



A Fenomenalidade do Nada: a importância do método fenomenológico para a descrição da origem da negação em *O Ser e o Nada*

Rebeca Furtado¹

Resumo

O presente trabalho pretende discutir o tipo de apropriação do método e tradição fenomenológicos realizados por Sartre em sua obra *O Ser e o Nada*. O artigo parte do pressuposto, assumido pelo referido autor, de que a obra consiste em um “ensaio de ontologia fenomenológica” e, portanto, pretende acompanhar qual é a importância desta “escolha filosófica” para a concretização do projeto da obra. Em especial, privilegiar-se-á o acompanhamento da exposição sobre o nada, que ocupa um papel central na primeira parte da obra, na medida em que apenas uma descrição fenomenológica do nada seria capaz de trazer à tona a efetividade deste fenômeno, tal como é o objetivo sartriano, e sua centralidade para os posteriores desdobramentos da obra.

Palavras-chave: Fenomenologia – Sartre- Nada – Consciência – Intencionalidade

Abstract

This paper discusses the type of use of the method and phenomenological tradition performed by Sartre in his work *Being and Nothingness*. The article assumes, as stated by author, that work consists of "an essay on phenomenological ontology" and thus intend to follow what is the importance of this "philosophical choice" for the achievement of his construction project. In particular, it will be following the explanation of the phenomenon of nothingness, which occupies a central role in the first part of the work to the extent that only a phenomenological description of nothingness would be able to bring out the effectiveness of this phenomenon, such as is the Sartre's goal, and its centrality to the later developments of his work.

Keywords: Phenomenology – Sartre – Nothingness – Consciousness - Intentionality

Esse trabalho é resultado de uma leitura de orientação fenomenológica da primeira parte da obra *O Ser e o Nada* de Sartre. Desejo aqui, sobretudo, sob a forma de questionamentos e esforço em iniciar um diálogo com a obra sartriana, destacar a

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Integrante do corpo editorial da Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia. E-mail: rebecafurtado7@gmail.com



importância do método fenomenológico para a descrição do nada, como algo que se mostra como fenômeno a partir de sua nadição². Tal *concepção fenomenológica do nada*, como denominada por Sartre, assume sua importância frente a uma oposta e tradicional maneira de ver o nada como uma mera “instrumentalização judicativa do ser”. Para tanto, o trabalho de deterá, sobretudo, em acompanhar a escolha sartriana da conduta humana de interrogar, como um recurso paradigmático para a descrição fenomenológica, na medida em que apenas a descrição de um comportamento humano (por exemplo, o comportamento questionador), poderá revelar tal concepção do nada. Para que isso seja possível, contudo, é necessário dar alguns passos atrás para que possamos ter em vista o como e o porquê Sartre chega até a questão sobre o nada e qual é a sua importância.

Começemos do início. Que *O ser e o Nada* seja uma espécie de tratado fenomenológico, não há dúvida. O próprio subtítulo anuncia e reivindica esse espaço, quando se proclama como um *ensaio de ontologia fenomenológica*. Porém, já nas primeiras linhas do livro, Sartre assume a grande contribuição do pensamento fenomenológico, para em seguida, questionar sua suficiência, ele diz:

O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir certo número de dualismos que embaraçavam a filosofia e substituí-los pelo monismo do fenômeno. Isso foi alcançado? (SARTRE, 2005, p. 15).

Por mais que reconheça, em grande parte, tal progresso a partir da superação de muitas das dicotomias tradicionais do pensamento ocidental, Sartre apontará a dificuldade de superação de uma última dicotomia. O autor assume que o pensamento fenomenológico de Husserl eliminou, com a descoberta do caráter intencional da consciência, não apenas o dualismo entre interior e exterior, mas ainda, o dualismo entre ser e aparecer. E isso porque com a redução do existente à sua série de aparições, cai por terra a diferenciação kantiana entre fenômeno e coisa em si, na medida em que já não se considera que haja algo por detrás do fenômeno que pudesse funcionar como seu fundamento e causa. Desta maneira, não há mais uma “verdadeira natureza do objeto” para além do fenômeno, que seja acessível ou inacessível. Não há mais qualquer

² Usei como base a tradução brasileira para facilitar a identificação das citações e as escolhas terminológicas. Contudo, por ter lido o texto inicialmente na tradução ao espanhol, algumas vezes me benefico de formulações ou termos que me parecem melhores para expressar o que está em jogo no texto sartriano.



realidade oculta, já não se postula nenhum âmbito numênico que funcionasse como fundo de uma aparência fenomênica. Ao contrário, a ideia de fenômeno, tal como expressa pela fenomenologia husserliana, garante que: “O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela *como é*. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é *absolutamente indicativo de si mesmo*. (Idem, p. 16). Da mesma maneira, Sartre mostra como tal postura suprimiria ainda a dualidade entre ato e potência, já que não podemos mais pressupor uma potência como mais originária do que a sua atualização. O que por fim, nos levaria à rejeição da dicotomia entre aparência e essência, uma vez que: “A aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência” (Ibidem). Desta maneira, o ser fenomênico se manifesta plenamente sua essência e existência não sendo nada para além da “série conexa de suas manifestações”.

