

---

<sup>525</sup> Sartre, *A Náusea*, p. 49.

<sup>526</sup> Sartre, *L'écrivain et sa langue*, in: *Situations*, IX, p. 67.

<sup>527</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>528</sup> *Idem*, *Ibidem*.

<sup>529</sup> Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*,

expresso na abstração da proposição. A intenção explícita de Sartre não é fundar o categorial no existencial, Sartre (que não tem mil e quinhentos francos no bolso, não encontra Pedro no bar e precisa ver o que enguiçou o carro) está distante do estilo grandiloquente de Heidegger que tem nas mãos a missão de resgatar o sentido do ser à civilização ocidental. Não há em Sartre a busca de uma ontologia *Do Ser* em geral que deveria preceder as ontologias regionais e fundamentar a própria “realidade-humana”. Mais modesto que Heidegger, Sartre busca mostrar uma experiência concreta que desvela o *nada* como conceito ontológico. É no contexto dessa busca que devemos compreender a afirmação de que “o não-ser não vem às coisas pelo juízo de negação: ao contrário, é o juízo de negação que está sustentado e condicionado pelo não-ser”<sup>530</sup>. Sartre não desenvolve o que diz nessa passagem, e o caminho que encontramos para fazê-lo nos levou a buscar um filósofo que nos indicasse o que é o sentido da proposição para poder contrastá-lo com o sentido da situação. No *Tractatus*, Wittgenstein coloca o sentido do que pode ser dito nos limites da linguagem proposicional<sup>531</sup> (ou seja, categorial) e, correlatamente, também os limites do mundo nos limites desta linguagem<sup>532</sup>. Já em Sartre, temos um sentido existencial como “sentido situacional” que excede o sentido da proposição. Esse sentido se faz em uma *síntese* vivida em situação, em uma “gestalt”, como na relação figura-fundo onde a proposição, como recorte *analítico*, só pode ser formulada como momento abstrato secundário. Tanto é secundária que a análise de proposições como “Wellington não está no bar, Paul Valéry tampouco, etc”<sup>533</sup>, são insuficientes para estabelecer uma relação concreta de sentido que circunscreve, por exemplo, a expectativa *real* de um encontro *realmente* marcado em um bar, pois “são meras significações abstratas, puras aplicações do princípio de negação, *sem fundamento real* nem eficácia, que não logram estabelecer *relação real* entre o bar, Wellington ou Valéry.”<sup>534</sup>

Para “captar” essas experiências que não são meras significações abstratas, precisamos nos colocar nas situações apresentadas por Sartre, vivê-las em primeira pessoa. E, paradoxalmente, a imaginação literária que cria o irreal, pode desvendar o

---

<sup>530</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p.51; ed. franc., 2006, p. 45.

<sup>531</sup> Lembrando que Wittgenstein não é positivista e faz isso justamente para preservar “o mais importante” do campo proposicional.

<sup>532</sup> “Os limites de minha linguagem denotam os limites de meu mundo (5.6)”. “A lógica preenche o mundo, os limites do mundo são também seus limites (5.61)”.

<sup>533</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p.51; ed. franc., p. 45

<sup>534</sup> *Ibidem*.

sentido implícito do real de modo mais contundente que a abstração judicativa. O conhecimento que se expressa por juízos verificáveis não tem privilégio sobre a criação imaginária da literatura na compreensão da experiência humana realmente vivida (em outras palavras, na compreensão da *realidade humana*). O leitor de um romance, “subjugado pela história que lhe é contada”, reage, Conforme Beauvoir:

como perante os acontecimentos vividos. Comove-se, aprova, indigna-se, por um movimento de todo o seu ser, antes de formular juízos [...]. É isso que confere valor a um bom romance. Ele permite efetuar experiências tão completas, tão inquietantes como as experiências vividas.<sup>535</sup>

E já há algo de literário nos “pequenos contos” em que Sartre nos faz vivenciar situações em *O ser e o nada*. É o que defende Leopoldo e Silva:

os exemplos que Sartre oferece em *O Ser e o nada* para esclarecer ou ilustrar as observações filosóficas assemelham-se a pequenos contos: a moça que esquece as mãos entre as do parceiro, como se fosse um objeto independente de sua vontade, coisa inerte, manifestando assim a má-fé de quem deseja ocultar o próprio desejo e fingir que desconhece o desejo do outro; o voyeur que se vê flagrado pelo olhar de um outro que o congela numa conduta eventual e lhe impõe a essência de voyeur; o garçom que se esmera em desempenhar o papel de garçom.<sup>536</sup>

Repetindo: os exemplos de Sartre não são mera ilustração, mas utilizam ao seu modo o procedimento heideggeriano de retirar estruturas ontológicas da experiência pré-ontológica mais próxima, ou seja, da cotidianidade. Assim, o “pequeno conto” da espera de Pedro no bar é um modo de mobilizar o leitor para se colocar na experiência de procurar alguém no meio da “*folie*” de um bar movimentado. Para “vivenciarmos” essas pequenas narrativas também precisamos fazer um “exercício de generosidade” de que fala Sartre em *Que é literatura?* e colocar nossa própria pessoa nas situações apresentadas<sup>537</sup>. Assim como precisamos emitir juízos para descrever o modo como o juízo constitui um sentido abstrato, precisamos nos imaginar nas situações concretas descritas por Sartre para compreender o modo como o sentido das situações se constitui como sentido existencial.

---

<sup>535</sup> Beauvoir, *Literatura e metafísica*, p. 83.

<sup>536</sup> Leopoldo e Silva, *A conduta indiferente*, p. 24.

<sup>537</sup> Cf, Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, p. 57.

## A nadificação em Heidegger

Sartre, seguindo Heidegger, parte do existencial e não do plano judicativo para mostrar uma experiência concreta que desvela o *nada*. Entre essas experiências, uma *disposição* fundamental também ocupa lugar central em *O ser e o nada*: a angústia. Heidegger, como depois faz Sartre, diferencia a angústia do temor. Vimos que o temor, em *Ser e tempo*, foi a primeira *disposição* que Heidegger apresentou. O temor é a aproximação do que é *danoso* na circunvisão de minhas proximidades, aproximação que constitui uma *ameaça*: “O danoso enquanto ameaça não se acha ainda numa proximidade dominável, ele se aproxima.”<sup>538</sup> Nos atemorizamos diante deste ou aquele ente (existente) que nos ameaça. Na angústia, no entanto, conforme o §40 de *Ser e tempo*, não se teme um ente danoso que ameaça na circunvisão de uma conjuntura. Quando nos angustiamos, o que pode se achar à mão perde toda importância e o mundo se apresenta com “o caráter de total insignificância. Na angústia não se dá o encontro disso ou daquilo com o qual se pudesse estabelecer uma conjuntura”<sup>539</sup>. O que ameaça, nessas condições, não se encontra em lugar nenhum: “Aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’”<sup>540</sup>. Se no trato cotidiano em que nos ocupamos com os entes há uma familiaridade com aquilo que nos ocupamos, um *habitar* o mundo, na angústia há uma estranheza que Heidegger descreve como um “não sentir-se em casa”.

Mas se a angústia se angustia com *nada*, angustiar-se não é ausentar-se do mundo. Pelo contrário, justamente porque não nos angustiamos por isso ou aquilo, “a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo”<sup>541</sup>. O nada com que a angústia se angustia é, ao mesmo tempo, abertura do mundo: a angústia “abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo”<sup>542</sup>. E como somos-no-mundo, o que esse dar-se do mundo como mundo nos revela é o nosso “próprio poder ser no mundo”<sup>543</sup>. Esse *poder ser no mundo* é o nosso ser mais *próprio* enquanto um assumir o próprio ser, respondendo por ele. O assumir-se no mundo como a própria possibilidade que somos é a *liberdade*:

No Dasein, a angústia revela o ser para o poder ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta o Dasein para o *ser livre para*... [...] O Dasein como

---

<sup>538</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, p. 195.

<sup>539</sup> Ibidem, p. 250.

<sup>540</sup> Idem, ibidem.

<sup>541</sup> Ibidem, p. 251.

<sup>542</sup> Idem, ibidem.

<sup>543</sup> Idem, ibidem.

ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à *responsabilidade* desse ser.<sup>544</sup>

Em *Que é metafísica?* Heidegger modifica consideravelmente o modo como apresentou a angústia no §40 de *Ser e tempo*. Na preleção de 1929, a angústia não aparece no contexto de uma ontologia cujo foco é a questão do *ser*, mas sim a questão do *nada*, caracterizando o que Heidegger denominará metafísica. É no emergir da questão do nada que Heidegger cria o conceito de “nadificação”. Outra diferença em relação ao §40 de *Ser e tempo* ocorre quando Heidegger se dirige à totalidade que a angústia desvela. Em *Que é metafísica?* esta totalidade, apesar de Heidegger também falar de ser-no-mundo, será predominantemente descrita como “totalidade do ente”.

Há dois pontos fundamentais em *Que é metafísica?* que Sartre se apropria de modo bastante distinto de Heidegger. Estes pontos, que não podem ser compreendidos de modo separado, são a concepção heideggeriana de transcendência e a tese de que “o próprio nada nadifica”. A concepção de nadificação apresentada em *Que é metafísica?* será insuficiente para os problemas específicos de *O ser e o nada*, sobretudo aquele do “nada como componente do real”. Não basta, para Sartre, recorrer à experiência da conduta pré-judicativa, é preciso também mostrar como o nada vem ao mundo. Para isso, é preciso responder a seguinte questão: “Que deve ser o homem em seu ser para que, por seu ser, o nada venha ao ser?”<sup>545</sup> Ou seja, para Sartre, o problema do nada ainda é ontológico: é preciso explicar o que é a própria realidade humana *em seu ser* para que o nada “ocorra” no mundo.

Para aprofundar o diálogo de Sartre com *Que é metafísica?* vamos utilizar a tradução de Corbin que já citamos anteriormente, mesmo sabendo dos problemas que ela apresenta. Em todo caso, também recorreremos à tradução de Ernildo Stein para comparar com a de Corbin. Como fizemos antes, vamos manter os termos “realidade-humana” (Dasein) e “existente” (ente) para evidenciar o modo como Sartre se apropria de “ferramentas conceituais” heideggerianas para lidar com os problemas específicos da “economia conceitual” de *O ser e o nada*<sup>546</sup>.

---

<sup>544</sup> Ibidem, p. 252. Grifo nosso.

<sup>545</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 59.

<sup>546</sup> Para destacar a influência de *Que é metafísica?* no pensamento sartriano, é interessante notar que em seus diários Sartre se diz responsável pela tradução de Corbin: “passei a ser membro *ativo e responsável* de uma comunidade de curiosos e de pesquisadores que se chamava de público. Foi *para nós* que Corbin fez a tradução (Sartre, *Diário de uma guerra estranha*, p. 177)”.

Como fez em *Ser e tempo*, Heidegger também explica na preleção de 1929 que, diferente do temor, a angústia é angústia diante de..., angústia por... mas não por isso ou aquilo. O existente pelo qual nos angustiamos não pode ser determinado como “isto” ou “aquilo”. Tal indeterminação não é uma simples falta de determinação, mas “a impossibilidade de receber qualquer determinação.”<sup>547</sup>Essa impossibilidade de determinar o existente faz com que ele recue em sua totalidade. No entanto, o existente não desaparece na angustia, pelo contrário, “em seu *recuo* enquanto tal, as coisas se voltam para nós. Este recuo do existente em sua totalidade que nos *obseda* na angústia, é o que nos *oprime*”.<sup>548</sup>

E não é só as coisas que ficam em suspenso na angústia, mas também nós mesmo:

Na angústia, nós ‘flutuamos em suspenso’. Dito de modo mais claro: a angústia nos mantém assim suspensos porque ela produz uma fuga do existente em sua totalidade. Nisto consiste que nós mesmos – nós, os homens que estamos aí – *nós nos sentimos ao mesmo tempo fugir para o meio do existente*.<sup>549</sup>

É porque na angústia o existente, em sua indeterminação, recua em sua totalidade (fazendo com que o existente se dê enquanto existente, e não como “isso” ou “aquilo”) que esta disposição nos “corta a palavra”. A angústia emudece “toda proposição que enunciaria o ser (dizendo a palavra é).”<sup>550</sup> Se alguém nos pergunta o que nos angustiava, não respondemos que nos angustiávamos com “isso” ou “aquilo”, mas que “não era nada”. “De fato: o Nada, ele mesmo – enquanto tal – estava lá.”<sup>551</sup> Essa impossibilidade de atribuir uma determinação ao existente é correlata à perda da familiaridade com as coisas. A angústia, fazendo como que o existente “fuja” em sua totalidade, conduz também, paradoxalmente, a uma fuga da própria angustia, fuga que deseja o retorno à familiaridade perdida: “A fuga decadente *para* o sentir-se em casa da publicidade foge do não sentir-se em casa, isto é, da estranheza inerente ao Dasein enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser”<sup>552</sup>

---

<sup>547</sup> Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 58”.

<sup>548</sup> Idem, *ibidem*, p. 58. Na tradução de Stein: “a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade. Nisto consiste o fato de nós próprios – os homens que somos – refugiamo-nos no seio dos entes (Heidegger, *Que é metafísica?*, p. 39).

<sup>549</sup> Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 59.

<sup>550</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>551</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>552</sup> *Ibidem*, p. 253.

O modo de o nada assediar a realidade-humana remetendo ao existente e o rejeitando em sua totalidade, é a nadificação: “essa expulsão que rejeita totalmente, remetendo ao existente que foge em sua totalidade, é o modo como o Nada assedia a realidade-humana na angústia e que é, como tal, a essência do Nada: a nadificação.”<sup>553</sup> A nadificação, em sua rejeição do existente na angústia, ao mesmo tempo revela o próprio existente em sua totalidade. É preciso “sair” do existente em sua totalidade (*transcendê-lo*) para constatar o existente enquanto existente<sup>554</sup>, daí a clássica passagem: “Na clara noite do Nada da angústia se mostra, enfim, a manifestação originária do existente enquanto tal: a saber, que haja o existente – e não *rien*.”<sup>555</sup>

O nada, em sua “essência” ou “estrutura” é nadificação não deste ou daquele existente, mas do ser do existente. *Nadificação* não quer dizer *negação* do existente<sup>556</sup>. O nada também não é um outro existente em oposição a um existente negado, não ocorre “ao lado do existente”. Como comenta Taciane da Silva, o nada “não se refere à esfera ôntica, nem ao domínio objetivo, mas pertence ao âmbito ontológico, constituindo a estrutura mesma do ser”<sup>557</sup>, portanto, conforme Heidegger, é “no ser do existente que se produz a nadificação do Nada.”<sup>558</sup> Heidegger cita o mesmo trecho de *Ciência da Lógica* de Hegel ao qual Sartre também se refere na “Dialética do nada”: “O Ser puro e o Nada puro são, portanto idênticos.”<sup>559</sup> Mas, como Sartre, Heidegger não concebe que há identidade entre ser e nada. Segundo a leitura de Sartre, Hegel, ao pensar o ser como o mais abstrato dos conceitos por não ter nenhuma determinação, faz o ser coincidir com o

---

<sup>553</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>554</sup> A descrição da transcendência em *Que é metafísica?* é muito semelhante à *ultrapassagem* na conclusão de *O imaginário*. Vimos que a ultrapassagem da imaginação, enquanto nadificação, é comparada com o gesto de afastar-se dos traços de tintas de um quadro impressionista para que possamos contemplar a paisagem pintada: é preciso afastar-se do mundo, negando-o em sua totalidade, para poder contemplá-lo como totalidade.

<sup>555</sup> Ibidem, p. 62. A nadificação é não só condição para que o existente nos seja dado, mas o que torna possível conceber a não existência (*Rien*). É por isso que a compreensão da nadificação permite retomar o problema metafísico de Leibniz que encerra *Que é metafísica?* e que está presente também na conclusão de *O ser e o nada*: “Porquoi, somme toute, y a-t-il de l’existent plutôt que Rien (Ibidem, p. 72)” Na tradução de Ernildo Stein: “Porque afinal existe ente e não antes nada (Heidegger, *Que é metafísica*, p. 44)?”. No original em alemão: “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr das Nichts (p. 744)?”

<sup>556</sup> Vimos que Sartre segue Heidegger ao nos trazer a situação do não encontro com Pedro no bar. A nadificação não nega um predicado de Pedro, mas Pedro em seu ser. E é no ser do bar que ocorre a nadificação. A relação ôntica entre o bar e a ausência específica (*rien*) de Pedro que pode ser expressa no juízo “Pedro não está no bar” se funda em uma nadificação ontológica em que o não dar-se de Pedro em seu ser ocorre como não dar-se no bar que é. A relação ôntica entre o café e o “*rien*” de Pierre dependem da relação ontológica entre o ser e o “*néant*”.

<sup>557</sup> Silva, *Heidegger e o problema da origem da negatividade a partir do fenômeno do nada*. p. 79.

<sup>558</sup> Heidegger, *Qu’est-ce que la métaphysique?*, p. 63. Na tradução de Ernildo Stein: “O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originalmente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada (p. 41).”

<sup>559</sup> Ibidem, p. 69.

nada em sua total ausência de determinações. Não é neste ponto que Heidegger “concorda” com a frase de Hegel, mas na compreensão de que tanto o ser como o nada copertencem à esfera ontológica, e não ôntica do existente. A nadificação do nada, muito diferente de um existente negado em relação a outro existente, “*é a condição da revelação do existente como tal à realidade-humana*”. Consequentemente, a negação ôntica de atributos ou qualidades do ente é condicionada pela nadificação ontológica que nos coloca diante do próprio existente: “como poderia a negação também produzir por si o ‘não’ se ela somente pode negar quando lhe foi previamente dado algo que pode ser negado?”<sup>560</sup>

Do mesmo modo que Heidegger concorda com Hegel para dele discordar, também concorda, em certo sentido, com a expressão *ex nihilo nihil fit*. Não que Deus tenha criado o mundo de fora, o que nos faria cair em uma “metafísica imprópria” que confunde ser e existente. Na concepção imprópria, Deus seria o *summum ens* que, como existente, possuiria a propriedade de não ser criado em oposição aos *ens creatum*. É em outro sentido, “propriamente metafísico”, que a frase deve ser compreendida, o que faz com que seja reformulada para “do nada vem o existente (*ens*) enquanto existente”: “Somente no Nada da realidade-humana o existente em sua totalidade chega a si mesmo.”<sup>561</sup> Portanto, o nada não é posterior a negação e nem é posterior ao existente, mas condição do dar-se do próprio existente. O nada não é condicionado pelo existente, mas o existente é condicionado pelo nada no seu dar-se. Esse não condicionar-se do nada por algo que o precede, Heidegger expressa com a famosa frase que tanto incomoda os positivistas lógicos: “o nada nadifica”. O nada não é derivado da negação, mas “*É o nada, ele mesmo, que nadifica (das Nichts selbst nichtet)*.”<sup>562</sup>

A nadificação ocorre em toda relação cotidiana com o existente (caso contrário, não seria possível o dar-se do existente e nem com ele se relacionar), mesmo quando não nos angustiamos. A angústia não é idêntica a nadificação, mas é a “disposição” que, em seu nadificar, permite que a nadificação se mostre. A nadificação raramente se mostra na cotidianidade, pois a angústia, a “disposição” que mostra a própria nadificação, é um fenômeno raro (apesar de estar sempre à espreita “com seu hálito”). E não é por um acidente que o nada não se mostra, mas por conta da própria estrutura da nadificação que é um voltar-se para o existente: “Ele – o Nada em sua nadificação – nos envia

---

<sup>560</sup> Heidegger, *O que é metafísica*, trad. Ernildo Stein, p. 41.

<sup>561</sup> Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 71. Na tradução de Ernildo Stein: “O estar em suspenso da realidade-humana no nada originado pela angústia escondida transforma o homem no lugar-tenente do nada (p. 42)”

<sup>562</sup> Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, trad. Corbin, p. 61.



precisamente ao existente. O Nada nadifica sem interrupção, sem que, no saber pelo qual nos movemos na ordem cotidiana, tenhamos realmente conhecimento do que assim se passa.”<sup>563</sup>

E se a nadificação é condição prévia para entrarmos em relação com os existentes, ela é também condição do desvelar do existente que nós mesmos somos (a realidade-humana), o que significa que o existente que nós mesmo somos está em suspenso no nada, “se a realidade-humana não estivesse previamente suspensa no interior do Nada, jamais ela poderia sustentar uma relação com o existente e, conseqüentemente, consigo mesma.”<sup>564</sup> Vimos que nós mesmos ficamos em suspenso na angústia e que é preciso “sair” do existente em sua totalidade (*transcendê-lo*) para constatar o existente enquanto existente. Deste modo, o nada caracteriza um além do existente em sua totalidade que Heidegger denomina transcendência: “Suspendendo-se no interior do Nada, a realidade-humana já sempre *emerge fora* [“*hors*” na tradução de Corbin, “para além” na tradução de Ernildo Stein] do existente em sua totalidade. Essa emergência fora do existente, nós denominamos *Transcendência*.”<sup>565</sup> Sem a nadificação, que torna possível transcender o existente e entrar em relação com o existente que nós mesmos somos, não há liberdade nem si-mesmo.

