

# O périplo filosófico para *O Ser e o Nada*: com quantas “fenomenologias” se faz uma ontologia-fenomenológica?

The philosophical journey to Being and Nothingness:  
how many “phenomenologies” does it take  
to make a phenomenological ontology?

André Constantino Yazbek

<https://orcid.org/0000-0001-6341-7602> – E-mail: andre\_yazbek@gmail.com

## RESUMO

O presente artigo pretende revisitar as bases “fenomenológicas” da trajetória de Jean-Paul Sartre desde sua recepção das filosofias de Edmund Husserl e Martin Heidegger até o momento de composição da principal síntese filosófica de seu existencialismo, intitulada *O Ser e o Nada* (1943). Neste sentido, o artigo situa o estatuto das fenomenologias de Husserl e Heidegger para o pensamento sartriano, bem como a originalidade de *O Ser e o Nada*, para a qual concorre, ainda, uma leitura bastante particular da *negatividade* hegeliana.

**Palavras-chave:** Jean-Paul Sartre. Fenomenologia. Ontologia. Existencialismo francês.

## ABSTRACT

This paper intends to recover the “phenomenological” basis of Sartre’s trajectory since his very first reception of Edmund Husserl’s and Martin Heidegger’s philosophies until the moment in which the main synthesis of his existentialism is published, entitled *Being and Nothingness* (1943). In this sense, the paper situates the *status* of Husserl’s and Heidegger’s phenomenologies for Sartrean thought, as well as the originality of *Being and Nothingness*, which is also influenced by a very particular interpretation of Hegelian *negation*.

**Keywords:** Jean-Paul Sartre. Phenomenology. Ontology. French Existentialism.

I

Haveria uma “terceira via” entre idealismo e realismo? A questão, que aos dias correntes ainda é objeto de polêmicas, se colocara no centro das preocupações de uma geração de intelectuais franceses do Entreguerras, formada no seio do neokantismo universitário, da qual Jean-Paul Sartre despontaria como um dos grandes representantes. E fôra ainda mais candente quanto mais se considere seu acento crescentemente prático: as circunstâncias da guerra, de um mundo que desmoronara, tornavam imperativo um duplo movimento de recusa ao “idealismo oficial” da Terceira República francesa – uma filosofia para a qual o “mal e o erro não passavam de falsas aparências” (SARTRE, 2004, p. 160) – sem, contudo, ceder às tentações fetichistas do realismo *tout court*.

Aos anos 1930 do século passado, a promessa de uma resposta a essa inquietação passava pela lufada de ar fresco trazida pela fenomenologia alemã de Edmund Husserl, – já *ontologizada*, em boa parte, por aquele que então figurava como seu mais célebre “discípulo”: Martin Heidegger. Como se sabe, no centro desta recepção francesa da fenomenologia alemã estará a definição husserliana da consciência como *ato intencional* ou *intencionalidade* – “essa particularidade fundamental e geral da consciência de ser consciência *de algo*” (HUSSLERL, 1980, p. 28) –, mas também a noção heideggeriana de *ser-no-mundo* aplicada ao *Dasein*, quer dizer, ao ser que nós-próprios somos: “pertence essencialmente ao *Dasein* o *ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, 2012, p. 181).

A cena é demasiadamente conhecida, quase mítica, mas sabemos que Raymond Aron, de regresso a Paris em 1933 após uma temporada de estudos na *Maison Académique Française* de Berlim, convencera o jovem Sartre a respeito das potencialidades da fenomenologia husserliana: “Estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenologista, podes falar deste coquetel, e é filosofia” (BEAUVOIR, 1984, p. 138). O encontro com Aron levará Sartre à leitura sôfrega do livro pioneiro de Emmanuel Lévinas, intitulado *A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl* (1930), mas também a uma temporada de estudos na mesma instituição que abrigara seu amigo, para a qual ele parte já no mesmo ano, ocasião em que se entrega à Berlim para dedicar-se ao estudo da fenomenologia de Husserl ao mesmo tempo em que trabalha sobre o tema do “*factum* da contingência” (COHEN-SOLAL, 1999, p. 181-182).