Porém, para Sartre, ao reduzirmos o existente às suas manifestações o que se alcança não é a supressão de todos os dualismos, mas, ao contrário, é a criação de um novo: o do finito e do infinito. Quando se troca a realidade da coisa pela objetividade do fenômeno, reduzindo-o às suas manifestações, teríamos que fundar a objetividade do mesmo sobre uma regressão ao infinito. E isso porque, ainda que assumamos que a objetividade do fenômeno se deve a sua aparição, independe de minha vontade ou desejo, ao reduzirmos a fenomenalidade a uma única mostraçã (um perfil do fenômeno) sem recorrer a sua série, não teríamos mais que uma “plenitude intuitiva e subjetiva”, como diz Sartre. No entanto, Para garantir a objetividade da aparição, o fenômeno precisaria se revelar transcendente e, para isso, o sujeito necessitaria ter a possibilidade de transcender a aparição à série total que garantiria, em última instância, que *isso que aparece é o que aparece* e não uma mera impressão subjetiva. Cada aparição finita, desta maneira, precisaria transcender a uma série infinita de aparições.

O problema que Sartre deseja trazer à tona, como chama à atenção Catalano é a relação entre o pensamento e a realidade, ou como ele mesmo recoloca em termos sartrianos: a relação entre consciência e o ser (CATALANO, 1974, p. 19). Ao defender que a redução fenomenológica do ser do fenômeno às suas aparições reinsere uma dualidade entre infinito e finito, Sartre pretende demonstrar que não podemos fundamentar o ser do fenômeno em uma capacidade cognitiva da consciência, pois com isso recairíamos novamente em um idealismo e teríamos que abrir mão da própria



descoberta fenomenológica da estrutura intencional da consciência³. Nesse sentido, Sartre pretende radicalizar a descoberta husserliana, reforçando o *caráter de transcender em direção à* da consciência, a fim de, efetivamente, suprimir as dicotomias provenientes das diferentes teorias do conhecimento entre pensamento e realidade ou entre consciência e ser.

Tal questão pode ser colocada da seguinte maneira: se a aparição não remete a nenhum ser, tal como remetia o fenômeno kantiano ao númeno, uma vez que se assumiu que ela não possui nenhum fundamento por detrás e é indicativa apenas de si mesmo, “eis aqui um verdadeiro problema: o do ser desse aparecer.” (SARTRE, 2005, p. 18). A tarefa, portanto, será primordialmente buscar “a relação exata que une o fenômeno de ser ao ser do fenômeno.” (Idem, p. 20). E isso porque se faz necessário assegurar primeiramente o ser do conhecimento para que algo possa ser conhecido. Desta maneira, o problema passa a ser expresso da seguinte maneira: como podemos garantir o ser de cada aparecer ou o ser do fenômeno?

A solução husserliana⁴ para tal problema consiste em assumir que o ser da aparição é seu aparecer e, a partir da redução fenomenológica, considerar o *noema* como um irreal, assim como, o seu “ser como um percebido (*percipi*)”, correlato da *noesis* que, por sua vez, se dá a conhecer reflexivamente (Idem, p. 21 - 23). Remeter o ser do conhecimento à estrutura da consciência como consciência reflexiva, para Sartre é um recurso que fundamenta a objetividade fenomênica erroneamente a partir da “primazia do conhecimento”. Ao contrário, para fundar satisfatoriamente o

³ De acordo com Simone de Beauvoir o encontro de Sartre com o pensamento fenomenológico veio ao encontro de muitos de seus questionamentos filosóficos, na medida em que o autor buscava a possibilidade de superar as aporias resultantes do realismo e do idealismo, de tal maneira que fosse possível a elaboração de uma filosofia a partir da unidade concreta da consciência e do mundo: “Foi assim, afirma Simone de Beauvoir (1984), que Sartre encontrou o que vinha procurando: “ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar a um tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós” (p.138). O significado disso era crucial para as demandas filosóficas de Sartre e a fenomenologia permitia acabar com a apologia do subjetivismo, na qual a consciência seria constituinte do objeto e deste modo o mundo resultaria em um produto de nossas próprias ideias.” (GARCIA, F. et al, 2008, p.416).