Heidegger, que em *Ser e tempo* havia utilizado o termo metafísica para definir a ontologia imprópria que confunde o ente (existente) com o ser, encontra agora um lugar “apropriado” para a metafísica, apontando uma resposta para o título de sua preleção. O “trans” da transcendência se identifica como o “meta” da metafísica. Assim como a ontologia não era uma disciplina entre as outras, mas expressão do próprio ser da “realidade-humana (Dasein)” que, relação com seu próprio ser, possui uma compreensão pré-ontológica de seu ser que precisa ser explicitada conceitualmente, a metafísica expressa a própria suspensão da “realidade-humana” no nada, suspensão que também precisa de uma expressão conceitual. Assim como nosso próprio ser está em questão na questão do ser, nós mesmo estamos em questão na questão do nada.

---

<sup>563</sup> Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, trad. Corbin, p. 64. Neste excerto também encontramos uma semelhança no modo como Sartre descreve a nadificação na conclusão de *O imaginário*. Vimos que, quando não imaginamos, “a ultrapassagem e a nadificação do existente estão imersos no existente, a ultrapassagem e a liberdade *estão aí*, mas não se descobrem, o homem está esmagado no mundo (Sartre, *O imaginário*, p. 244). A imagem, ao tornar possível que o nada se desvele, cumpre em *O imaginário* um papel semelhante ao da angústia em *Que é metafísica?*.”

<sup>564</sup> Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 63.

<sup>565</sup> *Ibidem*, p. 62.

## A nadificação em Sartre

Em *O ser e o nada*, Sartre destaca que o nada não vem de fora da realidade humana, mas das situações concretas que constituem a própria realidade humana. Assim como não há *O Ser*, também não há *O Nada*. A realidade humana não está em suspenso ou retida em um nada que, vindo “de fora”, nos fizesse entrar em contato com o ser do existente que somos e dos existentes que não somos: “não podemos conceber o nada fora do ser”, nem como “meio infinito onde ele estaria em suspenso.”<sup>566</sup>O nada se dá sempre como nada de ser: “É preciso que o nada seja dado no coração do ser para que possamos apreender estes tipos particulares de realidades que denominamos *négatités*”.<sup>567</sup> Possivelmente Sartre endereça aqui uma crítica à *Que é metafísica?* onde, na tradução de Corbin, lemos que “Suspendendo-se no interior do Nada, a realidade-humana já sempre emerge fora [“hors”] do existente em sua totalidade (ibidem, p. 62)”. A interpretação de que em Heidegger o nada “vem de fora” da “realidade-humana”, fazendo do nada um meio infinito no qual a “realidade-humana” estaria retida, pode ser corroborada também com a seguinte passagem: “A realidade-humana, encontrando-se retida no Nada, torna o homem sentinela do nada [Platzhalter des Nichts] (ibidem, p.66)”. Em Sartre a ultrapassagem, sendo ao mesmo tempo engajamento no mundo, se origina do próprio modo de ser da realidade humana, e não de um “nada” que viria de fora de seu próprio ser. O nada, portanto, não é para Sartre um meio infinito no qual a realidade humana estaria retida e, conseqüentemente, nem mesmo o que, “vindo de fora”, torna possível compreender o “existente” que nós mesmos somos”. O ser que nós mesmo somos é já consciência pré-reflexiva (de) si em virtude do próprio modo de ser da realidade humana que, distinta das coisas em-si, é seu próprio nada. Não somos “sentinelas do nada”, mas nosso próprio nada.<sup>568</sup>

Vimos que Sartre apresenta o problema da relação entre o nada e a negação judicativa de modo distinto de *Que é metafísica?*: se Heidegger acentua que o nada é anterior ao problema da negação do “ente” no âmbito da lógica e do juízo negativo, Sartre acrescenta que o nada “compõe” a estrutura da realidade tal como nos é dada enquanto

---

<sup>566</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 56..

<sup>567</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 56-57.

<sup>568</sup> Como já escrevia Sartre em seus diários: “O em si investe a consciência para ser ultrapassado, por ela, no Nada. Mas não, como pensa Heidegger, no Nada que retem o mundo em-si: no Nada que a consciência é ela mesma (Sartre, *Diário de uma guerra estranha*, p. 172).

realidade humana. Vimos que, para Sartre, o nada como estrutura do real dá origem e fundamento à negação (e não o contrário): “o não-ser não vem às coisas pelo juízo de negação: ao contrário, é o juízo de negação que está sustentado e condicionado pelo não-ser.”<sup>569</sup>. Heidegger nos mostrou que o nada, em sua “essência” ou “estrutura” é nadificação não deste ou daquele existente, mas do ser do existente, portanto, é “no ser do existente que se produz a nadificação do Nada.”<sup>570</sup> Ao desenvolvimento ontológico da concepção de nada presente em *Que é metafísica?*, Sartre acrescenta uma experiência real de não-ser, no rés-do-chão mundano, da qual deriva um problema específico da ontologia de *O ser e o nada*: como é possível que o não-ser se dê na realidade transcendente se o ser-em-si transcendente é plena positividade? O não-ser não vem de fora do ser, mas, como nos mostram as experiências do prédio que desabou e da ausência de Pedro no bar, habita o ser em seu seio: “se o nada pode ser dado, não é nem antes nem depois do ser, nem, de uma maneira geral, fora do ser, mas no seio mesmo do ser, em seu coração, como um verme.”<sup>571</sup> O que Sartre busca encontrar – como nos apresentou a relação entre a questão e o questionador, o esperado e aquele que espera – é “um ser que faz eclodir o nada no mundo enquanto afeta a si mesmo de não-ser.”<sup>572</sup>

A concepção de nadificação de Heidegger, por mais que seja condição necessária para que o existente se dê enquanto existente (e com isso, veremos ao tratar da ipseidade, Sartre está plenamente de acordo), ao fazer o nada vir de fora do existente para que o existente que nós mesmo somos se mostre enquanto existente, faz da nadificação, tal como interpreta Sartre, uma espécie de transcendência extramundana (e com isso Sartre está em desacordo). É preciso encontrar uma nadificação intramundana que faz o não-ser compor o mundo, e não simplesmente dar-se para além do mundo. Afinal, “Se emergo no nada para além do mundo, como esses nada extramundano pode fundar esses pequenos lagos de não-ser que encontramos a cada instante no seio do ser?”<sup>573</sup> Sartre precisa construir uma dialética em que a ultrapassagem do mundo para o nada seja, ao mesmo tempo, inserção do nada no mundo. A ultrapassagem do mundo é abertura do nada no interior do próprio mundo. Sartre está longe de ser um místico: se é preciso suspender o

---

<sup>569</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p.51; ed. franc., 2006, p. 45.

<sup>570</sup> Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 63. Na tradução de Ernildo Stein: “O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originalmente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada (p. 41).”

<sup>571</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>572</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>573</sup> *Ibidem*, p. 53-54.

caráter “familiar” dos sentidos não colocados em questão dos hábitos cotidianos, não é para refugiar-se em uma “realidade” extramundana, mas para poder se *engajar* na cotidianidade mundana de maneira ainda mais profunda (ou autêntica), com os outros, na rua, no bar, no meio da multidão. Se não nos sentimos em casa no mundo, é preciso agir, fazer algo para habitá-lo de modo “autêntico”.<sup>574</sup>

As condutas, enquanto *négatites*, não podem ser rejeitadas “em um nada extramundano, pois elas estão dispersas no ser, sustentadas pelo ser e condicionadas pela realidade”<sup>575</sup>. Para compreender *négatites* – como o desencontro, a interrogação ou a destruição – é preciso “uma explicação que permaneça nos limites do real”.<sup>576</sup> Já expomos nossa discordância com comentadores de Sartre que afirmar que a liberdade da ultrapassagem imaginária é apenas negativa. A negatividade da imaginação também é motivação da ação real, coloca diante de nós o “vazio” do mundo, desvela o sentido implícito do real e é ação real na produção artística. No entanto, a nadificação imaginária que coloca seu objeto fora do mundo será insuficiente em *O ser e o nada*. Mesmo em *O imaginário*, Sartre não limita a nadificação à imaginação: “para a consciência há muitas maneiras de ultrapassar o real para fazer dele um mundo: essa ultrapassagem pode ser feita a princípio pela afetividade ou pela ação”.<sup>577</sup> Em *O ser e o nada*, será na nadificação da ação que Sartre encontrará uma transcendência que, permanecendo nos limites do real, abre “lagos de não ser” na própria realidade, fazendo o não-ser compor o mundo (lembrando que a realidade humana não é uma soma de condutas e que a ação real, assim como o afeto, compõe também a síntese imaginante).

Diferente do que vemos em *Que é metafísica?*, em *O ser e o nada* há um modo de *ser* que faz o nada chegar ao mundo, não um nada que nadifica, mas um *modo de ser* que

---

<sup>574</sup> Em *Diário de uma guerra estranha* vemos uma “dialética” que distingue *ser-no-mundo* de *ser do mundo* (semelhante a distinção entre *ser-no-mundo* e *ser dentro-do-mundo* que vimos em Heidegger). É preciso *ser-no-mundo* para não se isolar em uma torre de marfim, no entanto, não se pode *ser do mundo* como o sério que foge apavorado da liberdade e cujas ações são apenas consequências: “*ser-no-mundo* não significa *ser do mundo*. É até o contrário. Eu queria que, ao renunciar à torre de marfim, o mundo aparecesse em sua plena e ameaçadora realidade, mas não quero que, por isso, minha vida deixe de ser um jogo. Por isso endosso inteiramente a frase de Schiller: ‘O homem só é plenamente homem quando joga (Sartre, *Diário de uma guerra estranha*, p. 306, *Les carnes de la drôle de guerre*, p. 397)’”. Veremos, ao discorrer sobre o “pertencimento” que Sartre, em seus diários, manifesta o desejo de enraizar-se no mundo para não se tornar uma “abstração”, mas precisa distinguir este enraizamento de uma espécie de alienação e apego nostálgico ao passado que nega a abertura da liberdade.

<sup>575</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>576</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>577</sup> Sartre, *O imaginário*, p. 241

é “nadificante”, que é seu próprio nada, que não é o que é e que é o que não é<sup>578</sup>. E esse modo de ser não pode se encontrar nas coisas em-si que são como são, “Seria inconcebível que um ser que, como plena positividade, mantivesse e criasse fora de si um nada de ser transcendente.”<sup>579</sup> Como vimos, na realidade em-si não há algo como a destruição ou a ausência, pois a destruição e a ausência, por mais que se revelem como fato objetivo nas próprias coisas em-si, dependem de uma expectativa humana para serem constatadas ou projetadas. Deste modo, não é na “falta” das coisas em-si que devemos encontrar a origem do nada, mas nesta “falta” enquanto constitui a nós mesmos na relação com o em-si, na “falta” que nós mesmos somos e que se dá no ser da realidade não como realidade *tout court*, mas enquanto *realidade humana*. Vemos assim que a busca pela origem do nada é uma busca por um modo de ser, um ser que é seu próprio nada: “O ser pelo qual o nada vem ao mundo deve ser seu próprio nada.”<sup>580</sup> Isso nos leva à seguinte questão: “Que deve ser o homem em seu ser para que, por ele, o nada venha ao ser ?”<sup>581</sup> Como dissemos, não basta recorrer à experiência da conduta pré-judicativa, é preciso também mostrar como o nada vem ao mundo. Não basta mostrar que “ocorre” o nada e que ele desvela o existente enquanto existente, é preciso explicar o que é a própria realidade humana *em seu ser* para que o nada componha o mundo. A busca de um ser que é seu próprio nada em Sartre se distingue do “nada que nadifica” em Heidegger. O nada não vem de fora da realidade, mas compõe a própria realidade enquanto realidade humana. Também não basta mostrar a mundanidade em uma totalidade instrumental de circunvisões cada vez mais vastas na qual nos anunciamos enquanto ser-no-mundo, antes disso é preciso compreender um modo de ser que é seu próprio nada como condição para que nos seja dado um mundo que é “composto” de não-ser em sua realidade. Assim, ao recorrer à angústia, Sartre não apenas descreve uma conduta que desvela o nada, mas também nos mostrar o próprio modo de ser nadificante da realidade humana que, sendo seu próprio nada, é o ser pelo qual o nada vem ao mundo. Mais do que isso, a realidade humana é condição para que haja um mundo, pois, ao fazer a realidade se compor de seu próprio nada, faz com que a realidade “se distribua” na forma de mundo.

A compreensão ontológica da realidade humana como sendo seu próprio nada, compreensão esta que é inerente à angústia, é também inseparável da compreensão do

---

<sup>578</sup> “o para-si é. Ele é, diremos, mesmo que seja a título de ser que não é o que é e que é o que não é (Sartre, *L'être et le néant*, p. 115)”

<sup>579</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>580</sup> Idem, ibidem.

<sup>581</sup> Ibidem, p. 59.

*sentido* da realidade humana. A angústia, como conduta em que nos colocamos diante de nosso próprio nada, faz com que o próprio sentido enquanto sentido seja colocado em questão. Se em Wittgenstein a “compreensão” do fracasso da linguagem serve de escada para exibir a forma da própria linguagem, em Sartre é o sentido que fracassa para nos darmos conta do próprio sentido. É preciso chegar à falta de sentido para compreender o sentido enquanto sentido.

### **Angústia e o fundamento sem fundamento do sentido**

Em “A origem do nada”, item V do primeiro capítulo da primeira parte de *O ser e o nada*, em uma das várias caracterizações da angústia, Sartre a descreve como “apreensão de si enquanto o que existe como modo perpétuo de arrancamento do que se é”<sup>582</sup>. Como é possível ser arrancamento daquilo que se é? Em um primeiro momento, este arrancamento de si se dá como separação do passado: não somos mais “um passado de boas lembranças e decisões”. Um exemplo concreto de separação em relação ao passado é o do jogador que a muito tempo abandonou o vício, mas se angustia diante da possibilidade de voltar a jogar. Esta angústia expressa o ser da consciência enquanto “se constitui ele-mesmo em relação a seu passado como separado deste passado por um nada”<sup>583</sup>. No entanto, essa separação não significa que há algo como uma lâmina separando em duas partes o passado da consciência. Também não há uma distância entre o passado e a consciência que pudesse ser atravessada como um obstáculo.

O que separa o anterior do posterior é precisamente *rien*(*coisa alguma*). Este *rien* é absolutamente não ultrapassável, justamente porque é *rien*; pois, em todo obstáculo a ultrapassar, há uma positividade que se dá como devendo ser ultrapassada. Mas, no caso que nos ocupa, seria em vão procurar uma resistência a quebrar, um obstáculo a ultrapassar.<sup>584</sup>

Não há coisa alguma (*rien*) separando a realidade humana de seu próprio passado já que “O ser humano é seu próprio passado”. Mas como é possível que a consciência esteja separada de seu passado se não há coisa alguma que a separa do passado? E de que modo é possível que a realidade humana esteja separada de algo que ela é, seu passado?

---

<sup>582</sup> Sartre, *L'être e le néant*, p. 70

<sup>583</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>584</sup> *Idem*, p. 63.

Quando utilizo o pretérito para dizer que “fui” tal coisa no passado, que “estudei” em tal escola, não enuncio algo exterior a mim mesmo. *Sou* aquele que estudou em tal escola e esse fato, que diz respeito a meu próprio ser, ocorreu e não pode ser mais mudado. O passado, como o que foi e não pode ser mudado (estudei em tal escola e não em outra), poderia caracterizar nossa identidade do que somos *em-si*. Do mesmo modo que podemos organizar a experiência das coisas que são *em si* segundo a “razão de uma série” que constitui uma “essência” *para* a consciência, podemos, de modo reflexivo, organizar nosso próprio passado dizendo que tal ou tal coisa ocorreu comigo de tal ou tal maneira. Ou seja, nosso passado pode se apresentar com um sentido. No entanto, o que sou, “aquele que estudou em tal escola”, sou como não sendo mais, pois já terminei o ensino escolar e agora estou na faculdade ou, para dar outro exemplo, faz dez anos que não fumo (sou aquele que fumava no passado). Assim, apesar de sermos nosso passado, não somos como prolongamento do que somos, caso contrário, nosso ser passado não seria verdadeiramente passado, seríamos pura identidade conosco mesmos, não haveria a separação (ou “distância”) do que somos que permite que o passado seja apreendido como passado: o ex-fumante não temeria voltar a fumar, pois seria a simples identidade com suas decisões passadas. E estamos separados do passado que “não é mais” não porque algo nos separa dele, mas porque o “não ser mais” é modo como somos o passado. Por isso não há algo como uma “lâmina” cortando ser e não-ser, mas o não-ser é o modo mesmo de sermos nosso passado. A “distância” de não-ser que nos separa do passado não é algo entre nós e o passado, mas caracteriza o próprio ser da realidade humana como sendo o que não é. A realidade humana é seu passado na maneira de não sê-lo: não somos *mais* o passado que no entanto somos (somos como não sendo mais). Não há coisa alguma (*rien*) nos separando do passado, no entanto, estamos dele separados por esse “não-ser” que nós mesmo somos que constitui o ser do passado. O nada (*néant*) “assombra” o ser do passado que somos não como “coisa alguma” (*rien*) ou um ninguém (*personne*) ôntico, mas como um nada (*néant*) ontológico que é estrutura de ser da realidade humana. Esse “assombramento” do nada no ser que faz com que possamos ser o que não somos é a nadificação.

Não estamos separados por coisa alguma (*rien*) de nosso passado porque somos a própria separação do que nós mesmos somos, o próprio arrancamento de si em relação ao passado. Esse “arrancamento” que somos é apenas parte inseparável de uma estrutura maior que é também um arrancamento que se dá em direção ao futuro. A nadificação se dá em duas direções, passado e futuro: “O ser humano é seu próprio passado (como

também seu próprio futuro) na forma de nadificação”.<sup>585</sup> A nadificação, portanto, é um modo de ser como não sendo, e não uma nada que nadifica. Também estamos separados do futuro que, no entanto, somos: somos nosso futuro como *não sendo ainda*. E essa projeção para um futuro que somos, no modo de não sê-lo, também se desvela na angústia: “É precisamente a consciência de ser seu próprio futuro sobre o modo de não sê-lo que nomearemos angústia”<sup>586</sup>. Assim, a angústia em relação ao passado é também angústia em relação ao futuro. Não somos identificação com um passado de boas decisões que se prolongam no presente porque essas decisões podem ser abandonadas no futuro. O que a angústia nos mostra é que, justamente porque somos lançados na indeterminação futura, não temos o solo seguro de um passado que, de trás pra frente, garantisse que sempre agiríamos do mesmo modo.

O ser da realidade humana é constituído por seu próprio nada, seu próprio *deixar de ser o que é* e de *ser o que não é ainda* como nadificação do passado e do futuro. O deixar o passado e o projetar-se para o futuro anunciam as possibilidades da realidade humana que se desvelam no horizonte futuro do que não é ainda (do que *não é* e que, no entanto, constitui o ser da realidade humana). Se o passado vai se fechando no em-si que irremediavelmente *somos* como *não sendo* mais, o futuro é a abertura de um em-si que *não somos* ainda, mas que anuncia nosso próprio ser. Não podemos, portanto, nos fechar na identidade de uma coisa cujo sentido pode ser estabelecido pela razão de uma série: Assim, a angústia revela que “somos uma obrigação perpétua de renovar e refazer o eu.”<sup>587</sup>

A angústia não é tão somente uma consciência de exigências específicas do mundo que dizem respeito a tal ou tal empreendimento como, por exemplo, escrever um livro ou despertar para ir ao trabalho, mas consciência de nosso próprio nada. Vimos que há uma série de condutas nomeadas por Sartre de *néгатités* que, nadificando o mundo, nadificam a si mesmas: a suspensão do questionado pressupõe a suspensão do questionador, a falta do esperado pressupõe a falta daquele que espera. O mesmo ocorre na angústia, no entanto, diferente das outras *néгатités*, a angústia é consciência reflexiva de si como sendo a própria nadificação. No entanto, como já mostrou Heidegger, a angústia é um fenômeno

---

<sup>585</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>586</sup> Ibidem, 67.