A lição levinasiana indicara que a intuição, tal como Husserl a concebera, era capaz de nos colocar em presença da *coisa mesma*, do *dado* “em pessoa”, e isso justamente em razão de a fenomenologia jamais descurar do fato de que toda presença é sempre *presença a uma consciência* que a intenciona como tal: tratava-se, portanto, de tentar “localizar a existência das coisas exteriores não em sua oposição ao que elas são para a consciência, mas sim no aspecto sob o qual elas estão presentes na vida consciente concreta” (LÉVINAS, 1995, p. 24). Nesta medida, em Husserl a própria “vida consciente deve ser descrita como a vida em presença dos seres transcendentais” (LÉVINAS, 1995, p. 25). Ademais, também aqui o problema da “contingência” parecera ganhar uma “nova” dimensão, o que não poderia deixar de atrair a atenção do jovem Sartre: sendo a “coisa exterior” duplamente relativa à fenomenalidade – tanto no sentido de ser relativa a uma consciência que a apreenda como tal quanto no sentido da inescrutabilidade de seus modos ou perfis de “aparição” –, resta que sua própria “existência” jamais é necessariamente requerida pelo seu modo de *ser-dado*, mas é sempre, de certa maneira, uma “existência contingente”, infinitamente variável, que “contém em si um nada, uma possibilidade de não-ser” (LÉVINAS, 1995, p. 22-23). Não se quer dizer com isso que as “coisas não existam” (ao contrário, seu ser mesmo nos é dado pelo seu modo de oferecer-se à consciência), mas apenas que seus “modos de existência contém [...] a possível negação de si” (LÉVINAS, 1995, p. 23).

Tampouco se trata de uma tese cética (“Ela não nega o valor da percepção externa, afirmando seu caráter ilusório e sua inadequação para o ser genuíno”), mas sim, dirá Lévinas, de uma posição que efetivamente acolhe a “dualidade de como as coisas externas se revelam e existem”: “Esta dualidade consiste no fato de que um ser é indicado, mas é indicado em uma infinita sequência de fenômenos subjetivos” (LÉVINAS, 1995, p. 23). Ou seja: “O caráter puramente fenomenal da existência das coisas externas, que Kant determina por oposição às ‘coisas em-sí’, aparece aqui como uma determinação interna de sua existência” (LÉVINAS, 1995, p. 23).

Eis então a novidade da posição husserliana, não apenas para Sartre, mas também para uma parcela significativa de sua geração: em lugar do primado da consciência sobre as coisas ou, inversamente, das coisas sobre a consciência, a partir da fenomenologia parecera efetivamente possível uma *filosofia concreta*, quer dizer, uma filosofia na qual *coisa* e *consciência* fossem tomadas em uma relação de co-implicação passível de descrição direta por uma *experiência* imediata e não intelectualista do mundo (daqui a centralidade da *Anschauung* husserliana, capaz de nos fazer retroceder de nossa concepção conceitual do mundo em direção às suas fontes originárias na experiência imediata<sup>1</sup>). Era necessário “voltar às coisas mesmas” – como o próprio Husserl propugnara em suas *Investigações Lógicas* (1901) (HUSSERL, 1999, p. 218) –, e sabemos que aos olhos de Sartre, em seu célebre opúsculo intitulado *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade* (redigido ainda em 1934), aqui estavam dadas as condições para a desmontagem definitiva da “ilusão comum ao realismo e ao idealismo”: as coisas não são um arranjo de conteúdos representacionais da consciência (“não se pode dissolver as coisas na consciência”), mas tampouco se deve tomá-las como um “absoluto que depois entraria em comunicação conosco” (1992, p. 30). Neste sentido, em uma perspectiva genuinamente fenomenológica deve-se considerar que a “consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo: exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (HUSSERL, 1992, p. 30). Daí que se possa afirmar, com uma dose de exagero característica do entusiasmo por um território recém-descoberto, que “Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas”: “Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, como enseadas de graça e de amor” (HUSSERL, 1992, p. 32).

Assim, Husserl se debatera contra o “todo o ‘psicologismo’”, contra toda a “filosofia alimentar” do neokantismo, mas de modo algum cedera às facilidades do realismo ingênuo (HUSSERL, 1992, p. 29-30). Ao seu lado figurara já Heidegger, lido ainda na chave complementar de uma filosofia para a qual a consciência, em sendo intencional, é sempre *ser-no-mundo*, mundaneidade, direção ao mundo, uma “filosofia da transcendência” (e não do “transcendental”): “Ser é explodir no mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-consciência-no-mundo” (HUSSERL, 1992, p. 31). Portanto, para o ambiente intelectual francês das primeiras décadas do século passado, dominado pelo apelo à elaboração de uma filosofia que pudesse colocar fim aos ardis da interioridade representacional da consciência sem recair em um fetichismo realista, a fenomenologia parecera demonstrar a insuficiência patente do corte entre a interioridade e a exterioridade, lançando-nos irremediavelmente em nosso entrelaçamento fundamental com o mundo: “O que é interessante a respeito da concepção husserliana é o fato de ela ter colocado o contato com o mundo no próprio coração do ser da consciência” (LÉVINAS, 1995, p. 43).