⁴ Aqui me limitarei a reconstruir a interpretação de Sartre sobre Husserl que, apesar de ser muito bem feita, desconsidera alguns elementos importantes da filosofia husserliana, que esvaziariam a necessidade da transfenomenalidade dos fenômenos. Para entender como Husserl resolve esse problema, é fundamental considerar a noção de síntese passiva mais detidamente. Para tal, ver, entre outros textos: HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas – introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Mandras Editora Ltda, 2001.

conhecimento, seria necessário abandonar a perspectiva que assegura a realidade do conhecimento a partir de uma relação da consciência consigo que já é, ela mesma, cognitiva, na medida em que tal posição nos levaria a uma regressão ao infinito.

Vejamos o porquê. Tal como tinha mostrado Husserl e assume Sartre, “toda consciência é consciência de algo”, ou em outras palavras, a consciência não tem conteúdo⁵, mas, ao contrário, consiste nesse movimento de posicionamento de algo transcendente à própria consciência. Nesse sentido, a consciência não pode ser pensada como um lugar, como uma espécie de sede do sujeito, nem a partir de qualquer noção espacial, como uma caixa onde se dão as representações e, portanto, tampouco como um objeto⁶. Ao contrário, a consciência consiste, justamente, nesse movimento em direção ao mundo e, portanto, sua própria estrutura é a de transcender-se para. Contudo, a *condição necessária e suficiente* para que uma consciência cognoscente seja conhecimento de seu objeto é que ela seja *consciência de si enquanto conhecimento de seu objeto* (Idem, p.23). Essa condição é necessária, pois do contrário falaríamos de uma consciência inconsciente de seu objeto, o que é um contrassenso. Ao mesmo tempo, é uma condição suficiente, na medida em que é suficiente que eu tenha consciência de algo para que tenha consciência disso, ainda que tal suficiência apenas garanta minha consciência de algo (a existência de algo para mim) e não a existência de algo em si. O problema aqui é, entretanto, o que significa justamente *ter consciência de consciência*. É claro que a “consciência de ter consciência” pode se dar como uma consciência reflexiva, quando transformamos a consciência em um objeto de sua própria reflexão. Contudo, pensá-la assim, a partir da primazia do conhecimento, isso é, dizer que a relação de *ser consciência de consciência* consiste numa relação reflexiva, na qual há o conhecimento de ter consciência, significaria assumir uma dualidade na consciência, que se dirige a si mesma como objeto de sua reflexão. Mas para

⁵ “Uma mesa não está na consciência, sequer a título de representação. Uma mesa está no espaço, junto à janela, etc.” (SARTRE, 2005, p. 22).

⁶ “A consciência é um movimento, um fluxo contínuo em direção ao mundo e este se dá por uma sucessão de consciências (isto é, intenções), como indica Moutinho (1995, p. 45). Se fosse possível entrar “dentro” da consciência, diz Sartre (2005b), “seríamos tomados por um turbilhão e repelidos para fora (...), pois a consciência não tem “interior”; ela não é nada senão o exterior em si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência” (p.56). Não devemos, portanto, tentar entendê-la através de noções espaciais, como se em tal sucessão de consciências ocorressem intervalos vazios, tampouco aplicar a ela leis causais, como aos objetos, ela é espontaneidade pura, o que significa dizer que encontra sua fonte em si mesma.” (GARCIA, F. et al, 2008, p. 420)



fundamentar tal relação cognitiva precisaríamos ainda de um “terceiro termo” fora do par cognoscente-conhecido (sujeito – objeto) para que o cognoscente se assegure de si e de seu conhecimento. Desta maneira, de acordo com Sartre, para evitarmos uma regressão ao infinito precisamos assumir que a relação da consciência consigo não pressupõe uma dualidade, ao contrário, *é uma relação imediata e não-cognitiva de si a si* (Idem, p.24). Isto é, existe uma relação da consciência de si pré-reflexiva que garante qualquer reflexão sobre a consciência:

... toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si. Se conto os cigarros desta cigarreira, sinto a revelação de uma propriedade objetiva do grupo de cigarros: *são doze*. Esta propriedade aparece à minha consciência como propriedade existente no mundo. Posso perfeitamente não ter consciência posicional de contar os cigarros. Não me “conheço enquanto contador” (...) Com efeito, se me perguntam “o que você está fazendo?”, responderei logo: “contando”; e esta resposta não remete somente à consciência instantânea que posso alcançar pela reflexão, mas àquelas que passaram sem ter sido objeto de reflexão, aquelas que são para sempre *irrefletidas (irrefléchies)* no meu passado imediato. Assim, não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida: esta não é revelada a si por aquela. Ao contrário, a consciência não-reflexiva torna possível a reflexão: existe um cogito prerreflexivo que é condição do cogito cartesiano. (Idem, p.24).