<sup>587</sup> Ibidem, p. 70. O seguinte excerto mostra o peso da influência de Heidegger na concepção sartriana de ipseidade: Aquilo que o Dasein, “em seu poder-ser, ele *ainda não* é, ele é existencialmente. [...]“somente porque ele é tanto o que será quanto o que não será é que ele pode, ao se compreender, dizer: ‘sê o que tu és! (Heidegger, *Ser e tempo*, p. 201”).



raro. Em nossas ações rotineiras seguimos as “exigências do mundo” realizando possibilidades sem tematizar a nadificação que ocorre justamente na realização dessas possibilidades:

É ascendendo este cigarro que apreendo minha possibilidade concreta ou, se quisermos, meu desejo de fumar. É pelo fato de me lançar neste papel e nesta caneta que dou como minha possibilidade mais imediata a ação de trabalhar nesta obra<sup>588</sup>.

Temos assim, uma constituição de sentidos inseparáveis da ação, “sentidos que necessitariam de um ato especial para serem colocados em questão”<sup>589</sup>. E a angústia se caracterizará justamente por colocar em questão esse sentido que provem de mim: “Na angústia me apreendo, ao mesmo tempo, como totalmente livre e como não podendo evitar que o sentido do mundo vem de mim”<sup>590</sup>. Cotidianamente o sentido do qual nós mesmo somos constituintes é captado de modo passivo, como “esperas pelo real” ou “exigências do mundo”, o que nos leva ao paradoxo de esperas passivas pelo real que tiram de nós mesmos seu sentido. Realizamos o sentido do mundo, mas não damos conta desse processo que parece ocorrer de fora de nós mesmos:

Nós nos descobrimos então em um mundo povoado de exigências, no seio de projetos “em curso de realização”: escrevo, fumo, tenho um encontro com Pedro, não posso esquecer de responde a Simon, não posso esconder por mais tempo a verdade a Cláudia. Todas essas pequenas esperas pelo *real*, todos esses valores banais e cotidianos tiram seu *sentido*, efetivamente, de um primeiro projeto de *mim mesmo* que é como escolha de *mim mesmo no mundo*”.<sup>591</sup>

O sentido é expressão do projeto de si mesmo *no mundo*. “Si mesmo” e mundo são inseparáveis na constituição de sentido. Os sentidos mais banais que constituímos são modos de ser-no-mundo. Como é então possível que a angústia revele o arrancamento do mundo se somos ser-no-mundo? Do mesmo modo que somos nosso passado, mesmo que seja no modo de não sê-lo, somos no mundo, mesmo que seja para não nos identificarmos com o sentidos que nele constituímos, colocando tudo o que fizemos e temos feito em suspensão. A angústia não é apenas esse colocar em suspensão, mas anuncia também que devo fazer alguma coisa, já que não posso evitar que o sentido provenha de mim. Os sentidos, na angústia, ao serem colocados em suspensão, não são apreendidos de modo

---

<sup>588</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>589</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>590</sup> Ibidem, p. 75.

<sup>591</sup> Ibidem, p. 74, grifos nossos.

passivo como algo que espero vir de fora, mas como nossa própria possibilidade: posso ou não escrever, ir encontrar Pedro, dizer a verdade para Cláudia ou responder à Simon. Colocar em suspensão os sentidos específicos das situações mundanas é também uma exacerbação de nosso comprometimento no mundo, pois não podemos nos livrar do mundo enquanto constituinte de nossa própria estrutura ontológica. Justamente porque não nos livramos do mundo, nos angustiamos. Colocar os sentidos habituais em questão não é abandonar o mundo, pois colocar em questão indica justamente que somos no mundo e que devemos fazer algo, fazer que é ao mesmo tempo dar sentido às situações mundanas

A angústia se desenvolve quando colocamos em questão o contexto mais amplo em que ações específicas se articulam no mundo de nossas ações cotidianas:

Apreender o apelo do despertador como apelo é se levantar. O ato de se levantar é tranquilizador, pois ele evita a questão: “Esse trabalho é minha possibilidade?”, e conseqüentemente, ele não me dá condições de apreender a possibilidade do quietismo, da recusa de trabalhar (...). Em uma palavra, na medida em que apreender o sentido do despertador é estar em pé ao seu chamado, esta apreensão me garante contra a intuição angustiante de que sou eu que confere ao despertador sua exigência.<sup>592</sup>

O ato de levantar quando o despertador dispara “cristaliza” o sentido do despertador como uma exigência irreversível, mas esse ato se insere no campo mais amplo de minhas possibilidades que se dão no mundo do trabalho. O ato específico de levantar imediatamente ao som do despertador esconde o fato mais abrangente de que o trabalho é minha possibilidade e que os sentidos são constituídos por mim mesmo. A ação, que constitui o sentido no mundo enquanto minhas possibilidades, faz as situações se darem no mundo em circunvisões de utilidade cada vez mais vastas. Para pensar nesse contexto maior de sentido que são velados pelo sentido mais imediato da ação, podemos também usar o exemplo apresentado por Sartre sobre o ato de escrever: “no contexto de meu ato, um complexo indicativo de utensílios se revela e se organiza (caneta-tinta-papel-linha-margem, etc.).”<sup>593</sup> Como pano de fundo das palavras que estão por ser escritas pelo escritor pode se dar o contexto de um diálogo entre personagens que se relacionam com o próprio livro e a *obra* como minha própria possibilidade:

---

<sup>592</sup> Ibidem, p. 73, grifo nosso.

<sup>593</sup> Ibidem, p. 71

A frase que escrevo e a significação das letras que eu traço, mais a obra inteira que vou produzir é a significação da frase. E esta obra é uma possibilidade a propósito da qual posso sentir angústia: ela é verdadeiramente minha possibilidade e não sei se a continuarei amanhã.<sup>594</sup>

O arrancamento do mundo na angústia que se dá pela suspensão dos sentidos ocasionais específicos que compõe as exigências do mundo não faz com que o mundo desapareça, muito pelo contrário, pois essa suspensão é também maior consciência do sentido mais amplo que constitui meu mundo. Na angústia, as ações imediatas perdem o sentido não por conta do sentido imediato que a ação constitui (o despertador), mas porque tudo o que tenho feito de minha vida é colocado em questão (meu trabalho). Assim, o despertador perde o sentido porque o trabalho perde o sentido. Essa ampliação do contexto que, para além da imediatividade da ação, constitui “o que tenho feito de minha vida”, expressa uma exacerbação da consciência de si enquanto inserida no mundo justamente por não conseguir dar sentido às situações vividas no mundo.

No entanto, essa “exacerbação” do contexto mais amplo do sentido específico ainda não é suficiente para caracterizar a angústia, pois a angústia se relaciona não só com este ou aquele contexto, mas é compreensão ontológica da realidade humana que, sendo seu próprio nada, deve realizar seus possíveis que estão em aberto, possíveis estes que devem ser realizados no mundo. Fundamentalmente, o que caracteriza a angústia não é esse ou aquele sentido, mas o próprio sentido. Podemos dizer que a angústia desvela o avesso dos sentidos cotidianos, ou seja, o próprio dar sentido enquanto característica ontológica da realidade humana. A angústia desvela o modo de ser da realidade humana que, *sendo seu próprio nada, deve preencher esse nada dando sentido ao mundo*. Vimos que na angústia não podemos evitar a apreensão de que o sentido provenha de nós mesmos. A angústia é a compreensão de que, no mundo, devo dar sentido às situações. A compreensão de nosso próprio ser como abertura de possíveis no mundo se vislumbra justamente quando nos livramos das exigências habituais que escondem essa abertura (exigências que podem ser relacionadas com o que Heidegger denomina “nivelamento das possibilidades” no § 27 de *Ser e tempo*<sup>595</sup>). Assim, se por um lado somos arrancados

---

<sup>594</sup> Ibidem, p. 70-71.

<sup>595</sup> O “nivelamento” é descrito por Heidegger ao desenvolver o conceito de impessoalidade. A impessoalidade ocorre quando, por exemplo, achamos revoltante o que considera-se revoltante, ou quando nos divertimos como impessoalmente se diverte. No *impessoal* o Dasein, enquanto “tutelado”, perde seu

do mundo pelo nada que somos, devemos realizar o sentido no mundo que se mostra como abertura de nossas possibilidades.

Temos assim um movimento de fracasso de sentido que é ao mesmo tempo exigência de dar sentido. O fracasso dos sentidos rotineiros que vinham sendo dados no passado é, ao mesmo tempo, abertura de novos sentidos possíveis que são minha própria possibilidade. O mesmo movimento que se caracteriza por um arrancamento do mundo é também maior comprometimento com o mundo. Somos desgarramento do passado que somos como não sendo mais e abertura para um futuro que não somos e que, no entanto, constitui nosso ser. Meu próprio nada compõe os “vazios” do mundo que devem ser “preenchidos” com a ação. O nada que constitui nosso ser e nos deixa em suspenso não é uma ultrapassagem ultra-mundana, mas compõe as situações concretas no mundo enquanto mundo de nossas possibilidades. Conforme Leopoldo e Silva: “Esse desgarramento do ser, entretanto, não significa que o homem paira acima das coisas. Pelo contrário, é o modo de estar no mundo. Essa posição nadificadora que define o homem é intramundana.”<sup>596</sup> Temos assim uma nadificação “intramundana” que faz o não-ser compor o mundo. Longe de nos fazer sentinelas que guardam um nada que vem de fora, a angústia sartriana é inseparável da atitude (ou falta de atitude) que preenche o “vazio” que constitui a nós mesmos. É no “vazio” de sentido das coisas por fazer nas situações do rés-do-chão mundano que o avesso do sentido e nosso próprio nada se mostram na angústia. O sair dos limites do sentido não é ultrapassagem ultra-mundana, mas obrigação de solidarizar-se com o mundano colocando-o nos limites de algum sentido, pois não há *rien* para além dos limites do sentido que podemos constituir no mundo.

Uma conduta como a angústia não é um fato, não é um objeto regulado no interior de hipóteses teóricas, não é um estado de coisas que pode ser representado pelo sentido categorial de um juízo. É um contrassenso querer colocar-se diante da angústia como o físico se coloca diante de seu objeto. A angústia não é um objeto, mas diz respeito aquilo que nós mesmo somos (com não sendo e não sendo o que somos). E o sentido que se desfaz na angústia não é o sentido judicativo, mas o sentido existencial. A angústia não é algo que possui ou não sentido, mas o fracasso do próprio sentido. Não podemos dar sentido ao sentido, o que nos faria cair em círculo vicioso. Tomando para Sartre a metáfora de Wittgenstein, não somos coisa vista no campo visual, mas a própria visão.

---

ser mais próprio enquanto ser que, no mundo, é sua própria possibilidade para torna-se um ser-dentro-do-mundo que é “como ser simplesmente dado (Heidegger, *Ser e tempo*, p. 183)

<sup>596</sup> Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 70.

Em termos fenomenológicos, “somos” o próprio visar e não a coisa visada. Não “somos” algo que pode ou não ter sentido, mas o próprio sentido. Portanto, a relação da existência com o sentido na realidade humana é diferente da coisa-em-si, assim como o olhar é diferente da coisa olhada. E o sentido que é colocado em questão na angústia é aquele que nós mesmos somos na ação. É a ação real de ir encontrar Pedro, de acordar para ir ao trabalho, de parar de fumar, de começar a escrever o livro, de tomar coragem para contar a Cláudia o que aconteceu, de examinar o que fez o carro enguiçar, de procurar quanto dinheiro tenho no bolso. Colocar em suspensão os sentidos rotineiros das situações mundanas é também uma exacerbação de nosso comprometimento no mundo, pois não podemos nos livrar do mundo enquanto constituinte de nossa própria estrutura ontológica. Justamente porque não nos livramos do mundo, nos angustiamos. Colocar os sentidos habituais em questão não é abandonar o mundo, pois colocar em questão indica justamente que somos no mundo e que devemos fazer algo, fazer que é ao mesmo tempo dar sentido às situações mundanas. O sentido, enquanto ação, não é só intenção vazia, mas *realização* de um preenchimento que nunca se preenche, pois a ação deve ser permanentemente renovada, quer dizer, *o sentido deve ser permanentemente renovado*. Não basta *dizer* que encontrar Pedro tem esse ou aquele sentido, é preciso ir até o bar encontrar Pedro para que o sentido se faça na ação. Em Sartre, no princípio não era o verbo, mas a ação. O sair dos limites do sentido na angústia é mais radical que o silêncio, pois ela se dá quando não sobra nem mesmo o agir (dar sentido) em silêncio. A angústia corta a palavra porque corta a ação, já que dizer é agir. Na angústia, nos lançamos para um futuro para o qual não temos um sentido porque não sabemos o que fazer. A indeterminação de sentido é indeterminação para agir, indeterminação que é, ao mesmo tempo, exigência de agir: é preciso fazer alguma coisa.

Na angústia há uma “ação que se impõe e que permanece inteiramente indeterminada”<sup>597</sup>. E a ação que se impõe não possui um sentido fora da própria ação, pois é na ação que o sentido se constitui. Não há um sentido dado que possamos encontrar, mas o sentido deve ser feito na própria ação. A ação é o sentido, não enquanto coisa com sentido, mas enquanto dar sentido. Querer encontrar fora da ação uma justificativa para a ação é tentar encontrar um sentido para o sentido, o que nos faria transformar o próprio sentido, que é ação, em uma coisa limitada por um sentido externo a nós, o que seria um absurdo. Seria algo como querer encontrar um sentido para o sentido de um juízo, sendo

---

<sup>597</sup> Sartre, *L'être e le néant*, p. 64.

que esse sentido seria um objeto exterior ao sentido do próprio juízo e o estado de coisas que ele representa. E é justamente esse absurdo que caracteriza a conduta da má-fé que não encara o sentido enquanto nossa própria possibilidade. O contrassenso desse “mascaramento” faz como que eu não me apreenda como origem do sentido que se faz na ação, buscando justificativas para agir que se dão como coisas já dadas no mundo que cabe a mim seguir ou não. Se a angústia nos faz sair dos limites do sentido e, por isso mesmo, nos obriga colocar o mundo nos limites de algum sentido, não há *rien* para além dos limites do sentido que a própria ação constitui. Se a ação cria o sentido, não há sentido para o sentido da ação fora da própria ação que cria o sentido. A ação é um fundamento sem fundamento. Esse fundamento sem fundamento é liberdade. Na angústia “me apreendo como origem primeira de meu possível, é isso que costumamos nomear de liberdade.”<sup>598</sup>

A liberdade se distingue do livre arbítrio e da “boa fé” que consistem em seguir valores já dados que são sentidos externos ao sentido da ação. Não é antes da ação, mas na ação que se constituem os valores que são o sentido da própria ação. O valor não é um sentido que é dado à ação, mas é a ação enquanto sentido que mostra seu valor no próprio agir em uma situação concreta. Como explica Leopoldo e Silva, “o sentido e o valor de cada ato são imanentes a ele mesmo. Ninguém vale nem mais nem menos que aquilo que faz.”<sup>599</sup> Conforme Sartre, o valor de minhas ações não se fundamentam por algo externo às próprias ações, “minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores.”<sup>600</sup> Pelo mesmo motivo, não há a identidade de um Eu que fundamenta a ação. Considerar o sentido da ação como fundado por um Eu é cair novamente no contrassenso de querer dar um sentido ao sentido e transformar a ação em coisa externa que não tem sentido nela mesma. Ao mesmo tempo, fundar a ação em um Eu é considerar que eu mesmo sou um outro externo a mim que, de fora, dá sentido à minha ação que não tem sentido na própria ação. Neste contrassenso, a ação não tem origem em meu agir, mas é derivada de um outro Eu que está fora do meu ser:

Trata-se de considerar o Eu como um pequeno Deus que me habitaria e possuiria minha liberdade como uma virtude metafísica. Não seria mais eu mesmo que seria livre enquanto ser, mas o meu eu que seria livre no seio de minha consciência. [...]. Em uma palavra, tratar-se-ia de apreender minha liberdade no meu Eu como a liberdade de um outro.<sup>601</sup>

---

<sup>598</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>599</sup> Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 77

<sup>600</sup> Sartre, *L'Être e le néant*, p. 73.

<sup>601</sup> Ibidem, p. 77.

Não há uma identidade já constituída por trás da ação, mas a ação é a própria constituição de si, constituição que não está dada, mas sempre por fazer. O ser que nós mesmos somos não é o fechamento na identidade de um Eu, mas a abertura de uma ipseidade que, como já dissemos, nos faz ser o que não somos e não ser o que somos. Ser si mesmo não é ser uma identidade que precede a ação, mas uma abertura no mundo que se faz na própria ação. Sou o que não sou na situação em que realizo meus possíveis, fazendo meu não ser compor o mundo. Os possíveis não são derivados de um Eu ou de valores externos a mim, mas estão em aberto no mundo pelo próprio nada que sou. O sentido do despertador, como vimos, não vem de fora das minhas possibilidades, “O despertador que toca pela manhã refere-se à possibilidade de ir ao trabalho que é minha possibilidade.”<sup>602</sup> Minha ação cria um mundo de sentido que vai do despertador ao trabalho (em circunvisões de utilidade cada vez mais vastas), sentido que deve ser diariamente refeito na ação de acordar para ir ao trabalho, refazendo o *projeto* de ser aquele que trabalha em tal lugar. Ao despertar já me encontro no futuro que ainda *não é*, mas que constitui o que *sou* quando me preparo para pegar a condução e chegar até o local de trabalho. Meu próprio nada compõe os “vazios” do mundo que devem ser “preenchidos” com a ação. A angústia é também o dar-se conta desse projeto enquanto projeto que não vem de um Eu fora de mim, mas é minha própria ação que me lança novamente nesse futuro que está separado de mim por um nada que eu mesmo sou: “Quando me constituo como compreensão de uma possibilidade como minha possibilidade, é preciso que eu reconheça sua existência no fim de meu projeto e que eu o apreenda como mim mesmo, *là-bas*, me esperando no futuro, separado de mim mesmo por um nada.”<sup>603</sup>

Se ir ao trabalho é um possível que realizo, também é possível não realizá-lo. A angústia abre a possibilidade de não refazer o projeto e cometer um “ato irremediável” que faz Mathieu invejar Daniel em *A idade da razão*: “Será isso a liberdade? ele agiu, agora não pode mais voltar atrás; deve parecer-lhe estranho sentir um ato desconhecido que ele já quase não compreende e que vai transformar-lhe a vida.”<sup>604</sup> O ato irremediável não é gratuito, justamente porque desencadeia toda sorte de consequências reais que envolvem minha ação e mudam minha vida, consequências que vão compor o próprio

---

<sup>602</sup> Ibidem, p. 72-73.

<sup>603</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>604</sup> Sartre, *A idade da razão*, p. 350

sentido da ação. O que está em jogo não é apenas o sentido particular da ação (o despertador) mas a ação enquanto se relaciona com circunvisões cada vez mais vastas que envolvem tudo o que tenho feito da minha vida (trabalho, família, comunidade, os *outros* que estão implicados em minha ação, etc.). Como não há *rien* para além dos limites do sentido que constituo na ação, não há nenhum fundamento para o sentido da ação para além da própria ação. No entanto, por ser real, a ação é marcada por acontecimentos imprevisíveis que não se moldam ao meu bel-prazer. O sentido do encontro com Pedro, por exemplo, se constitui na própria ação de ir realmente até o bar para encontra-lo. Tal sentido não se constituiria se eu ficasse em casa (aí meu sentido poderia ser o de um preguiçoso que preferiu ficar em casa ou de alguém que não cumpre o que foi combinado). Mas quando chego no bar, vejo que Pedro (realmente) não está lá. Ou, pra dar um exemplo mais trágico, abandono a segurança do meu emprego para entrar em um negócio que me leva à falência. Novamente, temos aqui o perspectivismo sem relativismo, pois o fato de agir segundo um projeto não significa que ele irá se realizar como imaginei: “*Que la République était belle sous l'Empire !*”<sup>605</sup>. Mesmo os projetos que retomo diariamente, por estarem inseridos em circunvisões cada vez mais vastas, podem ser destruídos pelos acontecimentos reais que constituem a “conjuntura” do projeto: sou demitido por conta de uma crise econômica e isso faz com que o despertador perca o sentido de me acordar para ir ao meu antigo emprego, em outras palavras, o futuro que não é (mas que sou), não constitui no presente o sentido que constituía antes. E mesmo se for demitido, terei que fazer alguma coisa. Aliás, a pergunta “que fazer?”, que também aponta para o futuro que sou (como não sendo) é expressão da angústia que vivo no presente e que põe em xeque tudo o que construí no passado, o que mostra que aquilo que “eu mesmo sou” implica uma realidade que independe de mim:

O homem que acaba de receber “um golpe duro”, de perder em um *krach* uma grande parte de seus recursos, pode ter medo da pobreza que ameaça. Ele se angustia no instante seguinte, torcendo nervosamente as mãos (reação simbólica da ação que se impõe, mas permanece inteiramente indeterminada): “Que é que eu vou fazer? Mas o que é que eu vou fazer?”<sup>606</sup>

Leopoldo e Silva destaca “o sentimento, frequente nas personagens sartrianas, de que a liberdade é dada para nada, ela não é um meio para atingir algo, ela fica como que

---

<sup>605</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 163.