Sendo um dos primeiros introdutores de uma interpretação sistemática de Husserl na França, Lévinas colaborara, entre outros, para a efetivação de um sotaque francês de leitura da

<sup>1</sup> Por este motivo, Husserl atribuiu à fenomenologia o caráter de “ciência eidética” ou “ciência de essências”, o que significa que seu objetivo será o da descrição eidética das estruturas que permitem o mundo de nossa experiência (Cf. HUSSERL, 1973, p. 341).

fenomenologia alemã, assim como Henry Corbin, cuja tradução francesa da conferência de Heidegger intitulada “*Was ist Metaphysik?*” (1929), realizada já em 1931, acabaria por fixar a expressão “*réalité-humaine*” como noção corrente para referir-se à dimensão heideggeriana do *Dasein*, – e isso a despeito mesmo da orientação anti-humanista do pensamento heideggeriano (BLIGH, 2011, p. 28). Sartre não permanecera imune a nenhuma dessas influências.

## II

Contudo, sabemos que a ambição de Husserl não comportava nenhum traço desta “filosofia concreta” ou “existencialista”, – ao contrário, tratava-se de fundar a filosofia como ciência rigorosa dotando-a de princípios apodícticos absolutos, e é por esse motivo que a fenomenologia será crescentemente conduzida a colocar entre parênteses o “mundo” e as ciências que a ele se referem.<sup>2</sup> E mesmo a divisa husserliana de uma “volta às coisas mesmas” deve ser lida à luz de seu contexto adequado nas páginas das *Investigações Lógicas*, no qual estava em jogo o problema da idealidade da lógica e o modo dessa idealidade *dar-se* a uma intuição originária (HUSSERL, 1999, p. 218). Neste sentido, portanto, a fenomenologia husserliana evoca antes um projeto de fundação da racionalidade em geral, que se inicia com o diagnóstico de que a lógica, ao tempo de Husserl, parecia incapaz de fornecer bases seguras para o esclarecimento da unidade teórica, formal e dedutiva das matemáticas (HUSSERL, 1999, p. 22-23), para só então desdobrar-se em questões concernentes à relação entre a subjetividade do conhecer e a objetividade do conteúdo do conhecimento.

Assim sendo, é apenas com Heidegger, e segundo um corte hermenêutico, que os temas do *sentido do ser* e da *existência* virão à lume a partir do enquadramento fenomenológico-existencial preliminar de *Ser e Tempo* (1927): se a própria ontologia só é possível como fenomenologia, como afirmara o §7 da obra, dedicado ao método fenomenológico, isso se deve ao fato de que o “conceito fenomenológico de fenômeno designa, como o que se mostra, o ser do ente, seu sentido, suas modificações e derivados” (HEIDEGGER, 2012, p. 123). Da perspectiva das filiações filosóficas, portanto, se com Husserl estavam dadas as coordenadas metódicas para uma análise dos *vividoss intencionais* da consciência e dos objetos que eles suscitam (o *perceber* e o *percebido*, o *imaginar* e o *imaginado*, o *desejar* e o *desejado*, etc.), em Heidegger tratava-se de conjurar até mesmo o idealismo ainda implícito no projeto husserliano, retrocedendo ao domínio mais originário de nossa pertença ontológica ao *Lebenswelt* ou *mundo da vida*. Afinal, como bem assinalara Paul Ricoeur, “Antes da objectividade, há o horizonte do mundo; antes do sujeito da teoria do conhecimento há a vida operante” (RICOEUR, 1988, p. 11). Uma espécie de ontologia do “horizonte do mundo” ou da “vida operante” será justamente o produto da radicalização da fenomenologia operada por Heidegger, passo decisivo em direção à desmontagem do primado da *Erkenntnistheorie* kantiana e, em consequência, ao esgotamento do programa transcendental das filosofias pós-kantianas (HEIDEGGER, 2012, p. 98-93).

De sua parte, como vimos, Sartre se iniciara igualmente em Husserl justamente em reação ao neokantismo universitário francês, ou idealismo subjetivista, de seu tempo, – tratara-se, como já fizemos notar, de cerrar fileiras contra esta “filosofia alimentar” que pretendia fazer comer o “objeto” pelo “sujeito”, diluindo o real em sua própria substância fantasmática (SARTRE, 1992, p.