Sartre denomina consciência posicional a consciência de consciência, em um sentido reflexivo, na medida em que se volta sobre si postulando-se como objeto de tal consciência. Entretanto, a cada consciência posicional de algo, existe uma consciência imediata e não-posicional de si que, como diz Sartre, não deve ser entendida como uma nova consciência de algo, senão como: “*o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa*” (Idem, p. 25). Para ressaltar tal peculiaridade, Sartre propõe que usemos a fórmula *consciência (de) si*, cuja colocação do parêntesis destaca e lembra o fato de que não é uma nova consciência que está em jogo, mas a estrutura mesma de dação de uma consciência de algo. Desta maneira, Sartre aponta para um cogito prerreflexivo que é a possibilidade de qualquer reflexão, na medida em que é a maneira como toda consciência existe, isto é, como consciência de existir.

Com tal deslocamento do paradigma reflexivo, da “consciência de si” como conhecimento de si, para a o paradigma da existência consciente (de) si, como cogito prerreflexivo, imediato e não posicional, Sartre pretende ter evitado o problema da regressão ao infinito e descoberto o ser do cognoscente, que é um absoluto de existência



e não de conhecimento, dado que é necessária tal anterioridade para que seja possível todo o conhecimento.

A pergunta que se coloca em seguida, portanto, é: tendo descoberto o ser do cognoscente como consciência (de) si poderá a consciência restituir ser aos fenômenos? (p.29) A resposta sartriana é categórica: o ser dos fenômeno não pode ser reduzido ao fenômeno de ser na medida em que a transfenomenalidade do ser da consciência exige a transfenomenalidade do ser do fenômeno. A essa necessidade ele denominará a prova ontológica. A prova lança mão, mais uma vez, da noção da intencionalidade e, portanto, da caracterização da consciência como esse movimento em direção ao externo, esse lançar-se, conduzir-se, direcionar-se a algo que não é ela mesma, expresso na fórmula “toda consciência é consciência *de* alguma coisa”. E consiste exatamente em mostrar que a própria estrutura da intencionalidade, que descreve a consciência como transcendência a algo, pressupõe que haja algo a que dirigir-se, lançar-se, conduzir-se. Sartre afirma: “Dizer que consciência é consciência de alguma coisa, é dizer que deve se produzir como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela” (Idem, p. 35). A prova ontológica mostra, portanto, como o próprio ser da consciência implica o ser transfenomênico dos fenômenos⁷, na medida em que exige que o “ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto que aparece. O ser transfenomenal do que existe *para a consciência* é, em si mesmo, *em si*”. (Idem).

Com isso, apesar de ter conquistado a transfenomenalidade da consciência e do fenômeno de ser, Sartre segue com o problema clássico de ter duas regiões do ser absolutamente distintas: o para-si e o em-si e, desta maneira, com a dificuldade de explicar sua comunicabilidade, isto é, como se dá o vínculo entre essas duas regiões. E

⁷ “Sartre sustenta então a transfenomenalidade tanto da consciência como do fenômeno de ser, o que garante a independência da realidade dos objetos em relação ao sujeito e dá conta de explicar a possibilidade da consciência de conhecer os seres do mundo. (...) A consciência como intencionalidade implica que ela sempre remete àquilo que ela não é. Ou seja, é constitutivo da consciência existir como ser transcendente de si rumo aos objetos. ‘A consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. Chamamos isso de prova ontológica’. Ora, se a consciência sempre tem algo transcendente ao qual se direciona intencionalmente; então, segundo Sartre, a consciência se definirá como um nada ou vazio total, enquanto não poderá coincidir com o em-si dos objetos, justamente porque a consciência ao ir até o em-si nega-se a si mesma como não sendo estes tais em-si. Esta é a dimensão do *Para-si* que caracteriza a consciência.” (MORAIS, 2011, p. 74).

é, neste momento, que começa a parte que mais nos interessa neste trabalho, a saber, o momento da descrição da fenomenalidade do nada.