<sup>606</sup> Idem, *ibidem*, p. 64.



encerrada em si mesma ou suspensa no ar.”<sup>607</sup> Podemos acrescentar que isso se dá porque “eu me apreendo como origem primeira de meu possível.”<sup>608</sup> Não há *rien* atrás do sentido que criamos ao agir, não há sentido para o sentido ou fundamento para o fundamento. Como diz Leopoldo e Silva, “a liberdade está nesse interstício vazio e indefinível de onde brota o ato.”<sup>609</sup> Deste modo, a má-fé se dá *não* porque desejamos justificar tal ou tal ação do ponto de vista ôntico (que diz respeito “aos entes em suas entidades”, como diria Heidegger), ela não é uma acusação pela qual poderíamos repreender alguém, mas uma condição inevitável que é derivada da própria estrutura ontológica da realidade humana. Justamente porque não há sentido para o sentido, desejamos que nossas ações, fundamento sem fundamento, tenham sentido para além dos limites do sentido que nós mesmos constituímos em nossas ações. Desejamos que “aquilo que temos feito de nossas vidas” tenha um sentido que venha de fora do que temos feito de nossas vidas. Desejamos ser um fundamento fundado, quer dizer, uma consciência que recebe fora de si um sentido para si mesma, o que nos faz cair no paradoxo absurdo de uma consciência que quer ser coisa dotada de um sentido já constituído que vem de fora da consciência sem deixar de ser a abertura da consciência que constitui sentido.

É como coisa com sentido que “funcionamos” para a psicologia psicologista. Mas o psicologismo não possui a complexidade paradoxal da má-fé, pois seu objeto de estudo é um objeto sem consciência. O psicologista, para dar “objetividade” ao seu estudo, elimina a consciência que, justamente, não é um fato objetivo. Se o psicólogo psicologista for fiel ao seu conceito de objetividade e lhe perguntarmos “o que é sentido?” ele deverá responder: “o sentido é um estado de coisas que comprova ou falsifica juízos derivados de hipóteses teóricas, ou seja, o sentido é um fato. Devemos, como ilustres fiéis da objetividade, nos colocar diante do sentido como o físico se coloca diante de seu objeto e realizar experimentos empíricos para verificar a hipótese do sentido. Isto é, devemos construir uma hipótese com sentido para verificar se o sentido ocorre ou não ocorre.” É claro que estamos desenhando uma caricatura com essa “piada psicologista”, mas, de certo modo, é isso o que ocorre quando o psicólogo, para se manter fiel à objetividade, elimina a imaginação enquanto consciência intencional. Assim, o psicólogo psicologista

---

<sup>607</sup> Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 78.

<sup>608</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>609</sup> Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 25.

conclui que o olho converge quando imaginamos porque o objeto-imagem interno causa o comportamento observável externo de movimento dos olhos.

Ao contrário de uma postura psicologista ou associacionista, Sartre não se pergunta pelo que causa a ação ou o comportamento, mas pelo *sentido* da ação que se dá *no próprio agir*. E para não acusar Sartre de moralismo, é preciso lembrar do perspectivismo sem relativismo que cria o sentido na ação: os valores são constitutivos de uma ação *real*, portanto, se fazem no agir em situações que não dependem do bel-prazer de quem age (como o *krach* do exemplo acima). O mundo não é um correlato nomeático, não é um puro *para*, mas é também *em-si* (Pedro está realmente ausente no bar-em-si). Não é possível compreender o sentido de uma ação sem compreender o contexto real em que esse sentido se constitui, ou, o modo como o real se dá como mundo em uma situação (o que denominamos *realidade humana*). Compreender que uma ação se dá em um contexto real que é físico, psicológico, social, político e histórico não é eliminar a subjetividade de quem age na singularidade de sua situação, subjetividade que jamais pode ser reduzida a um estado de coisas regulado no interior de uma hipótese. Afirmar que as ações se desenrolam em um contexto não é transformar o sujeito em coisa. Lembrando que a subjetividade de que falamos não é o de uma identidade que de fora da ação dá sentido à ação, mas de uma falta de... para... enquanto abertura de uma ipseidade que na ação faz sua falta compor a realidade. A ação, que faz a falta compor a realidade, é criação de sentido. Como diz Luiza Hilgert, a liberdade é obrigação de agir “com e contra os entraves da situação”.<sup>610</sup> Parafraseando, a liberdade é obrigação de criar o sentido *que é possível* criar com e contra os entraves (e carências) reais da situação. Vemos que o possível é expressão do perspectivismo sem relativismo da abertura de sentido, pois os possíveis, que são *meus* possíveis, são possíveis em uma realidade que não se molda ao meu bel-prazer (se o conservatório estadual de Tatuí é privatizado, as possibilidades reais de ser músico se limitarão para aqueles que não podem pagar um curso musical de excelência). Assim, se não posso sair de mim mesmo, também não posso sair da realidade em que sou (o que não sou e não sou o que sou), realidade que independe de mim e que é a realidade onde, agindo, faço a mim mesmo. Me faço não como quero, mas dentro do possível.

---

<sup>610</sup> Hilgert, *Questões de método: filosofia e literatura em Sartre*, p. 221.

É por isso que a filosofia, enquanto linguagem conceitual, é insuficiente para compreender toda a “riqueza” do sentido de um sujeito que se constitui em situações reais, necessitando por isso da “vizinhança comunicante” com outras formas de linguagem. Citando Leopoldo e Silva, dissemos que a universalidade dos conceitos, inseparável da concretude singular das situações, se distingue na filosofia de Sartre da abstração que encontramos em uma linguagem puramente judicativa (*categorial*). Assim, a literatura permite desvendar a ambiguidade de uma perspectiva de sentido *existencial* nas situações. A filosofia deve sair da filosofia para compreender a concretude do sentido nos vários “logoi” em que o sentido se expressa. Assim, o perspectivismo sem relativismo é também um mesmo sentido que atravessa diferentes linguagens.

Recapitulando nossa leitura do primeiro capítulo da primeira parte de *O ser e o nada*, Sartre começa com o problema da relação para-si/em-si. A interrogação pela conduta que mostraria tal relação, vê já na interrogação uma conduta. A conduta interrogante implica a correlação interrogante-interrogado, mas faz surgir um outro problema, o problema do não ser do interrogado e do interrogador como “ponte entre dois não-seres”. E como é possível que o não-ser se dê no “lado da ponte” em que está a realidade transcendente se o ser-em-si transcendente é plena positividade? É preciso um ser pelo qual o nada venha ao mundo, um ser que é seu próprio nada e não o receba do ser-em-si que é plena positividade. E esse nada não vem do juízo, mas se encontra no mundo, em experiências concretas pré-judicativas. Além da interrogação, da espera e da destruição, Sartre analisa uma conduta especial ligada à intuição do nada que constitui nosso próprio ser, a angústia. Na angústia o próprio sentido enquanto sentido é colocado em questão e é revelado nosso próprio modo de ser enquanto ser que, sendo seu próprio nada, deve constituir na ação o sentido de si no mundo. O sentido, enquanto sentido existencial, não é anterior a nós, mas é nós mesmos na abertura de nossos possíveis no mundo que se fazem na ação. Diferente do sentido puramente judicativo, o sentido existencial se faz no agir em uma situação, na ação real que faz nosso próprio nada compor o mundo enquanto modo em que a realidade nos é dada em situação.

No entanto, Sartre considera esse capítulo algo apenas preparatório, “O exame da negação e da interrogação nos deu tudo o que podiam”<sup>611</sup>. É preciso avançar e chegar à

---

<sup>611</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 80.

nadificação fundamental que se encontra no cogito: “é na imanência absoluta, na subjetividade pura do cogito instantâneo que devemos descobrir o ato original pelo qual o homem é ele mesmo seu próprio nada”<sup>612</sup>. Temos que colocar a seguinte questão: “Que deve *ser* a consciência em seu *ser* para que o homem nela e a partir dela surja no mundo como o *ser* que é seu próprio nada e pelo qual o nada vem ao mundo?”<sup>613</sup> Grifamos a palavra “ser” nesta citação para deixar claro que Sartre recorre ao cogito e a consciência não para fazer apenas uma eidética, mas uma eidética que é, ao mesmo tempo, uma ontologia que questiona a consciência *em seu ser*. Retomando a questão metodológica que desenvolvemos anteriormente, é no fenômeno husserliano, no modo como as coisas são colocadas pela consciência intencional e no modo como a própria consciência se mostra ao visar as coisas que encontramos estruturas ontológicas. Se o ser é coextensivo ao fenômeno, não é preciso abandonar a eidética. Há uma unidade entre descrição da consciência e ontologia: ambos dizem respeito a um mesmo fenômeno. Não há fenômeno de ser que se oculta atrás dos fenômenos da consciência, mas um único e mesmo fenômeno.

---

<sup>612</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>613</sup> Idem, ibidem. Grifos nosso.

## SENTIDO, REALIDADE E IPSEIDADE

A consciência, enquanto intencionalidade, pode ser compreendida pela fórmula “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Sou como consciência *do* bar, *do* copo, *do* caminho que percorro e *da* relação entre coisas que me aparecem sobre um fundo de mundo. Ao mesmo tempo a consciência é consciência não posicional (de) si mesma. E o “de” deve ser colocado entre parênteses quando se refere a consciência (de) si para deixar claro que não há separação entre a consciência e si mesma enquanto ela é posicional *de* alguma coisa. *Somos* em primeira pessoa o *si* da consciência de si. Já destacamos que esta primeira pessoa não é uma identidade ou uma apercepção transcendental que precederia os atos da consciência. A primeira pessoa está nos próprios atos da consciência, não é anterior nem posterior a esses atos. Se toda consciência é consciência de alguma coisa, o *si* que caracteriza a consciência (de) si não pode ser a identidade de um Eu que antecederia os próprios atos da consciência, caso contrário, o *si* viria de fora dos próprios atos da consciência, fazendo com que a consciência não fosse *si* mesma em seus atos, mas atos de um “*si*” que lhe seria exterior.

Retomando um argumento que já desenvolvemos, quando corro atrás do bonde, o ato da consciência posiciona o bonde que tento alcançar e não a própria consciência. No entanto, há uma consciência pré-reflexiva não posicional (*de*) *si* que ocorre no momento em que a consciência é consciência posicional *do* bonde. Se não fosse por essa consciência pré-reflexiva não-posicional, inerente à consciência posicional, não seria possível responder a alguém que me perguntasse “o que você estava fazendo?”. *Refletindo* sobre essa consciência pré-reflexiva, posiciono-a a mim mesmo e respondo ao meu interlocutor “*eu* estava tentando alcançar o bonde”. O Eu, portanto, é a unidade de um objeto posicionado pela consciência, e não consciência não posicional (de) si. O Eu não é a primeira pessoa vivida da consciência (de) si, mas é derivado dela pela reflexão. Citando novamente a mesma passagem de *A transcendência do ego*, “Quando corro atrás de um bonde, quando vejo as horas, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu. Há a consciência *do bonde que devo pegar*, etc., e consciência não posicional de si mesma.”<sup>614</sup>

---

<sup>614</sup> Ibidem, p. 102.

A consciência, apreendida intuitivamente de modo pré-reflexivo, é um absoluto que não pode ser colocado em dúvida. Não posso duvidar que sou um ser consciente, que pensa, que imagina, que percebe, que se emociona, que corre atrás do bonde, que espera Pedro no bar, que precisa dizer a verdade à Simon, etc. Se esses atos conscientes (de) si fossem colocados em dúvida eu não os realizaria, não me preocuparia em correr atrás do bonde. Estes atos nem mesmo são colocados ou posicionados para que pudessem ser postos em dúvida (posiciono o bonde, não o ato de correr atrás do bonde). Há em Sartre um cogito pré-reflexivo que, sem refletir sobre si, é consciência do bonde, do bar, de Pedro, etc. E como a consciência (de) si que o cogito revela é pré-reflexiva, não podemos conceber a consciência (de) si fora da realidade das coisas posicionadas no mundo pela consciência, pois se a consciência deixasse de ser consciência de..., deixaria de ser consciência, do mesmo modo que o reflexo de um espelho não seria reflexo se não houvesse algo que ele refletisse. Sem o bonde real que persigo, não há consciência (de) si enquanto consciência *do* bonde. Parafraseando a segunda meditação de Descartes, a consciência (de) si só pode ser si mesma durante o tempo em que estiver voltada para fora de si mesma.<sup>615</sup>

No § 6 de *Ser e tempo*, “A tarefa de uma destruição da história da ontologia”, Heidegger explica que “Com o ‘cogito sum’, Descartes pretende dar a filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio ‘radical’ é o modo de ser da *res cogitans*, em outras palavras, *o sentido do ser do ‘sum’*”<sup>616</sup>. Essa passagem pode levar à interpretação de que há separação entre o cogito e o “*sum*”, o que seria um equívoco. O “*sum*” é nosso próprio modo de ser enquanto ser que pensa, e não um ente separável do cogito que faltaria determinar em seu ser. Em Sartre, a consciência (de) si do cogito pré-reflexivo mostra nosso próprio modo de ser enquanto consciência: “a consciência pré-reflexiva é consciência (de) si. E o que precisa ser estudado é esta noção mesma do *si*, pois ela define o próprio ser da consciência”<sup>617</sup>. Esse modo de ser *si* mesmo como sua própria falta é já temporal e no mundo. Não há mundo e tempo de um lado e o cogito de outro, como se fosse necessário determinar onde se encontra o mundo e o tempo no “*sum*” do cogito. Não é possível buscar um fundamento para o “*sum*” do cogito, pois o cogito é o fundamento sem fundamento do modo de ser da realidade-

---

<sup>615</sup> “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? Durante todo o tempo em que eu penso; pois talvez poderia acontecer que, se eu parasse de pensar, ao mesmo tempo pararia de ser ou de existir (Descartes, *Meditações*, p. 261).”

<sup>616</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>617</sup> Sartre. *O ser e o nada* p. 124; ed. franc., p. 112

humana. O sentido de ser do cogito não está fora do cogito, em um *sum* e uma temporalidade que lhe seria exterior, mas é o próprio modo de ser temporal intrínseco do cogito.

Ser consciência (de) si não é apenas uma consciência fenomenológica (de) si e dos objetos, mas estrutura ontológica que é consciência não posicional (de) si como falta de ser. Essa falta de ser não se dá no vazio, mas *no mundo* em uma estrutura temporal: é projetando-se no futuro que a realidade humana, enquanto para-si, busca se preencher e faz com que se abra um horizonte de mundo cujo sentido é seu próprio sentido, pois a falta do mundo que deve ser preenchida com um sentido é sua própria falta. Nesse processo as próprias coisas posicionadas pela consciência que são em-si, ao refletirem nossa própria falta (que não é posicionada), aparecem como em-si faltado<sup>618</sup>. Assim como em *Ser e tempo* o modo de ser das coisas simplesmente dadas é distinta do modo de ser do Dasein, em *O ser e o nada* o modo de ser em-si é distinto do para-si. Também em ambas as obras estas modalidades de ser, apesar de distintas, não são separáveis, mas “se mostram” em uma totalidade. Contudo, Sartre elabora esta relação de modo crítico à *Ser e tempo*: não basta mostrar como uma totalidade instrumental se articula em círculos cada vez mais vastos, é preciso inserir a negatividade da consciência nesse processo. As coisas “vem ao encontro” no mundo em que nós mesmo somos enquanto projeção de nossas próprias possibilidades porque são “assombradas” por nossa própria falta. E para explicar como esse “processo” ocorre é preciso chegar à nadificação fundamental (sem

---

<sup>618</sup> “A sede saciada que assombra minha sede atual não é consciência (de) si como sede saciada: é consciência tética do copo-que-é-bebido e consciência não posicional (de) si. Portanto, ela se faz transcender para o copo do qual é consciência; e, como correlato desta consciência possível não-tética, o copo-bebido assombra o copo cheio como seu possível e o constitui como copo-para-beber (Ibidem, p. 157; ed. franc., p. 143)”. Esse não posicionar de si enquanto falta, mas daquilo que me falta ou “preenche” a falta, já foi abordado por nós: “É pelo fato de me lançar neste papel e nesta caneta que dou como minha possibilidade mais imediata a ação de trabalhar nesta obra (Sartre, *l’être et le néant* p. 171)”. Sartre (apesar de não concordar com a afirmação de que “o nada nadifica”) nos dá uma explicação para o que Heidegger constata em *Que é metafísica?*: “Ele – o Nada em sua nadificação – nos envia precisamente ao existente. O Nada nadifica sem interrupção, sem que, no saber pelo qual nos movemos na ordem cotidiana, tenhamos realmente conhecimento do que assim se passa (Heidegger, *Qu’est-ce que la métaphysique?*, trad. Corbin, p. 64)”. Vimos que na angústia, ao contrário do que ocorre nas ações rotineiras que imediatamente dão sentido às situações, nos damos conta de nosso próprio nada e do próprio sentido de modo refletido (o avesso dos sentidos cotidianos). A angústia desvela o modo de ser da realidade humana que, sendo seu próprio nada, deve “preencher” esse nada dando sentido ao mundo. É por desvelarmos nosso próprio nada que, na angústia, não podemos evitar a apreensão de que o sentido provenha de nós mesmos.

fundamento) da consciência, caso contrário, partiríamos de uma noção ingênua de compreensão pré-ontológica.

A consciência, ao posicionar o que é em-si *para si* mesma, produz pelo seu próprio nada uma espécie de descompressão de ser que faz com que apareçam coisas em-si. Assim, o “vir ao encontro” das coisas em-si se faz pela nadificação da consciência enquanto para-si. O “nada é esse buraco no ser, essa queda do em-si rumo a si, pela qual se constitui o para-si”<sup>619</sup>. Enquanto modo de ser concreto inseparável do em-si, a consciência é para-si. Com isso, saímos da consciência abstrata de Husserl, mas sem o golpe “bárbaro” de Heidegger que a destrói. Se no início do primeiro capítulo da primeira parte Sartre coloca o problema da relação entre homem e mundo de modo vago, aqui é possível fundamentar essa estrutura no modo de ser da consciência e colocar o problema como relação entre em-si e para-si. Tal síntese é expressa na conclusão de *O ser e o nada* da seguinte forma: “O para-si e o em-si estão reunidos por uma relação sintética que nada mais é que o para-si ele mesmo. O para-si, com efeito, é a pura nadificação do em-si”<sup>620</sup>.

A nadificação do para-si, enquanto modo de ser da realidade humana, se faz no que é em-si no mundo, ou seja, na realidade que se dá como mundo em uma situação. O para-si, ao produzir pelo seu próprio nada uma “descompressão de ser” não faz apenas com que apareçam coisas em-si, mas coisas em-si no “contexto” do mundo em que elas aparecem com sentido. O próprio mundo se descomprime (ou se abre) como nossas próprias possibilidades que constituem nosso próprio modo de ser para-si enquanto falta de ser. A pedra, ao contrário de nós, não é consciência (de) si, portanto, ela não fenomeniza. A pedra não é capaz de descomprimir seu próprio ser e, com isso, fazer o mundo aparecer *para si* mesma. E como a pedra não descomprime seu próprio ser, seu próprio ser não falta a *si* mesma. A pedra, como diz Coorebyter, em sua “noite de identidade” em-si, não é “*ipse* para ela mesma”<sup>621</sup>. A pedra é em-si e, como lemos em *O ser e o nada*, “é impossível dizer que o em-si seja *si*. Ele simplesmente é”.<sup>622</sup> Para ser *si* mesma, a pedra deveria descomprimir seu próprio ser e assombrar o mundo com sua própria falta. Assim, Sartre dá uma explicação do porque a pedra “não existe” na concepção de Heidegger. Não basta dizer que a pedra não se compreende em seu próprio

---

<sup>619</sup> Ibidem, p. 127; ed. franc., p. 115.

<sup>620</sup> Ibidem, p. 753; ed. franc. p. 809.

<sup>621</sup> Coorebyter, *Les paradoxes du désir dans L'être et le néant*, p. 86.

<sup>622</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 156; ed. franc., p. 142.



ser, ou que “A *compreensão* do ser é em si mesma uma determinação do ser do Dasein”<sup>623</sup>. Para conceituar a compreensão de *si* é preciso explicar o que é ser *si* mesmo. E o “*si* mesmo” se funda no fundamento sem fundamento do cogito pré-reflexivo. Portanto, destruir o cogito e a eidética é destruir o *si* do ser *si* mesmo que se compreende em seu ser. Destruir a consciência é destruir a “compreensão”.