No início do capítulo intitulado: *A origem da negação*, Sartre realiza um resumo de sua empreitada até o momento, admitindo que a dificuldade de estabelecer a vinculação entre essas duas regiões do ser: o para-si e o em-si devia-se ao fato de “termos escolhido uma má perspectiva para conduzir nossa indagação” (Idem, p. 43). Que perspectiva seria essa e por que seria um mau caminho, ele esclarece em seguida:

(...) podemos aproveitar o critério que desaconselha apartar previamente dois termos de uma relação para tentar reuni-los em seguida: essa relação é síntese. Daí, os resultados da análise não podem coincidir com os momentos dessa síntese. (...) Neste ponto de vista, a consciência é abstrata, pois esconde uma origem ontológica no Em-si, e, reciprocamente, o fenômeno é também abstrato, já que precisa “aparecer” à consciência. O concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos. [O concreto] É o homem no mundo, com essa união específica do homem com o mundo...” (Idem)

Esse me parece ser um importante momento do texto. Sartre assume aqui que a maneira com que conduziu a investigação sobre a consciência (para-si) e sobre o ser do fenômeno (em-si) foi insuficiente, na medida em que separar tais termos e analisa-los é abstraí-los de sua totalidade, de maneira que, seu resultado não poderá alcançar a unidade existente na síntese. Como chama à atenção Catalano, Sartre, como fenomenólogo, precisa se debruçar sobre o fenômeno, ao invés de construir teorias para além dele (1974, p. 51) e isso porque, se nos afastamos da totalidade sintética original não poderemos mais compreender tal unidade posteriormente⁸. Desta maneira, as duas regiões do ser descobertas, tanto o ser do fenômeno quanto o ser da consciência, devem ser descritos a partir dessa unidade relacional entre elas que é intrínseca à sua própria estrutura. Faz-se necessário buscar uma conduta humana que, enquanto comportamento no mundo, revele o homem e o mundo, nessa unidade originária da relação entre a consciência e o fenômeno. A conduta humana que vem à tona como paradigmática e performática, já que é ela que expressa a própria investigação travada até aqui, é a conduta de interrogar.

⁸ “(...) we must keep in mind that phenomenon and consciousness form, with the object known, a “synthetic” unity (one that is more than the sum total of this parts). Also, the being of phenomenon and the being of consciousness constitute a totality, which Heidegger calls “being -in-the-world.” This totality has a real priority over its conceptually distinct parts (or moments) “man” and “world”, which, like the shape and clay of statue, can be considered separately, although they cannot exist apart from each other.” (CATALANO, 1974, p. 53 e 54).

Antes de seguir acompanhando o desenvolvimento do texto, eu gostaria de tentar esboçar alguns questionamentos acerca desse passo atrás e de tal recondução da investigação realizada por nosso autor. Primeiramente, o que será que poderia significar, em relação aos resultados já obtidos, o reconhecimento de que eles são provenientes de uma má perspectiva? Tal perspectiva equivocada colocaria sua validade em jogo? Ou apenas traria o inconveniente de não conseguir esclarecer a relação entre eles? E, em segundo lugar, qual é a relação que Sartre pode, nessa altura da obra, travar com a fenomenologia? Se por um lado é evidente que ele apresenta diferenças e críticas, muitas delas já apresentadas até essa parte de seu texto, por outro, parece que, em esse momento, ele precisa se fiar em um método que ainda não pode fundamentar. Explico-me: uma, talvez a mais importante, crítica sartriana à Husserl poderia ser resumida assim: Husserl se equivoca ao estabelecer o *noema* como um irreal na medida em que, sendo correlato da *noesis*, e dada a estrutura da intencionalidade, a consciência precisa transcender em direção a algo que não é ela, como Sartre pretendeu ter mostrado na prova ontológica. Da mesma maneira, Sartre assume que assumir a realidade da *noesis* baseada no conhecimento reflexivo da consciência não seria adequado para fundamentar o conhecimento, dado que essa fundamentação precisa ser feita para além do paradigma epistemológico, isso é, garantindo a existência, e não o conhecimento, do ser cognoscente (de maneira que se possa garantir assim o ser do conhecer a partir do ser cognoscente, como acompanhamos anteriormente). A questão que me parece ser pertinente, portanto, é: tal investigação foi suficiente para fundamentar o conhecimento, ainda que tenha sido orientada por uma má perspectiva? Ou, em outras palavras: se for o método fenomenológico, que Sartre empregará daqui em diante, que revelará de maneira satisfatória o ser do ser cognoscente, assim como, o ser do fenômeno e a relação entre eles, como ele pode ter legitimado previamente o conhecimento acerca dessas duas regiões do ser a partir de uma perspectiva equivocada? Os resultados provisórios e insatisfatórios de uma investigação, levada a cabo por uma má perspectiva, é suficiente para tal? Fato é que Sartre procederá agora como um fenomenólogo: voltar-se-á sobre comportamentos humanos para descrevê-los, de tal maneira que, a descrição dessa unidade intencional revele tanto os atos de consciência em jogo, quanto seus objetos correlatos.

Para além desses questionamentos, que apenas poderiam ser respondidos satisfatoriamente ao longo de uma detida análise do desenvolvimento da investigação sartriana, nos interessa agora, acompanhar sua descrição da conduta humana de interrogar, que nos conduzirá até a pergunta sobre o nada. A primeira característica que vem a tona, revelada pela atitude de interrogar, é que essa atitude é uma variedade da espera (SARTRE, 2005, p.45). Interrogar sobre algo consiste em colocar-se diante de algo, para que isso a que se interroga, responda. Nesse sentido, colocar-se diante de algo interrogativamente significa *esperar* uma resposta. Tal resposta pode ser um *sim* ou um *não*, ou melhor, pode ser afirmativa ou negativa, como mostra Sartre, a partir das variações do “não” como: nada, ninguém, nenhum. O que caracteriza a interrogação é justamente a possibilidade da resposta de se mostrar efetiva (objetiva) e contraditoriamente tanto como um “sim”, quanto como um “não”. Quer dizer, a interrogação abre o espaço para que algo se determine ou se mostre e a abertura desse espaço consiste na espera que uma realidade se mostre como afirmativa ou negativa.

E aí é que surge o estranhamento: a negação possui, por si mesma, uma realidade que possa se mostrar como tal? Ou ela apenas funciona subjetivamente como uma abstração de uma realidade positiva. Há uma realidade do não-ser? A resposta de Sartre é provocativa: “destruir a realidade da negação é o mesmo que desvanecer a realidade da resposta. Esta, com efeito, é dada pelo próprio ser; logo, é ele que me revela a negação” (Idem, p. 45). A interrogação, portanto, pressupõe uma *possibilidade permanente e objetiva* de uma resposta negativa. E tal possibilidade, ao mesmo tempo, abre outra experiência de negatividade. Na medida em que se espera uma resposta, quem interroga não sabe, e, portanto, há um *não-ser* do saber do homem que justifica a expectativa de uma resposta negativa, um possível *não-ser* do ser transcendente ao qual interroga. Esperar uma resposta significa não saber qual ela será. Assim como, não se sabe qual ela será porque algo pode, igualmente, ser ou não-ser.

Sartre questiona, em seguida, qual seria a natureza desse não-ser, dado que defender a realidade do não-ser parece, a princípio, bastante forte. Ao contrário dessa hipótese, a negação poderia ser apenas uma qualidade do juízo, e neste caso, a espera pela resposta da interrogação estaria restrita à espera do juízo-resposta. Tal concepção consiste em considerar a negação como resultado de operações psíquicas concretas, nas quais não haveria nenhuma diferença de natureza em relação ao ato judicativo



afirmativo. Como em Kant, não haveria qualquer razão para distinguir os atos judicativos afirmativos e negativos em “sua textura interna”. A questão, portanto, resume-se a saber: “se a negação, como estrutura da proposição judicativa, acha-se na origem do nada, ou, ao contrário, se é este nada, como estrutura do real, que origina e fundamenta a negação”. (Idem, p. 47).

Para responder essa questão é necessário voltar-se, mais uma vez, sobre o ato de interrogar. Interrogar é uma *conduta humana* e, como tal, não se resume a formulação de um juízo interrogativo, ao contrário, é uma *relação do homem com o mundo* pré-judicativa, que podemos estabelecer mesmo quando não há a formulação estrita de um juízo. Nas palavras sartrianas, interrogar é uma maneira de nos *relacionar com o ser*, da qual o juízo interrogativo é apenas uma das suas formas de expressão, assim como pode ser um olhar ou um gesto. Como Sartre mostra, com os exemplos das situações do carro enguçado, ou do relógio parado, também podemos interrogar as coisas, estabelecendo uma relação com elas, na qual esperamos uma resposta que não é judicativa, mas que pode se desvelar como um ser ou como um não-ser. Ainda que tal espera se estabeleça nos limites de condutas humanas, é o *mundo que responde* tanto afirmativamente, como negativamente. Nesse sentido, a negação revelada pelo mundo não pode ser considerada como um pensamento, mas, ao contrário, consiste em um fato objetivo observável (Idem, p.48).

Para deixar mais claro tal ponto, gostaria de aludir a uma das descrições sartrianas que evidenciam as afirmações anteriores, a saber, a cena da *ausência* de Pierre (Pedro) no café. A situação é narrada da seguinte maneira por Sartre: marco um encontro com Pierre em uma determinada hora. Apesar de saber que Pierre é pontual, me atraso quinze minutos e me pergunto: “será que ele está me esperando?”. Tal interrogação, contudo, não se dirige a mim, mas, ao contrário, aponta para o café como local que pode me revelar a resposta esperada. Como vimos, essa conduta apresenta, desde o início, duas experiências de negatividade: primeiramente, eu *não* sei se Pierre está no café e, em seguida, pode ser que efetivamente ele *não* esteja.