O ser que falta à consciência enquanto para-si se coloca a distância como seu possível: “Vimos que a realidade-humana é falta e que, como para-si, o que lhe falta é certa coincidência consigo mesmo (...). É falta *de... para...* tal como o disco desfalcado da lua é falta do que precisa *para* se completar e transformar-se em lua cheia”<sup>624</sup>. E é no futuro que o para-si vai buscar a *si* mesmo. Ser *si* mesmo não é possuir uma identidade ou um Eu que precede os atos da consciência, mas ser uma falta de...para... no mundo. Enquanto abertura de possíveis, somos nós mesmos naquilo que não é ainda e pode não ser, como “projeto de *si* mesmo fora do presente rumo ao que não é ainda”<sup>625</sup>. O para-si seria anulado se alcançasse a identidade consigo mesmo. Ser *si* mesmo é um processo aberto de busca de *si* que jamais se alcança, um perpetuo transcender para uma coincidência consigo que nunca se completa. O para-si encontra é *si* mesmo no que ele é como não sendo ainda, “nas lonjuras de suas possibilidades”<sup>626</sup>. Portanto, o para-si jamais se totaliza em seu processo de totalização que se faz na contínua abertura de suas possibilidades. O para-si jamais alcança uma identidade de *si* a *si*. Alcançar uma identidade de *si* a *si* seria fechar as possibilidades que caracterizam o modo de ser para-si, ou seja, seria anular *si* mesmo. Ser *si* mesmo é movimento vivo de abertura para os possíveis e não fechamento “morto” em uma identidade petrificada.

A realidade que é (em-si) se dá a nós como mundo em uma situação. Se a consciência (de) *si* é consciência de..., só podemos ser presença (*a*) *si* se somos presença *a* algo que se apresenta. É em nossa presença à realidade apresentada que somos o que somos como sendo o que não somos (ainda) e não sendo (mais) o que somos. O modo de sermos *na* realidade que é (em-si) é o modo de ser para-si. A realidade, em *si* mesma, é mesmo quando não temos dela uma intuição. Mas a realidade que é (em-si) só pode ser “distribuída” na forma de mundo quando vivida por uma consciência. É preciso “descomprimir” o que é em-si para que as coisas que são em-si se apresentem como

---

<sup>623</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, p. 48, grifo nosso.

<sup>624</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 147; ed. franc., p. 132.

<sup>625</sup> Ibidem, p. 180; ed. franc., p. 161

<sup>626</sup> Ibidem, p. 156; ed. franc., p. 143

podendo ser o que não são (ainda) e deixando um rastro de passado como aquilo que não são (mais) para que a realidade se mostre como tendo um passado e um futuro<sup>627</sup>. O passado e o futuro se “apresentam” à realidade quando a realidade se mostra como o mundo *em* que nós mesmos somos o que não somos (ainda) e não somos (mais) o que somos. Ou seja, a temporalidade onde as coisas aparecem com sentido em uma situação que se dá a nós como mundo ocorre quando o em-si entra em síntese com o para-si. Se o para-si é o modo de sermos no mundo como consciência (de) si, destruir a consciência é destruir o mundo. Há uma correlação inseparável entre mundo e o que nós mesmo somos: “Sem mundo não há ipseidade nem pessoa; sem a ipseidade, sem a pessoa, não há mundo”.<sup>628</sup> Assim, no final do penúltimo parágrafo de “As estruturas imediatas do para-si”, Sartre fala de um pertencer ao mundo que é vivido de modo não posicional e que constitui o sentido do mundo: “O mundo (é) meu porque está infestado por possíveis, e a consciência de cada um desses possíveis é um possível (de) si que sou; esses possíveis, enquanto tais, é que conferem ao mundo sua unidade e seu sentido de mundo”.<sup>629</sup>

O ser si mesmo do para-si, que nunca se alcança, é si mesmo na realidade do mundo. É no mundo que ocorre o projeto do para-si rumo ao que não é (ainda). Portanto, lançar-se para além do que é em-si, não é isolar-se em um além ultra-mundano. Pelo contrário, o lançar-se para o que não é (ainda) do projeto é abrir um mundo que se perfila pelo projeto. Deste modo, um objeto-utensílio como uma faca ou um martelo que são em-si se perfilam no mundo de acordo como o projeto que estabeleço em relação a eles:

Objetivamente, a faca é um instrumento feito de uma lâmina e um cabo. Posso captá-la objetivamente como instrumento para cortar ou talhar; mas, à falta de um martelo, posso captá-la, inversamente, como instrumento para martelar: posso servir-me do cabo para cravar um prego, e tal captação não é menos objetiva<sup>630</sup>.

O perfilar segundo o projeto constitui a noção de sentido tal como aparece no terceiro capítulo da segunda parte de *O ser e o nada*, no item *Qualidade e Quantidade, Potencialidade, Utensilidade*. Neste capítulo o sentido é o destacar de um *isto* que se perfila na totalidade do mundo. Esse perfilar, “é o *sentido* do isto na medida em que se revela ao porvir através de minhas possibilidades de fixar em em-si a negação que tenho

---

<sup>627</sup> “se A é anterior a B, somente em B pode receber tal determinação”, e, reciprocamente, “se B há de ser posterior a A, deve achar-se atrás de si em A (Ibidem, p. 187, ed. franc. p. 168)

<sup>628</sup> Sartre, Ibidem, p. 157; ed. franc., p. 143.

<sup>629</sup> Idem, Ibidem.

<sup>630</sup> Sartre, Ibidem, p. 553; ed. franc., p. 492.

que ser”<sup>631</sup>. Assim, o sentido das coisas em-si, como um *isto* que “vem ao encontro” em uma “conjuntura”, só pode ser compreendido em relação ao porvir do para-si na totalidade do mundo. Me lançando ao porvir destaco, em meio ao fundo de infinidade de relações entre coisas no mundo, um galho que aparece como um possível cajado. O galho é o *isto* que se destaca, que vem a frente tendo como fundo o mundo de objetos indiferenciados que não são relevantes *para* o projeto do para-si. O galho com suas características físicas é em-si, mas só pode se perfilar, ser fixado ou destacado no mundo quando o para-si se lança para além do ser-em-si, em direção ao cajado que ainda não é (em-si) e que me falta.

Vimos que em Heidegger o ente (existente) apropriado como instrumento nunca se apresenta como *ser em si mesmo*, mas volta-se para o todo instrumental e sua totalidade de referência como “*ser-para*” que, em última análise, remete ao “para-que” do Dasein. Algo semelhante ocorre em Sartre em relação ao sentido das coisas que se dão em função do para-si. Porém Heidegger, abandonando o cogito, não pode compreender a negatividade fundamental dessa estrutura que faz com que as coisas que são em-si nos “ofereçam algo de si própria” em função do que elas *não são* em-si. Fazer com que algo apareça (a) si é colocar algo como podendo ser o que não é, sendo que este “não é” diz respeito ao meu próprio poder ser. A “descompressão do ser” é aparição do que é em-si em relação ao que não é (ainda) em-si. A coisa que aparece em relação ao que não é (ainda) aparece em função do que falta a *nós mesmos* para sermos o que não somos (ainda). É por isso que a presença (a) si correlata a presença de... é também uma *distância (de) si*, pois o que não somos (ainda) – e que, portanto, se encontra “à distância” – constitui o que “nós mesmos somos” como busca de se completar no futuro<sup>632</sup>. Essa temporalidade faz também que não sejamos (mais) aquilo que somos enquanto nosso passado. Assim, o para-si “é sempre esse ‘si mesmo’ a distância de si, no porvir, no passado, no mundo”.<sup>633</sup>

Vamos dar um exemplo mais complexo que o do cajado e que remete a uma estrutura mais vasta de “conjunções” para compreender como “somos nós mesmos” no mundo que se articula (ou se desarticula) em um sentido pelo projeto. Sou aquele que vai escrever a tese de doutorado, sou o que ainda não sou, mas é no ser das coisas em-si que

---

<sup>631</sup> Ibidem, p. 252; ed. franc., 206, p. 225. Grifo nosso.

<sup>632</sup> “O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à *distância de si* como presença a si (Ibidem, p. 127; ed. franc., p. 114)”.

<sup>633</sup> Ibidem, p. 217; ed. franc., p. 193.

se faz meu projeto de escrever a tese. O computador, que existe em si, aparece como o-computador-em-que-vou-digitar-a-tese. O caderno aparece como o-caderno-em-que-vou-fazer-minhas-anotações. O meu projeto que, para além do mundo presente que existe em-si, me lança para o projeto de escrever a dissertação que ainda não existe em-si, me abre um horizonte de mundo que envolve, inclusive, outros “para-sis” além de mim: a faculdade, os professores, meus colegas, os livros, a biblioteca, a secretaria, o departamento, as políticas públicas para a universidade, etc. Na infinidade de coisas que existem no ser em-si do mundo, se abrem aquelas que são relevantes para meu projeto para aquilo que ainda não existe em-si no mundo. A ultrapassagem para o que não é, não é abandono do mundo, mas inserção no mundo que se fenomenaliza pelo projeto. O lançar-se para o que não é (ainda) do projeto é abrir um mundo que se perfila com um sentido que é o sentido do meu próprio projeto.

As coisas não tem sentido *em si* mesmas, pois para o sentido aparecer nas qualidades das coisas é preciso realizar um perfilar de sentido que só pode vir à multiplicidade infinita do mundo pelo modo de ser da realidade humana que é ser-para-si. É preciso ultrapassar o ser-em-si para dar sentido às coisas em-si que, em si mesmas, não possuem sentido. Em si mesmas, as coisas não se apresentam a uma consciência. Para possuir sentido, é preciso que as coisas em-si se apresentem para... um projeto. Como as coisas se apresentam *para* enquanto sentido de um projeto, elas só podem se apresentar em relação ao que não se apresenta, ou seja, em relação ao que não é (ainda). Sem “o que não é (ainda)” para o qual o projeto aponta não há a “descompressão de ser” que é o próprio aparecer (em um perfilar de sentido) das coisas em função do que elas não são (ainda). Esse projetar-se para o não-ser, descompressão de ser das coisas que é nossa própria descompressão de ser, é temporalização. As coisas só se temporalizam se nós mesmo nos temporalizamos com as coisas. Se somos temporalidade não podemos ser identidade, mas abertura para o que não é (ainda).

O sentido implica o “assombramento” do ser-em-si pela falta do para-si. Em outras palavras, temos uma falta no em-si que é falta do para-si. A falta do para-si destaca um *isto* no mundo que é inseparável do sentido. É porque possui sentido *para* o projeto que um *isto* se perfila articulado em um sentido. O sentido, que se revela nas coisas em-si, para além do em-si, se relaciona com um possível, um futuro a atingir em que o em-si faltado irá se completar: “embora existamos cercados por presenças (esse copo, este tinteiro, aquela mesa, etc.), tais presenças são inapreensíveis enquanto tais, pois só oferecem seja o que for de si próprias ao cabo de um gesto ou um ato projetado por nós,

ou seja, no futuro.”<sup>634</sup> O galho, o cajado, a lua, o caminho e o instrumento são em-si, mas nunca se apresentam como coisas em-si mesmas, mas em um devir: o galho se tornará cajado, a lua crescente se tornará cheia, o caminho será percorrido, o martelo é utilizado para construir o móvel que ainda não é. As coisas no mundo se apresentam *por completar* em função de minha própria busca de me completar como aquele que construiu o cajado, percorreu o caminho ou construiu o móvel. Meus próprios gestos e os movimentos do meu corpo se articulam em um sentido nesse movimento de completar-se no futuro: “esta posição que assumo na quadra de tênis só tem *sentido* pelo gesto que farei em seguida com minha raquete para devolver a bola por cima da rede”<sup>635</sup>. Para haver sentido é preciso que meu próprio nada, enquanto falta, componha o mundo enquanto correlato de minha própria falta. Assim, “o sentido da realidade humana se constitui pelo *si-como-ser-em-si* faltado.”<sup>636</sup> O *sentido ôntico* rotineiro das situações cotidianas (esperar alguém em um local, percorrer um caminho, relacionar objetos, utilizar utensílios para..., etc.) é expressão do *sentido ontológico* da realidade-humana como falta. O sentido das coisas no mundo é sentido de mim mesmo no mundo. Novamente, precisamos recorrer à visão *pers pícua*: o sentido ôntico e o sentido ontológico são o mesmo sentido, mas vistos de pontos de vista diferentes. A diferença entre ôntico e ontológico é uma diferença de mudança de “olhar” que, da cadeira que falta construir ou da pessoa que falta encontrar (sentido ôntico), passa a dirigir-se à falta enquanto estrutura do para-si (sentido ontológico).

## CONCLUSÃO

Respondemos assim nosso problema central que é o aparente paradoxo de um *sentido* constituído por uma subjetividade e que, ao mesmo tempo, só é possível em uma situação real que excede essa mesma subjetividade. A síntese inextricável entre sujeito e realidade é o sentido. Deste ponto de vista, nosso problema central era um falso problema, pois ao separar realidade e sujeito em sua formulação, partia de uma incompreensão do que é o sentido.

---

<sup>634</sup> Ibidem, p. 625; ed. franc., p. 554.

<sup>635</sup> Ibidem, p. 179; ed. franc., 160. Grifo nosso.

<sup>636</sup> Ibidem, p. 139; ed. franc., p. 125.

## ALGUNS DESDOBRAMENTOS POSSÍVEIS A PARTIR DA CONCEPÇÃO DE SENTIDO APRESENTADA

### A correlação de sentido real e imaginário

O conceito de sentido que encontramos em *O ser e o nada*, pode ser articulado com o que Sartre diz sobre o sentido em *O imaginário*: “o imaginário representa a cada instante o sentido implícito do real”<sup>637</sup>. O Pedro que imagino é também reflexo do meu próprio nada e pode expressar minha falta como desejo de encontrá-lo. Porém, o nada da imagem não se dá como falta real que compõe o mundo, mas falta fora do mundo, em um objeto irreal que é uma presença do que não está presente no mundo. Se na nadificação real é o próprio caminho real que aparece como caminho a ser percorrido, na nadificação imaginária me imagino em um caminho irreal que percorro fora do mundo e seus acontecimentos reais. Se dou sentido a um galho como “galho que vou usar para fazer um cajado”, posiciono o galho como objeto real percebido que falta ser um cajado. Mas também posso colocar como objeto o cajado que o galho não é e que não é dado à percepção. Neste segundo caso, não percebo o galho real, mas imagino um cajado irreal. Há, assim, dois modos de colocar o sentido do cajado: como objeto real faltado (percepção), ou como objeto irreal faltante (imaginação). Mas esses dois modos de colocar o sentido se correlacionam. O cajado irreal imaginado, apesar de não estar presente no mundo real, sempre vai remeter ao galho real que falta ser um cajado. Ao imaginar o cajado irreal, constituo correlativamente o sentido real do mundo como ausência de um determinado ponto de vista. Como Sartre mostra em *O imaginário*, o nada do objeto imaginado não se constitui de modo gratuito, mas como ultrapassagem do mundo vivido em situação:

Pois uma imagem não é *o mundo negado*, pura e simplesmente, ela é *o mundo negado de um certo ponto de vista*, exatamente aquele que permite colocar a ausência ou a inexistência de um determinado objeto que será presentificado “enquanto imagem.”<sup>638</sup>

A partir dessa correlação seria possível articula o conceito de sentido da conclusão de *O imaginário* (o desvelar do sentido implícito do real) com o sentido apresentado nas situações reais em *O ser e o nada*. Tal correlação de sentido permitiria ampliar a compreensão do imaginário em relação à temas apresentados em *O ser e o nada* como a

---

<sup>637</sup> Sartre, *O Imaginário*, p. 244.

<sup>638</sup> *Ibidem*, p. 240

temporalidade, o corpo, a facticidade, o para-outro, etc., bem como, ampliar a compreensão de *O ser e o nada* em relação à temas de *O imaginário* como a obra de arte, o sonho, a vida imaginária, as patologias da imaginação, etc.

### **A ação como produção real de sentido**

No caso do sentido voltado para o real, a facticidade e indeterminação das coisas que independem da consciência irão fazer parte da constituição de sentido. Uma faca, por exemplo, comporta também o sentido de martelo se usarmos o seu cabo para pregar. Mas a faca, sendo real e não imaginária, não poderá ser um pássaro. O caráter temporal do sentido somado a indeterminação real das coisas que não se estruturam ao meu bel prazer, tem como resultado a quebra de expectativa que, por sua vez, acaba também constituindo o sentido:

Todo projeto real livre, ao projetar-se, prevê a margem de imprevisibilidade devida à independência das coisas. (...) Uma vez que projeto ir ao vilarejo próximo para encontrar Pedro, o pneu que furou, o ‘vento contra’, milhares de acidentes previsíveis e imprevisíveis aparecem em meu próprio projeto, constituindo seu *sentido*.<sup>639</sup>

É preciso haver consciência para que a realidade se apresente com sentido, mas é preciso que a realidade não se resuma ao fenômeno para que a consciência seja consciência de algo real. A realidade, a “subsistência” do ser-em-si das coisas, independe da consciência (é transfenomenal), caso contrário, não seria possível distinguir as coisas reais das coisas imaginadas. No entanto, invertendo o raciocínio, as coisas que *são* independentemente da consciência, só podem se configurar como coisas com sentido no mundo na medida em que se relacionam com o projeto da consciência que, como ser-no-mundo, é ser-para-si.

A configuração em que as situações reais se dão ao para-si com um sentido não se resume a abstração que perfila um isto na *relação* com um aquilo. O sentido não se mostra em uma mera contemplação ou no conhecimento. Um “isto” só aparece em relação com “aquilo” pelo modo como o mundo se configura na ação. Sartre não abandona a eidética husserliana, mas amplia seu horizonte na perspectiva de uma fenomenologia da ação. A

---

<sup>639</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 623; ed. franc., p. 552. Grifo nosso.

ação, para além da contemplação e abstração, é modificação real do mundo na imprevisibilidade contingente das situações. Na ação, constituir sentido é modificar realmente as coisas. Sartre fala de *modificações* ônticas na carne do em-si que se dão pelo projeto do para-si. Transcrevemos a seguir um trecho em que Sartre toca nessa questão fazendo uma crítica ao “*Dasein* de Heidegger”:

Adotando sua terminologia, diremos que [Heidegger] descreveu o *Dasein* como o existente que transcende os existentes rumo ao *ser* destes. E ser, aqui significa o sentido ou maneira de ser do existente. E é verdade que o para-si é o ser pelo qual os existentes revelam sua maneira de ser. Mas Heidegger silencia o fato de que o para-si não é somente o ser que constitui uma ontologia dos existentes, mas também o ser pelo qual sobrevêm *modificações ônticas ao existente enquanto existente*. Esta possibilidade perpétua de *agir*, ou seja, de modificar o em-si em “sua carne”, deve ser considerada, evidentemente, como uma característica essencial do Para-si.<sup>640</sup>

Ao afirmar que a ação produz modificações “na carne do em si” pode parecer que Sartre entra em contradição com sua ontologia que afirma a irredutibilidade entre ser e nada. Voltando à passagem de Moutinho que citamos em nossa introdução: “Como a relação entre consciência e ser não é de constituição, mas apenas de negação, nada de *real*, pode advir ao ser. Negar o ser não o altera em uma vírgula. Toda a determinação pela qual o ‘isto’ aparece diante ‘daquilo’, do ‘todo’, não alcança o ser”<sup>641</sup>. A explicação de Moutinho se relaciona com a seguinte passagem de *O ser e o nada* em que Sartre nos faz compreender que a nadificação, apesar de “descomprimir” o em-si possibilitando que ele se coloque *para* a consciência, em nada o altera em sua estrutura: “não é possível a ‘realidade-humana’ nadificar, mesmo provisoriamente, a massa de ser colocada à sua frente. Pode modificar, sim, sua relação com o ser”<sup>642</sup>. Para nós, o que Sartre quer dizer nesta passagem é que não podemos mudar o modo de ser em-si em sua estrutura.

A síntese de negatividade entre em-si e para-si é, na ação, modificação das coisas reais que são em-si, mas não modificação do ser-em-si. Isso porque falar em modificação do ser-em-si é cometer um erro categorial. Mudo o livro de lugar, posso queima-lo ou mesmo fabricar livros. Através da ação promovo mudanças no livro real, mas não modifico o ser-em-si. Mudo o existente, mas não mudo o *é*, pois o *é* não é objeto nem

---

<sup>640</sup> Idem, p. 532 ed. franc., p. 669. Grifo nosso.