Ao entrar no café, portanto, eu procuro Pierre. Como Sartre ressalta, o café aparece como unidade de tudo que está aí: cada pessoa, objeto, cor, cheiro, etc., é plenitude de *ser*. Contudo, toda percepção de algo se constitui a partir de focos de atenção, que recortam formas sobre fundos. Isso quer dizer que, é o direcionamento de

minha atenção fenomenológica que organizará os objetos fenomênicos como uma determinada forma sobre um fundo. Não há determinação prévia, mas, ao contrário, é o ato intencional de perceber algo, que organiza, destacando esse algo, sob a forma de algo, que é objeto de minha atenção, de um fundo indiferenciado. Nesse caso, Pierre é o objeto de minha atenção e, portanto, todo o café se retrai como fundo indiferenciado para que Pierre possa ser destacado e aparecer à minha percepção. Aqui Sartre aponta à primeira nadificação (ou niilização): a retração do café como fundo indiferenciado é a nadificação de todos os objetos e rostos que aparecem e em seguida “desaparecem” como fundo, pois tais rostos não são o rosto de Pierre, a quem se busca. *Essa nadificação aparece para mim* em minha busca por Pierre, ela se *mostra* e sou testemunha dela. Tal nadificação do fundo é necessária, na medida em que, é ela que permitiria o aparecimento do rosto de Pierre como forma. Contudo, Pierre não está e sua *ausência também aparece* em todo o café, como forma sobre esse fundo que insiste em desvanecer. Desta maneira, o que sustenta e permite a formulação do juízo “Pierre não está” é “a captação intuitiva de dupla nadificação” a do fundo e da forma (Idem, p. 51).

O que Sartre mostra, em seguida, é que tais niilizações, “aparições, percepções do nada” ou da ausência de Pierre apenas são possíveis porque se tem uma relação prévia com o café: a espera da resposta em saber se Pierre estava no café como sua *ausência mostrou* efetiva e objetivamente que não. A simples formulação abstrata sobre a ausência ou presença de qualquer outro no café não seria suficiente para experimentar as nadificações anteriores, consistiriam, ao contrário, em simples juízos abstratos sem fundamento real. Mas, no caso de Pierre existe uma *relação real* entre o café e Pierre em sua ausência. Tal relação real permite que Sartre afirme: “(Isto) Basta para mostrar que o não-ser não vem às coisas pelo juízo de negação: ao contrário, é o juízo de negação que está condicionado e sustentado pelo não-ser” (Idem, p. 51).

A concepção do não-ser como parte da realidade efetiva se diferencia do nada como simplesmente noção abstrata e contrária ao ser, como no caso de Hegel⁹. Mas também se diferencia da concepção heideggeriana, na qual o nada aparece como fundamento infundado do ser, ou na formulação sartriana, como “meio infinito onde o

⁹ “Cuando Hegel escribe (El ser y la nada) son abstracciones vacías y una es tan vacía como la otra”, olvida que el vacío es vacío de algo. Y el ser es vacío de toda determinación otra que la identidad consigo mismo; pero el no-ser es vacío de ser. En una palabra, lo que aquí ha de recordarse, contra Hegel, es que el ser es y la nada no es.” (SARTRE, 1966, p. 55)

ser estivesse em suspenso” (Idem, p.64). Para Sartre, ao contrário, o nada não pode se nadificar de outra maneira senão como fundo de ser, e, portanto, precisa se apoiar e surgir no “miolo” mesmo do ser. O nada necessita ser sustentado sobre o ser e estar disperso nele. Moutinho nos ajuda a entender melhor essa questão:

Já não é o “nada que nadifica”, mas a consciência, uma vez que não se trata mais de um nada ultra-mundano, “expulso do ser” (Sartre 10, p. 54). Trata-se antes de um nada de ser, que se coloca por relação à totalidade do real; trata-se de um nada que, ao contrário do que ocorre em Heidegger, é alteridade que se põe como alteridade; (...). Daí por que ele já não exerce “função transcendental” (Prado Jr. 6, p. 37), como o fazia em Heidegger, já não é mais “possibilitação de revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano” (Heidegger 5, p. 239); nem poderia exercer esta função, pois se trata de um nada cuja posterioridade é bem definida: nada do mundo. (...) A nadificação torna-se assim não o indicador de uma espécie de subsistência do Nada, mas o modo mesmo pelo qual a consciência apreende o real constituindo-o como mundo. É a consciência, não o nada, que nadifica. (MOUTINHO, 1994, p. 131).