<sup>641</sup> Moutinho, *O invisível como negatividade do visível*, p. 12.

<sup>642</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 67; ed. franc., p. 68.



predicado real do objeto: “o ser não é uma qualidade do objeto captável entre outras (...). O objeto não *possui* o ser e sua existência não é uma participação no ser ou qualquer gênero de relação com ele. Ele *é*, eis a única maneira de definir seu modo de ser”<sup>643</sup>. Dizer que o objeto *é*, é dizer que ele é em-si. E o objeto não possui o ser-em-si como possui uma cor, uma localização em relação a mim ou um caráter inflamável. O ser-em-si do objeto não é uma qualidade que ele possui que possa ou não ser alterada: mudo o livro de lugar e posso queimá-lo, mas não faria o menor sentido dizer que mudo o ser-em-si de lugar ou que queimo o ser-em-si. Em outras palavras, não posso dizer que mudo de lugar o fato de que o existente *é* ou que queimo o fato de que o existente *é*. Usando a linguagem heideggeriana, dizer que o ser pode ser mudado, assim como querer definir o *ser* é usar a linguagem que diz respeito ao modo de determinação do ente para falar do ser, o que caracteriza o modo *impróprio* para falar do ser.

Também não faz sentido dizer que há uma dicotomia entre o ser-em-si e o objeto existente que aparece no fenômeno, pois para que o objeto apareça como existente, ele deve ser-em-si, ou seja, ele *é*. O ser-em-si não é uma qualidade entre outras, mas condição para que me apareçam objetos com determinadas qualidades. Isso quer dizer que se um existente é percebido no fenômeno com determinadas qualidades ele *é*. Como não há separação entre existente e ser-em-si, pois o existente *é*, não há dicotomia entre existente e ser: “O ser que a consciência comporta é o ser desta mesa, deste maço de cigarros, desta lâmpada, do mundo em geral”<sup>644</sup>. E através da ação modifico o lugar da mesa, paro de fumar e ascendo a lâmpada, mas não mudo o ser, pelo mesmo motivo que também não fumo o ser ou ascendo o ser. Modificar o em-si “em sua carne” pelo *agir* significa modificar o existente. Assim, a ação produz “modificações ônticas ao existente enquanto existente.”<sup>645</sup>

Posso visualizar no mundo um livro que mudo de lugar ao ultrapassá-lo para colocá-lo onde ele não está. Faço isso com a finalidade de leva-lo a biblioteca onde vou estudar. Estudar na biblioteca é o horizonte possível pelo qual se abre o mundo e é o sentido de minha ação. E quando chego a biblioteca, para minha frustração, ela está fechada, pois esqueci que é feriado. Fracasso em meu projeto de ir à biblioteca. O mundo não se molda magicamente aos meus projetos pois “se há consciência de alguma coisa, é

---

<sup>643</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 19; ed. franc. p. 16.

<sup>644</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p.35; ed. franc., p. 29.

<sup>645</sup> Idem, p. 532 ed. franc., p. 669. Grifo nosso.

preciso que, originalmente, essa ‘alguma coisa’ tenha um ser *real*, ou seja, não relativo à *consciência*”<sup>646</sup>. Vamos citar novamente o seguinte trecho de *O ser e o nada*, mas desta vez prestando atenção no termo *real*:

Todo projeto *real* livre, projetando-se, prevê a margem de imprevisibilidade devida à independência das coisas, precisamente porque essa independência é aquilo a partir do que uma liberdade se constitui. Uma vez que projeto ir ao vilarejo próximo para encontrar Pedro, o pneu que furou, o ‘vento contra’, milhares de acidentes previsíveis e imprevisíveis aparecem em meu próprio projeto constituindo seu sentido.<sup>647</sup>

Tenho um livro que é de filosofia e não de literatura. O livro é feito de papel que possui uma composição química que não é a do plástico. Há um caminho a percorrer para chegar à biblioteca, não chego à biblioteca se caminhar em direção à prefeitura. A biblioteca está fechada, e não aberta. Os feriados que constam no calendário não são decididos por mim. O livro, o caminho, a biblioteca e o feriado constituem situações reais. É em relação ao livro, ao caminho e a biblioteca reais que o para-si se lança em direção aos possíveis. Os possíveis a realizar se dão no mundo real que pode ser índice de adversidade ou utilidade (a montanha é adversa para quem quer escalá-la e objeto de contemplação para quem apenas admira a paisagem). O sentido que constituímos nas situações não se compõe segundo o capricho da consciência. “Se bastasse conceber para realizar, estaria eu mergulhado em um mundo semelhante ao do sonho, no qual o possível não se distingue de forma alguma do real”<sup>648</sup>. Sartre explica que “a adversidade das coisas e suas potencialidades em geral são iluminadas pelo fim escolhido.”<sup>649</sup>, no entanto, “se estou em condições de poder *fazer* qualquer coisa em geral, é necessário que exerça minha ação sobre seres cuja existência é independente em geral e, em particular, de minha ação. Minha ação pode me revelar aquela existência, mas não a condiciona”<sup>650</sup>.

Na ação é preciso enfrentar a facticidade e indeterminação real das coisas que independem da consciência. E como a indeterminação adquire sentido por essa significação de si concomitantemente ao mundo que é meu projeto, sou *responsável* pelo que ocorre no “meu” mundo:

a responsabilidade do para-si é opressiva, já que o para-si é aquele pelo qual se faz com que haja um mundo, e uma vez que também é aquele

---

<sup>646</sup> Ibidem, p. 622; ed. franc., p. 668.

<sup>647</sup> Ibidem, p. 623; ed. franc., p. grifo nosso. 552.

<sup>648</sup> Ibidem, p. 594; ed. fran., p. 640.

<sup>649</sup> Ibidem, p. 625; ed. fran., p. 671.

<sup>650</sup> Ibidem, p. 622; ed. fran., p. 727.

que se faz ser, qualquer que seja a situação em que se encontre, com seu coeficiente de adversidade próprio, ainda que insuportável; o para-si deve assumi-la com a consciência orgulhosa de ser o seu autor, pois os piores inconvenientes ou as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem *sentido* pelo meu projeto.<sup>651</sup>

A liberdade em Sartre é frequentemente associada à angústia, a revelação reflexiva de nosso próprio nada que coloca o sentido em suspensão. Mas esquece-se que a liberdade possui também um momento positivo não de suspensão, mas de construção de sentido na responsabilidade. Neste momento, Sartre relaciona a liberdade com uma “paixão alegre” que é a *consciência orgulhosa*, autora do sentido nas situações. O para-si constitui o sentido das situações em seu projeto para além do que é (em-si). Nesse movimento o para-si deixa para trás o em-si que fica atrás dele. O em-si, como vimos ao analisar a angústia, não constitui apenas o modo de ser das coisas, mas o modo de ser do nosso próprio passado, o que, mais uma vez, mostra a relação indissociável entre em-si e para-si. O *passado* é o em-si que o para-si é como não sendo, portanto, o nada assombra não somente o ser das coisas, mas também o ser do próprio passado que somos (como não sendo). O *futuro*, por sua vez, é o que falta ao em-si, fazendo o para-si ser *si* mesmo como sendo o que não é (ainda).

O para-si não é (mais) o que é e é o que não é (ainda). O ser-para-si é um modo de ser que possui um verso e um reverso de não-ser: por um lado o para-si não é mais esse em-si que fica no passado e, por outro lado, o para-si é o futuro que ainda não é em-si. A ultrapassagem do para-si não é um avançar em direção a um “nada (*rien*)” absoluto, caso fosse, o para si deixaria de existir com a chegada do futuro (o que seria equivalente a morte). O para-si é ultrapassagem do em-si em direção a um nada que se tornará em-si. Quando esse nada se torna em si, ele deixa de ser futuro e torna-se passado (caracterizando o que Sartre denomina “decepção ontológica”<sup>652</sup>), reiniciando o ciclo de ser-para-si que deve fazer-se continuamente em função de novas aberturas para o futuro. Não sabemos o que o em-si que não é ainda se tornará quando “o futuro chegar”, ele é indeterminado. Precisamos agir para saber o que vai acontecer. E o para-si, lançando-se nessa indeterminação, provoca modificações ônticas no existente através do agir. O para-

---

<sup>651</sup>Ibidem, p. 678; ed. franc., p. 598. Grifo nosso.

<sup>652</sup> “o futuro não se deixa alcançar, desliza ao passado como ex-futuro, e o para-si presente revela-se em toda sua facticidade, como fundamento de seu próprio nada e, outra vez, como falta de novo futuro. Daí esta decepção ontológica que aguarda o para-si toda vez que desemboca no futuro: ‘Como a República era bela sob o Império (Sartre, *O ser e o nada* p. 182. Ed. franc., p. 163)’.”

si, colocando-se para além do em-si, pode direcionar o movimento das situações para um caminho que elas não tomariam sem a sua ação. Ser para-si é, portanto, ser responsável pelo que vem ao mundo nas situações, pois as situações se apresentam pelo sentido que adquirem no projeto que “faz com que haja um mundo”. A nadificação do para-si, como agir que, ao mesmo tempo, dá sentido (a) si e as situações, produz modificações reais na situação ao fazer o nada compor o modo como apreendemos a realidade. Assim, o para si é “o ser pelo qual sobrevêm modificações ônticas ao existente enquanto existente”, ou seja, o ser que modifica o “em-si em ‘sua carne.’”<sup>653</sup>

### O sentido da realidade humana como corpo

Para contrapor o conceito de sentido de Sartre, encontramos em Merleau-Ponty, em *A estrutura do comportamento*, um “sentido” no comportamento dos seres vivos. Para Merleau-Ponty a produção de sentido não se restringe ao homem. E o que Merleau-Ponty chama de “sentido” se distingue das relações mecânicas que encontramos no objeto da física. Uma ação, do ponto de vista da mecânica, pode ser decomposta em partes que se correspondem “uma a uma” em relações de causa e efeito. Merleau-Ponty diz que essas partes são *em-si*. A biologia se proíbe de conceber os comportamentos “como coisas em-si que existiram, *partes extra partes*, no sistema nervoso ou no corpo”<sup>654</sup>. O biólogo não pode nem mesmo separar o *comportamento* do *meio* em que ele se realiza, pois o comportamento do ser vivo é imanente ao ambiente. Diferente das relações *partes extra partes* da mecânica, vemos na interação do ser vivo com o seu meio, através de seus órgãos, de seu sistema nervoso, de sua anatomia, de seus instintos, enfim, de seu *corpo*, uma relação global ou uma *Gestalt* que se apresenta como uma totalidade irreduzível às suas partes. Assim “os estímulos físicos só agem no organismo nele suscitando uma resposta global que varia qualitativamente quando eles variam quantitativamente”<sup>655</sup>. O comportamento dos seres vivos, exprimindo-se como uma totalidade global, não pode ser explicado por relações de causa e efeito, mas por um *significado vital*. Assim, “os comportamentos tem *sentido* e dependem do significado vital das *situações*”<sup>656</sup>. Poderíamos dizer que esse significado vital, assim como o sentido existencial, se

---

<sup>653</sup> Idem, p. 532 ed. franc., p. 669. Grifo nosso.

<sup>654</sup> Merleau-Ponty, *A estrutura do comportamento*, p. 251.

<sup>655</sup> Idem, p. 250.

<sup>656</sup> Idem, p. 251, grifo nosso.

distingue do modo como relacionamos objetos no sentido categorial de um juízo. O sentido, portanto, não se restringe ao modo de ser da existência humano. E se Sartre utiliza o termo “situação” para designar o modo como a realidade se dá como mundo para a realidade humana, Merleau-Ponty estende o termo para designar a relação imanente entre qualquer organismo vivo e seu meio. Merleau-Ponty pode assim chamar o meio em que vivem as bactérias, as estrelas-do-mar, as orquídeas, os carrapatos e os gatos de *mundo*. E assim como mundo não é algo que age em nós, mas compõe nosso próprio modo de ser enquanto realidade humana, “não podemos designar o momento em que o *mundo* age sobre o organismo, já que o efeito mesmo dessa ‘ação’ exprime a lei interior do organismo”<sup>657</sup>. Deste modo, se podemos dizer que o “*Dasein* de Sartre” é a realidade-humana que caminha para uma antropologia, o “*Dasein* de Merleau-Ponty” é muito mais amplo, pois se enraíza em uma ordem vital que não inclui somente o ser-humano. Podemos colocar Merleau-Ponty, juntamente com Sartre, em uma linha filosófica de crítica ao sujeito abstrato da modernidade, crítica que tem como tarefa reconciliar a realidade com o sujeito. E se essa abstração é também separação entre sujeito e vida, Merleau-Ponty aprofunda essa tarefa ao nos reconciliar com a “comunidade” dos seres vivos, lembrando-nos que também somos animais.

Merleau-Ponty não faz um vitalismo ao desenvolver o conceito de ordem vital, e sim reconhece “que o objeto da biologia é impensável sem a unidade de significado que uma consciência nele encontra e nele vê se desenvolver”<sup>658</sup>. Mas que consciência é essa que vê a unidade de significado no objeto da biologia? Como “viver” essa consciência se não podemos viver a experiência dos outros seres vivos em primeira pessoa? Diferente de Sartre que sempre recorre a uma fenomenologia ontológica para descrever o ser e seu modo de relação com a consciência, Merleau-Ponty precisa fazer o que ele denomina “metafísica”, levantando hipóteses e recorrendo a biologia para, no caso dos seres vivos que não o homem, fazer uma “descrição sempre do ponto de vista estrangeiro”<sup>659</sup>. A vida é a manifestação de um interior no exterior que aparece “no momento em que um pedaço de extensão, pela disposição de seus elementos e pela alusão que cada um deles faz a todos os outros, se volta para si mesmo, se punha a exprimir alguma coisa e a manifestar no exterior um ser interior”<sup>660</sup>. Temos assim uma espécie de para-si que manifesta no

---

<sup>657</sup> Idem, grifo nosso.

<sup>658</sup> Idem.

<sup>659</sup> Merleau-Ponty, *A estrutura do comportamento*, p. 252.

<sup>660</sup> Idem.

exterior um ser interior<sup>661</sup>. No entanto, não vivemos em primeira pessoa o para-si dos outros seres vivos.

A relação da *ordem vital* com o mundo será diferente da relação da *ordem humana* com o mundo. Citando Bergson, Merleau-Ponty fala de uma relação de “simpatia” do organismo com seu meio. Em *A evolução criadora* podemos dizer que essa “simpatia” da ação instintiva como o seu objeto se dá como um tipo e conhecimento inato: “a conduta do inseto desenha a representação de coisas determinadas, existindo ou produzindo-se em pontos precisos do espaço e do tempo, que o inseto conhece sem ter aprendido”<sup>662</sup>. Esse conhecimento inato do instinto é o conhecimento de um objeto particular sobre o qual o animal age. Quando uma criança recém-nascida procura o seio da mãe, mostra que possui um conhecimento inato de um objeto que nunca tinha visto antes.<sup>663</sup> A vespa que paralisa sua presa golpeando-a nos pontos precisos em que se encontram centros nervosos, também possui um conhecimento inato do animal que ataca<sup>664</sup>. O instinto faz uso de um instrumento preso ao organismo sobre um objeto pré-determinado e com um objetivo pré-determinado, o que torna o instinto invariável e fechado para novas ações. Uma modificação no instinto só ocorre com uma modificação da espécie<sup>665</sup>. De modo semelhante, referindo-se à percepção animal e ao processo de *abstração*, Merleau-Ponty escreve em *A estrutura do comportamento* que “a percepção animal é sensível a certos conjuntos concretos de estímulos, para os quais o próprio instinto prescreve a forma, e falamos de uma abstração vivida que deixa pura e simplesmente fora do campo sensorial do animal o que não corresponde à estrutura do seu instinto”<sup>666</sup>.

O que Merleau-Ponty chama de *abstração* é muito semelhante ao perfilar de sentido em *O ser e o nada*, ou seja, uma percepção que destaca uma figura, um *isto* que

---

<sup>661</sup> Sabemos que, em *O ser e o nada*, o para-si não se dá em termos de relação entre um interior e um exterior. O para-si é si mesmo (como não sendo o que é e sendo o que não é) enquanto consciência de... A consciência não é um objeto interior que pudesse ser captado pela introspecção, mas volta-se para objetos no mundo. Vimos que em Heidegger a compreensão de ser não é compreensão de um “ser interior”, mas de um ser “fora”, “lançado” no mundo, nas possibilidades estruturadas das remissões que se articulam em uma conjuntura. De modo semelhante, em Sartre, “Não é em ‘não sei que recanto interior’ que nos encontramos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão (Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité, a intencionalidade*, In: *Situations, I*, p. 32)”. Heidegger também nos mostrou que a relação entre interior e exterior remonta a Descartes e a distinção entre *res cogitans* e *res extensa*, fazendo do sujeito algo interno não espacial que se relaciona com o espaço externo ao sujeito, o que leva também à dicotomia corpo-espírito. Heidegger, partindo do espaço enquanto existencial do Dasein, elimina essa dicotomia: a espacialidade não é um atributo que o ser pode ou não receber, mas modo de ser do Dasein.

<sup>662</sup> Bergson, *A evolução criadora*, p. 159.

<sup>663</sup> Idem, p. 160.

<sup>664</sup> Idem, p. 158

<sup>665</sup> Idem, p. 152.

<sup>666</sup> Merleau-Ponty, *A estrutura do comportamento*, p. 256.

nos oferece algo de si sobre um fundo de mundo indiferenciado. Como lemos em *O ser e o nada*: quando estamos presentes a um “isto, os demais istos existem ao mesmo tempo no mundo, mas indiferencialmente: constituem o fundo sobre o qual o isto considerado se destaca em relevo”<sup>667</sup>. Para Merleau-Ponty, os outros seres vivos também fenomenalizam, ou seja, fazem com que as coisas se apresentem com sentido em um mundo, destacando em um fundo indiferenciado determinadas “formas” em seu campo sensorial. Os animais não humanos também fazem os entes “virem ao encontro” no mundo.

Não é possível proceder como Merleau-Ponty faz em *Estrutura do comportamento* se seguirmos a metodologia de *O ser e o nada*. Como Sartre pretende fazer uma ontologia fenomenológica da realidade humana, é preciso, por uma questão metodológica, viver o sentido em primeira pessoa e fundamentá-lo em uma eidética, o que nos impede de levantar hipóteses “metafísicas” a partir do que nos diz a biologia sobre a “experiência” de outros seres vivos. Como sugere Sartre em uma carta à Gabriel Marcel, somente após levantar estruturas ontológicas da realidade humana que vivemos é que podemos, posteriormente, fazer uma ontologia da vida em geral. Não se pode, portanto, partir da biologia. Heidegger declara algo semelhante no § 10 de *Ser e tempo* ao defender que uma ontologia da vida não pode partir da “biologia geral”, mas deve ser precedida de uma analítica do Dasein. A vida, segundo Heidegger, é um modo próprio do que “só se torna acessível pelo Dasein”.<sup>668</sup> De resto, na mesma carta dirigida à Gabriel Marcel, Sartre declara explicitamente que os animais existem como consciência:

Penso, com efeito, que o animal existe como consciência e, como tal, nadifica. O seu excelente exemplo do cão que perdeu seu mestre é, sob este aspecto, completamente convincente. Não sou de maneira nenhuma cartesiano em relação a este ponto e acredito desde sempre na inteligência e nas paixões dos animais.<sup>669</sup>

Quando Merleau-Ponty passa a caracterizar a ordem humana, não poderia haver maior concordância entre os dois filósofos. O sentido da ordem humana se distingue da ordem vital. Para um macaco, o sentido de *bastão* que ele dá a um *galho* de árvore se esgota na relação mais imediata que ele tem com esse objeto. O bastão perde sua relação com o passado e o futuro. O macaco se relaciona com um bastão, e não com um galho que se tornou bastão. O macaco também não guarda o galho para usá-lo como bastão em

---

<sup>667</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 253.

<sup>668</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, p. 84.

<sup>669</sup> Sartre, *Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel*, p. 199.

outra ocasião, a atividade animal “perde-se nas transformações reais que opera e revela seus limites”<sup>670</sup>. No homem, ao contrário, “o galho de árvore transformado em bastão continuará justamente um galho-de-árvore-transformado-em-bastão, uma mesma ‘coisa’ em duas funções diferentes, visível ‘para-ele’ sob uma pluralidade de aspectos”<sup>671</sup>. A coisa visível para o homem, estendendo-se para além da aparência imediata, permite dar ao objeto um uso virtual. Essa ação que faz uso de um objeto virtual Merleau-Ponty chama de trabalho, e o sentido do trabalho encontra-se para além de um mundo atual. Nesse momento, o uso que Merleau-Ponty faz do termo “sentido” não contradiz o significado do mesmo termo em *O ser e o nada*, pois “vivemos” em primeira pessoa um sentido que transporta o homem “para além do meio atual”<sup>672</sup>.

Mas se em *O ser e o nada* não há uma concepção de sentido para além dos limites da realidade humana, Sartre não negligencia o corpo na constituição de sentido. Se não tivéssemos um corpo não poderíamos nos apresentar ao outro e nem encontrar o outro se este também não tivesse um corpo. Como explica Vinícius do Santos, “Antes dos ‘corpos dóceis’ de Foucault, e mesmo antes do papel decisivo que Merleau-Ponty conferiria ao ‘corpo próprio’ na *Fenomenologia da percepção*, coube a Sartre o mérito de ter desenvolvido, em *O ser e o nada*, de 1943, uma teoria sistêmica acerca do estatuto da corporeidade que, em alguma medida, balizou as discussões subseqüentes sobre o tema.”<sup>673</sup>

Vimos que a realidade humana não se limita apenas a colocar relações entre *istos* no mundo, pois ela é ação. A ação implica a existência de um corpo real que *situa* o para-si em um mundo real, o que já ocorria antes de *O Ser e o nada* no conceito de *analogon* sinestésico, em *O imaginário*, e de corpo, em *Esboço*. O agir diz respeito não apenas a modificações nas coisas em sua realidade (mudar o sofá de lugar, ascender a lâmpada, pregar um prego, etc.), mas também no próprio corpo (salivar, acelerar os batimentos cardíacos, contrair os músculos, convergir os olhos, etc.). Como mostramos anteriormente, a nadificação imaginária do real, ao colocar a imagem de um prato apetitoso que não está no mundo, aumenta a consciência corporal da própria fome e faz a pessoa faminta salivar. Conciliando Sartre e Merleau-Ponty, podemos dizer que o instinto

---

<sup>670</sup> Merleau-Ponty, *A estrutura do comportamento*, p. 273.

<sup>671</sup> Idem.

<sup>672</sup> Idem. Mas é preciso deixar claro que, em Sartre, para “além do meio atual” é, ao mesmo tempo, abertura do próprio meio atual em que estamos inseridos.

<sup>673</sup> Vinícius, *Corpo e intersubjetividade em O ser e o nada*, p. 88



vital da salvação foi incorporado no sentido da ordem humana<sup>674</sup>. O instinto de salvação é vivido como para-si.

Analisando *Esboço e O imaginário* a partir de *O ser e o nada*, podemos dizer que se um psicólogo associacionista analisa reações fisiológicas e sua relação com o comportamento, Sartre pode descrever o psíquico enquanto para-si: alguém saliva porque produziu uma imagem nadificando uma situação concreta que vive no mundo. Assim, se por um lado o psíquico é um conjunto de tendências comportamentais e reações fisiológicas reais que existem em-si e que constituem o campo factual (ou categorial) do *provável*, há também uma dimensão real do psíquico como para-si. Essa dupla dimensão do psíquico como em-si e para-si encontra-se também no corpo. O para-si é inseparável da realidade concreta não só porque o seu nada só pode se dar em relação ao ser-em-si dos objetos reais existentes no mundo, mas também porque é um corpo real que o insere no meio do mundo: “O para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo”<sup>675</sup>.

Vimos que a realidade do corpo constitui a própria intencionalidade enquanto emoção (aceleração dos batimentos cardíacos, tremor, etc) ou imaginação (movimentos sinestésicos), fazendo com que a realidade do corpo seja pré-objetiva e condição para que a realidade percebida se organize em objetos. Não é possível perceber objetos reais se os objetos não forem reais e se não tivermos um corpo real. Há *uma mesma realidade* colocada do ponto de vista de duas atitudes distintas, a atitude fenomenológica e a atitude teórica. A mesma realidade, por assim dizer, é compartilhada pelo certo e pelo provável. A realidade é, deste modo, o “local” da intermediação entre o certo e o provável, o que torna possível a passagem da fenomenologia para a psicologia. Tal passagem era impossibilitado pela fenomenologia husserliana que anulava a realidade ao fazer do *ser* um “objeto ideal”, puro correlato da consciência.

Não é possível conceber a ação sem o ser real de um corpo que, agindo, dá sentido as situações reais. A ação configura a realidade em um sentido que me “revela o martelo e os pregos, o freio e o câmbio de velocidade, mas não o pé que freia ou a mão que martela – e é *vivido*, não conhecido”<sup>676</sup>. Como explica Damon Moitinho: “o corpo não é

---

<sup>674</sup> “os pretensos instintos do homem não existem *isolados* da dialética espiritual, correlativamente essa dialética não pode ser concebida fora das situações concretas em que se encarna. Não agimos apenas com o espírito (Merleau-Ponty, *A estrutura do comportamento humano*, p. 282)”.

<sup>675</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 387-388; ed. franc. p. 344.

<sup>676</sup> Idem, p. 410; ed. franc., p. 364.

conhecido, mas *vivido* (...). O instrumento que não posso utilizar, pois que eu o sou”<sup>677</sup>. Moutinho também destaca que Sartre precisa empregar a palavra existir como verbo transitivo para compreender o corpo enquanto vivido: “a consciência existe seu corpo como consciência”<sup>678</sup>. Há, portanto, uma diferença entre corpo conhecido e corpo vivido. No entanto, trata-se do mesmo corpo real que é “visto” de “dois lados” diferentes.

Se em *O imaginário e Esboço* o corpo pode ser compreendido como uma mesma realidade colocada do ponto de vista de duas atitudes distintas, em *O ser e o nada* temos um mesmo corpo que se dá em dois níveis ontológicos, como *ser-para-si* e *ser-para-outro*: “Não podemos mais continuar a confundir os dois níveis ontológicos e devemos examinar sucessivamente o corpo enquanto ser-para-si e enquanto ser-para-outro”<sup>679</sup>. Há uma mão que toca (para-si) e a mão que é tocada (para-outro) que constituem dois níveis ontológicos distintos<sup>680</sup>: “Tocar e ser tocado, sentir que se toca e sentir que se é tocado, eis duas espécies de fenômenos que se procura em vão reunir sobre o nome de ‘dupla sensação’. De fato, são radicalmente distintos e existem em dois planos, incomunicáveis”<sup>681</sup>. Para Sartre, vivo meu corpo como para-si quando corro, danço ou sinto a resistência material dos objetos. Poderia também dizer que vivo meu corpo como para-si desejante quando acaricio o corpo do outro desejado: “a carícia de modo algum difere do desejo”<sup>682</sup>. O para-si, como desejo, se expressa na mão que toca para fazer nascer o corpo do outro enquanto para-outro e para-mim. Na troca de carícias, meu próprio corpo se revela enquanto toca o corpo do outro: “encarno-me para realizar a encarnação do outro”<sup>683</sup>. “Assim, no desejo, há uma tentativa de encarnação da consciência [...] a fim de realizar a encarnação do outro”<sup>684</sup>. Se não fossemos corpo real, o para-si não seria desejo que se faz na ação de tocar. O corpo real do outro que “preenche” minha intuição tátil não é apenas enquanto preenche as condições de verdade de um juízo.

---

<sup>677</sup> Moutinho, Sartre, psicologia e fenomenologia, p. 70.

<sup>678</sup> Moutinho, Sartre, psicologia e fenomenologia, p. 71.

<sup>679</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 387-388; ; ed. franc., p. 343.

<sup>680</sup> Tal distinção ontológica parece colocar Sartre em choque com a concepção de mão tocante-tocada de Merleau-Ponty. Em *A natureza*, Merleau-Ponty une as pontas do ser e compreende o “corpo, como tocante-tocado, o vidente-visto, lugar de uma espécie de reflexão e, através disso, capaz de relacionar-se com outras coisas que não sua própria massa, de fechar o seu círculo sobre o visível, sobre o sensível exterior. (Merleau-Ponty, *A natureza*, p. 337-338)” De qualquer forma, a mão tocante e tocada em Sartre, apesar da diferença ontológica, é a mesma mão.

<sup>681</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 386; ed. franc., p. 343.

<sup>682</sup> Ibidem, p. 485. ed. franc., p. 439.

<sup>683</sup> Ibidem, p. 486; ed. franc., p. 431.

<sup>684</sup> Ibidem, ibidem.

## O outro lado do sentido da realidade humana

Podemos dizer, por um caminho diferente do que Sartre faz em *O ser e o nada*, que a troca de carícias evidencia que há um outro lado da realidade humana que se encontra no outro que toca meu corpo. Logo no primeiro parágrafo do primeiro capítulo da terceira parte, “A existência do outro”, Sartre escreve: “descobrimos que a realidade humana é para-si. Será tudo que é?”<sup>685</sup>. Sabemos que a resposta é não. Há *um outro lado da realidade humana* que também coloca a realidade na forma de mundo: o para-outro. O outro se constitui como um outro para-si que não eu. Esse outro, fazendo a realidade se compor como mundo em uma situação que é distinta da minha, faz também com que eu componha o sentido de sua situação. O sentido do outro vai compor o sentido da minha própria situação: sinto vergonha por não ter chegado no horário combinado, dando sentido a mim mesmo, através do outro, como alguém que não cumpre com o que combina. É o que acontece quando alguém me flagra espiando pelo buraco da fechadura. Antes, meu foco se voltava totalmente para a cena atrás da porta, mas no momento em que o outro me olha, tenho “um intermediário que remete de mim a mim mesmo”<sup>686</sup> e sinto culpa e vergonha pelo que fiz. O complexo de utensílios que constituíam meu mundo, agora se organiza de fora de mim mesmo, “todas essas coisas-utensílios, no meio das quais estou, viram para o outro uma face que me escapa por princípio.”<sup>687</sup> Meu próprio corpo passa a ser parte da situação do outro, o que fica claro, por exemplo, quando o médico me ausculta, fazendo com que meu corpo seja “designado como coisa fora de minha subjetividade, em meio de um mundo que não é meu”<sup>688</sup>. Assim, quando o tímido diz “estou vermelho” ou “estou transpirando”, ele quer dizer “que tem consciência viva e constante de seu corpo tal como é, não para si mesmo, mas *para o outro*”<sup>689</sup>

Se o para-si, ao produzir pelo seu próprio nada uma “descompressão de ser” não faz apenas com que apareçam coisas em-si, mas coisas em-si no “contexto” do mundo em que elas aparecem com sentido, sou também “descomprimido” como algo no mundo *para* a situação do outro. Se não há limites além dos limites da minha ação que constitui o sentido do meu mundo, sou limitado pelo sentido do outro. Não sou apenas no *meu*

---

<sup>685</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 259.

<sup>686</sup> Ibidem, p. 334; ed. franc. p. 298.

<sup>687</sup> Ibidem, p. 336; ed. franc., p. 300.

<sup>688</sup> Ibidem, p. 443; ed. franc, p. 393.

<sup>689</sup> Idem, *ibidem*; ed. Franc, p. 393-394.

mundo, pois meu mundo é também do outro. Estamos na mesma realidade. Mas a mesma realidade constitui pontos de vistas diferentes como mundo para-mim e para-o-outro. Novamente, temos aqui um “perspectivismo sem relativismo”, pois o fato de haver dois pontos de vista não quer dizer que há duas realidades. Assim, a ontologia não diz respeito apenas a “mim” e a um estado de coisas por mim significado, pois a *realidade humana* é, em seu ser, também ser-para-outro.

Podemos fazer uma descrição ontológica do para-outro a partir de nossas relações concretas com o outro. Dessas descrições não podemos deduzir ou derivar a existência do outro por um raciocínio analógico, simplesmente constatamos a relação “existencial”<sup>690</sup> com os outros e a descrevemos: “o para-si do outro não é um fenômeno escondido que se desse somente como conclusão de um raciocínio por analogia. Manifesta-se originalmente a meu para-si”<sup>691</sup>. A presença do outro marca uma característica original no “cogito realista” de Sartre. A consciência pré-reflexiva (de) si é si mesma não apenas enquanto *consciência de...*, mas também, enquanto *consciência para* um outro: “É preciso que o cogito, examinado mais uma vez, me arremesse para fora dele rumo ao outro, tal como me arremessou para fora dele rumo ao em-si; e isso, não me revelando uma estrutura *a priori* de mim mesmo que me remete a um outro igualmente *a priori*, e sim descobrindo a presença concreta e indubitável de tal ou qual outro concreto”<sup>692</sup>. Ser si mesmo como consciência (de) si é também ser-para-outro.

No capítulo sobre o olhar de *O ser e o nada* há uma crítica ao “ser-com” de Heidegger que, segundo Sartre, é um conceito abstrato que negligência a “aplicação” do seu próprio método que deve partir do que é mais próximo, o ôntico, para elaborar estruturas ontológicas. Como nota Yazbek, “nem mesmo o *Mit-Sein* heideggeriano estará a salvo do reclame de Sartre pelo reconhecimento da dimensão contingente e concreta – vale dizer, ‘ôntica’ – da realidade humana”<sup>693</sup>. Jocosamente, Sartre compara o ser-com de Heidegger com uma “equipe de remo”<sup>694</sup>. Nas relações concretas com o outro não há apenas a abstração de uma “equipe de remo” onde todos colaboram com o mesmo projeto, mas uma miríade de correlações marcadas pela disputa e busca de sentido na mesma realidade. Uma situação concreta não apenas de conflito, mas de violência na relação com

---

<sup>690</sup> Existencial, pois aquilo que nós mesmos somos, se dá como para-outro.

<sup>691</sup> Idem, p. 147; ed. franc. p. 132.

<sup>692</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 325. ed. franc. p. 290.

<sup>693</sup> Yazbek, *Itinerários cruzados*, p. 189

<sup>694</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 319; ed. franc. p. 285.

o outro é trazida por Beauvoir na passagem de *Por uma moral da ambiguidade* que já citamos, onde o colonizador destrói a humanidade do colonizado ao não o tomar como o que ele verdadeiramente é existencialmente, realizando uma “violência ontológica” que nega o outro em seu ser.<sup>695</sup>

### **O sentido da realidade humana como linguagem**

Quando trata do amor no capítulo sobre as relações concretas com o outro, Sartre discorre sobre a busca do amante para encontrar uma linguagem fascinante que seduza a liberdade do outro amado. Nesse contexto, a linguagem é ser-para-outro: “A linguagem não é um fenômeno acrescentado ao ser-para-outro; ou seja é o fato de uma subjetividade experimentar-se como objeto para o outro”<sup>696</sup>. No primeiro capítulo da quarta parte, no item “Liberdade e facticidade: a situação”, no subitem “meu próximo”, Sartre fala também de um nível cultural e histórico da linguagem. O para-si encontra-se comprometido em um mundo onde já há uma linguagem com regras gramaticais já construídas pelos outros. Mas a linguagem, assim como o corpo, possui também uma dimensão de ser-para-si: “Sendo a frase significante a unidade verbal, trata-se de um ato construtivo só concebível por uma transcendência que transcende e nadifica o dado rumo a um fim”<sup>697</sup>. A linguagem, para existir, deve ser vivida pelo para-si. Podemos usar também para a linguagem o verbo existir de modo transitivo: assim como o para-si existe o corpo, também existe a linguagem ao vive-la como consciência. A linguagem, como o corpo vivo, não é coisa inerte, mas existe ao constituir sentido: “é falando que fazemos com que haja palavras”<sup>698</sup>. E o para-si não só vive a linguagem constituindo sentido nos atos de fala, mas recria a própria estrutura da língua e suas regras no fundamento sem fundamento da ação que é criação de sentido: “é no interior do projeto livre da frase que se organizam as leis da linguagem; é falando que organizo a gramática; a liberdade é o único fundamento das leis da língua”<sup>699</sup>. Sartre se coloca contra teorias que anulam o sujeito ao pensar o homem enquanto “falado” pela linguagem, por uma língua que se fala sozinha:

Sustentou-se recentemente que há como que uma ordem viva das palavras, leis dinâmicas da linguagem, uma vida impessoal do logos; em suma, que a linguagem é uma natureza (...). Mas é que, nesse caso,

---

<sup>695</sup> Podemos dizer que, na perspectiva do colonizado, o outro se apresentam como um *Não* aos possíveis do sujeito “é efetivamente como um *Não* que um escravo vê de saída seu amo, ou o prisioneiro vê a sentinela que o vigia. Ibidem, p. 92, edição franc. p. 81”

<sup>696</sup> Idem, p. 464. edição franc. p. 412.

<sup>697</sup> Idem, p. 632. edição franc. p. 569.

<sup>698</sup> Idem, p. 634. edição franc. p. 561.

<sup>699</sup> Idem, ibidem.

considerou-se a linguagem *uma vez morta*, ou seja, uma vez que *já foi falada*, e nela incutiu-se uma vida impessoal, uma força, afinidades e repulsões que, na verdade, foram tomadas de empréstimo da liberdade pessoal e do Para-si que fala. Fez-se da linguagem uma língua que fala sozinha.<sup>700</sup>

Vimos que os instintos do corpo biológico humano, enraizados na realidade-humana, não são uma “natureza” dada, mas compõem uma totalidade orientada pelo para-si: salivo quando imagino uma refeição que não existe em-si. Assim, o instinto vital da salivação é incorporado no modo como a realidade humana produz sentido. Também a linguagem, vivida pelo para-si, ganha uma unidade singular no processo inesgotável de constituir sentido.

Não falamos sozinho, falamos com o outro. A linguagem não fala se não for falada por mim e pelo outro. Mesmo para compreender a linguagem do *outro*, devemos incorporar o fundamento sem fundamento dos limites de seu mundo e realizar com ele a liberdade da ultrapassagem que é a constituição de sentido. Sartre antecipa em *O ser e o nada* o que desenvolverá em *Que é literatura?*: “Compreender uma frase de meu interlocutor é, com efeito, compreender o que ele ‘quer dizer’, ou seja, aderir a seu movimento de transcendência, lançar-me com ele rumo aos possíveis, rumo aos fins”<sup>701</sup>. Assim, a “visão *pers pícua*” é capaz de “ver” do ponto de vista da linguagem do outro.

### **Realidade e “pertencimento”**

Levinas, no artigo *Gagarine et nous* (1961), critica o que denomina “fixação à terra” na obra de Heidegger. O homem perdeu o mundo e “Descobrir o mundo significa descobrir uma infância enrodilhada misteriosamente no *Lieu*, abrindo-se à luz das grandes paisagens, ao fascínio da natureza, ao majestoso campo de montanhas”<sup>702</sup>. Como explica Hegildo Holanda, o enraizamento ao solo contrasta com a “paisagem urbana tecnológica, pautada nas relações face-a-face”, onde “a possibilidade do desenraizamento, liberta o indivíduo, outorgando-lhe a oportunidade de perceber-se fora da situação em que se

---

<sup>700</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 634. Podemos relacionar o confronto de Sartre em *O ser e o nada* contra a linguagem “morta” que fala sozinha com a crítica que posteriormente fez ao estruturalismo. Respondendo uma pergunta sobre o lançamento de *As palavras e as coisas* (1966), Sartre diz que Foucault não faz uma arqueologia, mas uma geologia que estuda camadas que formaram as condições de possibilidade de um pensamento que dominou em um período histórico. Foucault, teria abandonado o que seria o mais interessante, ou seja, saber como os homens passam de um pensamento ao outro. Sartre diz não negar que o homem é produto de uma estrutura, mas ele o é somente enquanto a ultrapassa e, poderíamos acrescentar, a “existe” na constituição de sentido (cf. Sartre, *Jean-Paul Sartre repond*).

<sup>701</sup> Sartre, *O ser e o nada*, p. 632; ed. franc., p. 560.

<sup>702</sup> Levinas, *Difficile Liberté*, p. 348

encontra implantado, revelando o seu rosto em toda a sua nudez”.<sup>703</sup> Para Levinas, o espaço urbano é o lugar da ética, sendo perigoso trazer para este espaço valores nostálgicos de uma natureza perdida que, prendendo o indivíduo à identidade de uma terra, impossibilita a abertura para a diferença do outro. A intromissão do *phatos* da “fixação à terra” na vida urbana tem como consequência ódio à diferença e a transformação da técnica em instrumento à serviço do nacionalismo xenófobo.