Isso significa dizer que, a consciência deve ser de tal modo que ela possa enxertar o nada no meio do ser. Por isso, a nadificação ou niilização apenas vem à tona através de condutas humanas, relações entre o ser humano e o mundo, ou entre a consciência dirigida ao ser. E daí se derivam as características do para-si, que ao introduzir o nada no mundo, precisará, ele mesmo, ser seu próprio nada. A estrutura ontológica mesma do para-si precisará se *realizar como nada*, para que assim, ele possa introduzir a negatividade no mundo (SARTRE, 2005, p.65). Contudo, nosso objetivo aqui não será descrever tal estrutura ontológica, mas, sublinhar, ainda uma vez, o procedimento que Sartre utilizou para alcançar a *realidade efetiva do nada* no mundo.

Como dissemos anteriormente, o fato de buscar descrever condutas humanas para, a partir delas, revelar a relação do para-si com o em-si, aponta sem dúvida para um procedimento fenomenológico. Neste sentido, *o aparecimento da ausência* de Pierre no café é um fenômeno que se revela por si mesmo à nossa percepção e, desta maneira, se mostra como passível de descrição. O importante desse “procedimento” é que com ele, Sartre pode reivindicar que a *dação do nada como ausência sobre fundo niilizado* não é fruto de uma *abstração ou uma teoria sua*, mas sim, resultante do acompanhamento descritivo da *nossa própria relação com o mundo* e, assim, é exatamente a partir de uma

conduta humana que vem à tona a fenomenalidade do nada como realidade no mundo, afastando de tal concepção o caráter de uma especulação filosófica vazia.

Nesse sentido, é indiscutível que Sartre seja um fenomenólogo, pois pretende basear suas afirmações em descrições de fenômenos privilegiados, como é, por exemplo, o caso da afirmação da realidade do não-ser. Não obstante, precisamos admitir que tal filósofo procede a partir de uma transformação da fenomenologia tanto husserliana, quanto heideggeriana. Uma vez que, para seus objetivos, Sartre precisa “construir uma fenomenologia” que pudesse, ela mesma, revelar a transfenomenalidade do ser dos fenômenos e do ser da consciência, ainda que, ao mesmo tempo, ela precise fundamentar sua validade, enquanto conhecimento, em tal dupla transfenomenalidade¹⁰. Ele nos prepara para essa empreitada de reformulação radical quando denomina sua obra de: uma ontologia fenomenológica. Por isso, Moutinho tem razão quando diz:

“Ora, o que vai ocorrer mais tarde, (...), é que em *L'Être et le Néant* precisamente toda a fenomenologia que está em questão, é toda ela que é reescrita. Sartre se coloca de vez no plano da fenomenologia pura, desenvolvendo ele mesmo aquela “ciência da consciência pura transcendental”! “(MOUTINHO, 1994, p.111)

A conclusão que podemos chegamos desta maneira é que, em *O Ser e o Nada* o que está em questão não é apenas uma utilização das bases fenomenológicas do pensamento husserliano para a descrição de determinados fenômenos, mas, ao contrário, é uma revisão radical do próprio projeto fenomenológico que permite, destarte, que Sartre chegue aos resultados apresentados em sua obra.

¹⁰ “Cabe ressaltar que a conexão entre ontologia e fenomenologia em Sartre não é assumida assim de forma tão simples. Sartre mostra que a partir da redução operada pelos modernos do ser ou do existente ao número de suas manifestações fenomênicas não era mais possível falar de “um ser em si” sem resolver o problema de como podemos ultrapassar o fenômeno para chegar ao ser. Mas Sartre vê isso possível, pois pela sua fenomenologia (que é a fenomenologia dos modos de ser ou das estruturas da consciência) se estabelece a dimensão “transfenomenal” tanto do objeto quanto da consciência cognoscente que intenciona este objeto.” (MORAIS, 2011, p. 71).

Bibliografia:

BORNHEIM, G. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

CATALANO, Joseph. *A commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. London: The University of Chicago Press, 1985.

GARCIA, Fernanda. A. F.; GONÇALVES, Rafael R.; DANTAS, Jurema B.; EWALD, Ariane P. *Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: Três concepções de fenomenologia, três grandes filósofos*. In: Estudos e Pesquisa em Psicologia. Vol.8, nº 2, 2008.

MORAIS, Alexander A. *A concepção de consciência em Sartre: a relação entre ontologia e fenomenologia*. In: *Cadernos do PET Filosofia – Volume 2, Nº 3*, 2011.

MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre: Passagem da Psicologia à Fenomenologia*. In: discurso (23), 1994: 109-148.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1995.

SARTE, Jean-Paul. *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Tradução ao espanhol de: Juan Valmar. Buenos Aires: Editorial Losada, 1966.

SARTE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de: Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.