Em seus diários, Sartre se identifica (ou se desidentifica) como alguém “sem raízes” e também como aquilo que os nazistas chamam de “homem abstrato”, “produto monstruoso do capitalismo, do parlamentarismo, da centralização e do funcionalismo[...] À centralização devo não ter conhecido jamais o trabalho agrícola, odiar a província não ter nenhum elo regional”<sup>704</sup>. No entanto, o “desenraizamento” não é uma solução, Sartre se mostra intensamente incomodado por sentir-se um “homem abstrato”. A liberdade não é “um desligamento estoico dos amores e dos bens”, muito pelo contrário, pressupõe “um enraizamento profundo no mundo, e nós somos *livres para além desse enraizamento*”<sup>705</sup>. Sartre escreve que tudo o que pode fazer no momento “é criticar essa liberdade aérea que pacientemente construí para mim mesmo e manter firme o princípio de que preciso me enraizar (idem, ibidem)”. Mas se é preciso estar profundamente “enraizado” para ser livre *par-delà* deste enraizamento, o desejo nostálgico de um “enraizamento” perdido é perigoso. O “enraizar” necessário à liberdade é distinto da nostalgia que quer retroceder no passado. Sartre questiona as “páginas heideggerianas” de *Terra dos homens* de Barnabooth, e o “sentimento de natureza”<sup>706</sup> presente em suas páginas. Há nelas uma revolta contra o “homem abstrato” das democracias, revolta que expressa o desejo “de reintegrar, por um novo método, à gleba, uma vez que a casa burguesa desabou [...]. Não tenhamos dúvida, há nisso uma vaga nostalgia dos fascismos.”<sup>707</sup>

Podemos relacionar a abstração de que fala Sartre com a separação entre sujeito e realidade identificada por Leopoldo e Silva: “Quando o homem não mais se reconhece na história, no trabalho, nos outros homens, isso acontece porque ele *se fez* estranho ao que produz e às realidades com que convive”<sup>1</sup>. Se, como diz Sartre em *Questão de método*, a revolução derruba privilégios do Antigo Regime que “já tinham se dissolvido na Razão”

---

<sup>703</sup> Holanda, *A questão da técnica no ensaio Heidegger, Gagarine et nous*.

<sup>704</sup> Sartre, *Cadernos para uma guerra estranha*, p. 274; ed. franc. p. 355.

<sup>705</sup> idem, ibidem, p. 275; ed. franc. p. 356.

<sup>706</sup> Ibidem, p. 143; ed. franc. p. 183.

<sup>707</sup> Idem, Ibidem.

<sup>708</sup>, temos um grave problema quando é a própria “Razão” da democracia que se dissolve em uma abstração. Assim, se a democracia liberal fracassa porque produz um sujeito abstrato que se vê sem raízes ou “sem pertencimento” real ao mundo, a nostalgia fascista, contra o “homem abstrato das democracias”, realiza uma nefasta reconciliação pela destruição real da humanidade do outro.

Até mesmo um filósofo como Heidegger – que paradoxalmente é citado por Beauvoir para denunciar a violência do colonialismo<sup>709</sup> – encontrou-se no fascismo. Não podemos dizer que Heidegger é um ingênuo que se deixou levar. Como diz Sartre em *Qu’est-ce que la littérature?*, “O mal é fruto de uma vontade livre e soberana”.<sup>710</sup> A tétrica reconciliação fascista com o mundo expressa uma metafísica tétrica onde muitos, em sua situação, encontram seu ser mais próprio na destruição do ser mais próprio do outro. A “metafísica do Mal” – que se reconcilia com um mundo “superior” pela quebra da humanidade do outro que, sendo “inferior”, não tem o direito de “possuir mundo” – não é uma abstração. Leopoldo e Silva escreve que “o Mal é uma realidade absoluta” ao comentar o seguinte excerto de Sartre:

“Chateaubriand, Oraudour, Rue des Saussaies, Tulle, Dachau, Auchwitz, tudo nos demonstrava que o Mal não é uma aparência, que o conhecimento pelas causas não o dissipa, que ele não se opõe ao Bem como uma ideia confusa se opõe a uma ideia clara [...], que ele não poderia ser de forma alguma mudado assimilado ao humanismo idealista”<sup>711</sup>

Portanto, é preciso uma alternativa democrática real de reconciliação do sentido do sujeito com o mundo que faça frente à reconciliação real do fascismo. Lembrando que o sentido que faz um mundo não é apenas conceitual e judicativo, mas também prático, afetivo e imaginário.

---

<sup>708</sup> Sartre, *Questão de Método*, p. 114

<sup>709</sup> O tema do “pertencimento” e da “abertura” do mundo é fundamental no debate contemporâneo da *descolonização*. Conforme Achille Mbembe, “A questão da abertura do mundo – de pertencer ao mundo, habitar o mundo, criar o mundo, ou ainda as condições sob as quais nos constituímos como herdeiros do mundo – é o fulcro do pensamento anticolonialista e da noção de descolonização. Poder-se-ia mesmo afirmar que é o seu objeto fundamental (Achille Mbembe, *Sair da grande noite*, p. 59)”. E sobre a relação entre “pertencer” e fascismo, este ocorre quando o “pertencer” de alguns é o “despertencer” de outros: “Neste exato momento estamos sendo literalmente atacados por forças que querem retroceder do mundo e reconstruir uma certa ideia de nação, de comunidade, de identidade e de diferença cuja premissa se baseia na capacidade de determinar quem pertence, quem pode ser excluído e não pertencer, quem pode se estabelecer onde, porque, como e por quanto tempo. Tais forças estão preocupadas com a ereção de todo o tipo de fronteiras e de como elas devem ser policiadas. Elas compraram o sonho da comunidade ‘pura’, uma comunidade de pessoas que se parecem iguais e agem igualmente (Achille Mbembe, *Descolonização, necropolítica e o futuro do mundo*)”.

<sup>710</sup> Sartre, *qu’est ce que la littérature?*, p. 219.

<sup>711</sup> Sartre, *qu’est ce que la littérature?*, p. 217. Trad. Leopoldo e Silva, in: *Ética e literatura em Sartre*, p. 26.



Mesmo o entendimento de que os fatos são o modo como a experiência é regulada em um corpo teórico com inferências empiricamente falsificáveis – e não o que é regulado segundo o arbítrio paranoico de uma mente conspiracionista – se correlaciona com uma “disposição afetiva” em um “mundo” real de valorização da ciência que se faz na prática real de transmissão do conhecimento científico para-o-outro. Esta “compreensão” não é a defesa abstrata da ciência, mas o exercício concreto em instituições públicas reais como a escola e a universidade que tem por finalidade a transmissão e produção coletiva de conhecimento. Sem essas instituições públicas, pesquisadores não pertencem ao mundo enquanto pesquisadores (em outros termos, não existem).

Se a ontologia deve partir da experiência concreta e não de uma abstração prévia, talvez o concreto (e real) é colocar o começo da filosofia não na questão do ser, mas na instauração do espaço público da polis que pressupõe o convívio entre modos distintos de ser no mundo<sup>712</sup>. Se é assim, causa perplexidade que Heidegger, tão preocupado em reestabelecer o começo da filosofia, tenha se associado a um regime que é a destruição do que tornou possível a existência da filosofia. Relacionando *O ser e o nada* com *As palavras*, podemos dizer que ser *si* mesmo não é identificar-se com o “destino do ser”, mas ser como qualquer um: “um homem feito de todos os homens e que vale por todos, não importa qual”.<sup>713</sup> Temos assim uma multiplicidade de modos de ser que são expressões dos vários “quaisquer um” que precisam lidar com seus conflitos reais convivendo no mesmo espaço público real. Esse espaço deve “pertencer” a todos e garantir as mesmas oportunidades de desenvolvimento das possibilidades próprias dos “quaisquer um” que o habitam e não apenas as possibilidades de um “povo destinado”. O *ser* não é um “conatus” ou em um “destino” que desse sentido a existência de fora da existência, não é, utilizando um excerto de *O ser e o nada* que se refere ao Eu, “um pequeno Deus que me habitaria e possuiria minha liberdade”.<sup>714</sup> A pretensão de alcançar *O Ser* para além da existência faz perder a “visão” *pers pícua* e *sinóptica* (ou a “vizinhança comunicante”) que atravessa a multiplicidade concreta de modos distintos de ser *si* mesmo no mundo sem dar privilégio a qualquer um deles. Se o *ser* só pode se mostrar neste “perspectivismo sem relativismo” que atravessa “logoi” distintos que

---

<sup>712</sup> Conforme Jean-Pierre Vernant: “A cultura grega constitui-se, dando a um círculo sempre mais amplo — finalmente ao *demos* — todo o acesso ao mundo espiritual, reservado no início a uma aristocracia de caráter guerreiro e sacerdotal [...]. Tornando-se elementos de uma cultura comum, os conhecimentos, os valores, as técnicas mentais são levados à praça pública, sujeitos à crítica e à controvérsia (Vernant, *As origens do pensamento grego*, p. 31)”.

<sup>713</sup> Sartre, *Les mots*, 218.

<sup>714</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 77.

“comunicam-se pela própria manutenção de suas diferenças”<sup>715</sup>, seria vão querer desvelar o *ser* “em pessoa” para além dos modos concretos de existir, em um “Logos” privilegiado. O ser é igualmente o ser de todos os “logoi”, *partout et nulle part*.

---

<sup>715</sup> Leopoldo e Silva, *Ética e literatura em Sartre*, p. 18.

## Referências bibliográficas

- SARTRE, Jean Paul. *L'Être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- \_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão 5ª ed., Petrópolis: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Carta de Jean-Paul Sartre a Gabriel Marcel*. Tradução Luiza Helena Hilgert. In: Trilhas Filosóficas, Caicó, ano 12, n. 3, Edição Especial, 2019, p. 197-200
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão dialética. Tomo I*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A Imaginação*. Trad. Luiz R. Salinas Fortes. In: Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Les mots*. Paris: Gallimard, 1995.
- \_\_\_\_\_. *La transcendance de l'Ego*". In: *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A Náusea*. Trad. Rita Braga Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- \_\_\_\_\_. *La Nausée*. Paris: Gallimard, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Diário de uma guerra estranha*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Les Carnets de la drôle de gerre*. Paris: Gallimard, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Herman, 1995
- \_\_\_\_\_. *A idade da razão*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.
- \_\_\_\_\_. *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, 2005
- \_\_\_\_\_. *La responsabilité de l'écrivain*. Vendôme: Verdier, 1998
- \_\_\_\_\_. *Preçacio* in: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Ulisseia, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Qu'est ce que la littérature*. Paris: Folio, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Jean-Paul Sartre répond*. In: PINGAUD, Bernard (Org.). Jean Paul Sartre. L'arc, n. 30, 1966.

- \_\_\_\_\_. *Questão de método*. Trad. Luiz R. Salinas Fortes. In: Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Situations, I*. Paris : Gallimard, 1947
- \_\_\_\_\_. *Situations, IX*. Paris : Gallimard, 1972.
- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALMEIDA MARQUES, José Oscar de. *Forma e Representação no Tractatus de Wittgenstein*. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo: Unicamp, 1998.
- ALT, Fernanda. *A hantologie de Sartre: sobre a spectralidade em O Ser e o Nada*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2017.
- ALTMANN, Sílvia. *Juízos infinitos e determinação em Kant*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro: v. 12, nº 1, 2008.
- BARBARAS, Renaud. *Désir et manque dans L'Être et le Néant: le désir manque*. In: *Sartre-Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.
- \_\_\_\_\_. *L'appartenance; vers une cosmologie phénoménologique*. Louven: Peeters, 2019.
- \_\_\_\_\_. *O pertencimento: novos rumos*, [entrevista]. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 43, n. 3, p. 17-34, Jul./Set., 2020
- BARROS, Mariana e VIEIRA, Sérgio. *Física, termodinâmica, ondas e ótica*. Belo Horizonte: Grupo Ânima Educação, 2016.
- BASTOS, Mario Jorge da Motta. *O poder nos tempos da peste (Portugal – séculos XIV/XVII)*. Niterói: UFF, 2009.
- BEAUVOIR, Simone de. *Literatura e metafísica*. In: *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Tradução de Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Porto: Minotauro, 1965. p. 79-95.
- \_\_\_\_\_. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Marcelo Jaques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- CABESTAN, Philippe. *L'imaginaire, Sartre*. Paris: Ellipses, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Qui suis-je ? Sartre e la question du sujet*. Paris: Hermann, 2015
- CABESTAN, Philippe & TOMES, Arnaud. *Le vocabulaire de Sartre*. Paris: Ellipses, 2001.
- COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la Phénoménologie*. Bruxelles: Ousia, 2000.

\_\_\_\_\_. *Les paradoxes du désir dans L'être et le néant*. In: *Sartre-Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Bento Ferraz Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Trad. Enrico Corvisiere. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Os pensadores).

DOS SANTOS, Luís Henrique Lopes, *A harmonia essencial*. In: *A crise da razão*, p. 437/456, Funarte/Cia das letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *A essência da proposição e a essência do mundo*. In: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2010.

FANON, *Pele negra máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARINA, Gabriella. *Quelques réflexions sur l'esquisse d'une théorie des emoticons, à propos de l'affectivité de la pensée*. In: *Revue Études sartriennes* n° 17-18. Bruxelas: Ousia, 2014.

GANNOTTI, José Arthur. *Heidegger/Wittgenstein: confrontos*. Companhia das Letras. São Paulo, 2020.

HOLANDA, Hegildo, *A questão da técnica no ensaio Heidegger, Gagarine et nous*. In: XII encontro nacional da AMPOF. Aracaju, SE, 2016.

HOSTE, Vinícios X. *A arte em sartre: uma instável relação entre real e imaginário*. *Kínesis*, Vol. X, n° 22, Julho 2018, p.267-280.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento: volume 2, parte I*. Tradução de Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

\_\_\_\_\_. *Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad. Z. Loparic e A. M. Campos Loparic. São Paulo: abril cultural, 1980. (Coleção os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Marcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo, Parte 2*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1989
- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *L'être et le temps*. Trad. R. Boehm e A. de Waelhens. Paris: Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_. *O Meu Caminho na Fenomenologia*. Trad. Ana Falcato. Covilhã: Lusofia.net, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madri: Alianza Editorial, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Que'est-ce que la métaphysique?* In: *Questions I e II*. Trad. Henry Corbin. Gallimard: 1968.
- \_\_\_\_\_. *Que é metafísica?* Trad. Ernildo Stein. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Was ist Metaphysik?*. In: *Philosophy Today*, Volume 62, Issue 3, ISSN 0031-8256, 2018, p. 733–751.
- \_\_\_\_\_. *Cartas sobre o humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.
- HILGERT, Luíza Helena. *Questões de método: filosofia e literatura em Sartre*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 22, nº 1, 2018.
- HORKHEIMER, *Eclipse da razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LEVINAS, *Difficile liberte: essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976
- LISPECTOR, Clarice. *Os desastres de Sofia*. In: *A Legião Estrangeira – contos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 11-26.
- LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*, Rio de Janeiro: Nova Cultura, 1999.
- LÖWY, Michael. *As aventuras de Karl Marx contra o barão de Münchhausen*. São Paulo: Abril Cultural, 1993.
- MBEMBE, Achille. *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Trad. Narrativa traçada. São Paulo: Pedagogo, 2014.

\_\_\_\_\_. *Descolonização, necropolítica e o futuro do mundo* [Entrevista]. A fita, 30 de outubro de 2019. Endereço eletrônico: <http://afita.com.br/outras-fitas-descolonizacao-necropolitica-e-o-futuro-do-mundo-com-achille-mbembe/>

CAIMI, Mario. *Pensamentos sem conteúdo são vazios*. In: *Analytica*. Rio de Janeiro, vol. 06, nº 01, 2001/2002.

CHAUI, Marilena. *Laços do desejo*. In: *O Desejo*. S. Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Olívia Bauduh. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *A Phýsis como fundamento do sistema filosófico estoico*. *Kriterion*, v. 51, n. 121, p. 173-193, Belo Horizonte, 2010

MARGUTTI, Paulo Roberto Pinto. *A questão da continuidade do pensamento de Wittgenstein*. In: *Colóquio Wittgenstein*. Artigos em comemoração ao cinquentenário das Investigações Filosóficas. Fortaleza: Edições UFC, 2006, v. , p. 13-5.

\_\_\_\_\_. *Iniciação ao silêncio*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. *Crítica da linguagem e misticismo no Tractatus*. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 58, n.3, 2002, p. 497-518.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez De Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MICHETTI, Gustavo Guerardini. *Uma questão acerca do espaço lógico no Tractatus Logico-Philosophicus*. In: *Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar 2014 10a edição ISSN (Digital): 2358-7334*.

\_\_\_\_\_. *Análise e autonomia da lógica no primeiro Wittgenstein*. *Revista Dissertatio de Filosofia*, [S.l.], v. 50, p. 315-336, jun. 2020. ISSN 1983-8891.

MILL, John Stuart. *A System Of Logic, Ratiocinative And Inductive*. The Project Gutenberg, 2009. <https://www.gutenberg.org/files/27942/27942-pdf.pdf>

MANZI, Ronaldo Filho. *A leitura de Horkheimer da crise da razão – um adendo ao anúncio de Husserl?*. *Philosophos - Revista de Filosofia*, v. 22, n. 1, p. 193-220, 31 jul. 2017.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

\_\_\_\_\_. *Racionalidade e crise – estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

MOUTINHO, L. D. *Sartre – psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_. *O invisível como negativo do visível - a grandeza negativa em Merleau-Ponty*.

In: revista *Trans/Form/Ação* vol.27 no.1 Marília, 2004.

PEREIRA, Luiz Carlos. *Wittgenstein e o mistério da negação*. In: Colóquio Wittgenstein. Fortaleza: Edições UFC, 2006, p. 115-124.

PAES, Gabriel Gurae Guedes. *Sartre: a tensão dialética entre a realidade e o imaginário*. 2015, 127 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2017.

\_\_\_\_\_. *A narrativa dos “homens de bem” e o silêncio dos que não têm o direito de existir: um diálogo entre Sartre e Walter Benjamin*. In: PERI – Revista de Filosofia. Vol. 11 nº1, 2019. p. 90-105.

PLATÃO. *Sofista* in: *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PRADO JR., Bento. *A imaginação: Fenomenologia e Filosofia Analítica*. In: Filosofia e comportamento. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. *Erro, Ilusão, loucura*. São Paulo: editora 34, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ipseitas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

RESENDE JÚNIOR, José de. *Em busca de uma teoria do sentido: Rickert, Husserl e Lask*. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

RICŒUR, Paul. *Imagination et métaphore. Communication à la Journée*. In: a Journée de Printemps de la Société Française de Psychopathologie. Lille: 1981. Disponibilizado por Fonds Ricœur:

[http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles\\_pr/imaginat ion-et-metaphore-1.pdf](http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/imaginat ion-et-metaphore-1.pdf).

RUSSELL, Bertrand. *No que acredito*. Trad. André de Godoy Vieira. Porto Alegre: L&PM, 2009.

SACRINI, Marcus. *Sartre entre a reflexão fenomenológica e reflexão pura*. In Revista *Philosophos*, v. 17, p. 109-126, 2012.



\_\_\_\_\_. *O projeto fenomenológico de fundação das ciências*. Sci. stud., São Paulo, v. 7, n. 4, p. 577-593, Dec. 2009.

SEGATTO, Antonio Ianni. *Wittgenstein e a questão da harmonia entre linguagem, pensamento e realidade*. São Paulo: Unesp, 2015.

\_\_\_\_\_. *Carnap, Wittgenstein e o problema da metafísica*. In: Cadernos de Filosofia Alemã | v. 21; n. 2 | pp.79-93.

SANTOS, Vinícius dos. *Corpo e intersubjetividade em O ser e o nada*. In: Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia Faculdade Católica de Pouso Alegre. Volume 03 - Número 08 - Ano 2011 | ISSN 1984-9052

SEARLE, John R. *Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real*. Tradução: F. Rangel. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 2000

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. A conduta indiferente. In: *Psicanálise e cultura*. São Paulo: Ide, p. 24-29, 2008

SILVA, Taciane Alves da. *Heidegger e o problema da origem da negatividade a partir do fenômeno do nada*. Tese (Doutorado em Filosofia). Departamento de filosofia e metodologia das ciências, UFSCar, São Carlos, 2020.

SILVA, Rafael Cordeiro. *Arte e reconciliação em Herbert Marcuse*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 28, n. 1, p. 29-48, 2005.

SOUZA, Thana Mara de. *Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e a consciência infeliz*. São Paulo: EDUSP, 2008.

\_\_\_\_\_. *Da irredutibilidade e inseparabilidade entre percepção e imaginação em Sartre*. In: Revista Educação e Filosofia. v.32 n.64 jan./abr. 2018.

VERNAN, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WERLE, Marco Aurélio. *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*. Marília: Trans/Form/Ação, v. 26, n. 1, p. 97-113, 2003.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2010.

\_\_\_\_\_. *Investigações lógicas*. Trad. João José R. L. de Almeida. Wittgenstein Translations.

\_\_\_\_\_. *Notebooks 1914-1916*. Trad. G. E. M. Anscombe. New York: Harper & Row Publishers, 1969.

YAZBEK, André Constantino. *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2010.