<sup>2</sup> Cioso lembrar que a famosa “redução fenomenológica” ou *epoché*, procedimento elaborado pela fenomenologia husserliana ao longo das primeiras décadas do século passado, é justamente o método para nos entregar um acesso *exclusivo* ao domínio dos “fenômenos puros”, ou seja, aos *vividoss intencionais* já purificados ou despidos de qualquer realidade empírica (LAVIGNE, 2005, p. 147).

29). Ora, precisamente a fenomenologia husserliana, uma vez que definira a consciência como intencionalidade, ação de *dirigir-se* aos objetos, oferecera a Sartre o meio adequado para questionar radicalmente o mito da interioridade: a consciência é sempre relação a uma exterioridade *no-mundo*, direção a um ser que está lá, repousa em si mesmo, “à beira da estrada, em meio à poeira” (SARTRE, 1992, p. 30). Mas ocorre que era também necessário acertar contas com o próprio Husserl, – cuja fenomenologia se desenvolvera, já na década inicial do século passado, no sentido de uma “virada transcendental” ou de um “idealismo transcendental”.

Daqui se pode compreender o motivo do primeiro ensaio propriamente sistemático de Sartre sobre a fenomenologia husserliana, intitulado *A Transcendência do Ego: Esboço de uma descrição Fenomenológica*, redigido ainda em seu estágio de estudos em Berlim, em 1934, mas publicado apenas em 1936 na revista *Recherches Philosophiques* (COHEN-SOLAL, 1999, p. 184). Nele, o jovem fenomenólogo empenha-se em uma polêmica contra a possível admissão da interioridade da consciência na fenomenologia em consequência da posição adotada por Husserl a partir de suas *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica* (1913) e plenamente desenvolvida em suas *Meditações Cartesianas* (1931), conjunto de conferências que coroa o reconhecimento da fenomenologia como um “tipo novo de filosofia transcendental” que “*não é nada mais* do que uma explicitação de meu *ego* enquanto sujeito de conhecimentos possíveis” (HUSSERL, 1980, p. 72). Husserl teria cedido à “tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência” (SARTRE, 1994, p. 46-47), recaindo então em uma concepção imanentista, quiçá neokantiana, incompatível com a descoberta da intencionalidade.

Traçando uma distinção fundamental entre a *consciência* (a subjetividade como pura relação intencional às coisas, vazia de todo conteúdo imanente) e o *ego* (a subjetividade objetivada, cujo estatuto é o de um objeto transcendente como outro qualquer do mundo<sup>3</sup>), Sartre reivindicara a posição do Husserl das *Investigações Lógicas*, para o qual o “Eu [Moi] era uma produção sintética e transcendente da consciência”, *contra* a “orientação do novo pensamento de Husserl” (SARTRE, 1994, p. 46-47). Ora, da perspectiva de *A Transcendência do Ego*, a admissão de uma estrutura egológica imanente constituiria a introdução de um “centro de opacidade” no coração mesmo da subjetividade, incompatível com o “ponto de vista original e profundo que faz da consciência um absoluto *não-substancial*” (SARTRE, 1994, p. 48-49), e sua consequência seria a de nos devolver ao plano de uma interioridade subjetiva que, precisamente, nos apartaria do mundo (dando razão àqueles que acusam a “fenomenologia de ser uma ‘doutrina refúgio’, de atirar ainda uma parcela do homem para fora do mundo e de afastar com isso a atenção dos verdadeiros problemas” (SARTRE, 1994, p. 83). Em suma, “Todos os resultados da fenomenologia ameaçam entrar em ruína se o Eu não é, do mesmo modo que o mundo, um existente relativo, quer dizer, um objecto *para* a consciência” (SARTRE, 1994, p. 49), posto que a liquidação efetiva do subjetivismo, proporcionada justamente pelo conceito husserliano de intencionalidade, tornar-se-á nula se o ego for admitido como “habitante” da consciência (seja em sua versão transcendental de princípio de unificação das visadas da consciência, seja como instância psíquica subjacente aos nossos atos e desejos). Por este motivo, dirá Sartre, o “Eu transcendental é a morte da consciência” (SARTRE, 1994, p. 48).

A partir desta polêmica *com* e *contra* Husserl, na qual Sartre avançara na tese da radical *espontaneidade* da consciência em sua *impessoalidade* – ou seja, na afirmação de que ela é “monstruosamente livre” na medida mesmo em que é desprovida de qualquer estrutura egoló-

<sup>3</sup> “Nós queremos mostrar aqui que o *Ego* não está *na* consciência nem formal nem materialmente: ele está lá fora, *no mundo*, é um ser do mundo, como o *Ego* do outrem” (SARTRE, 1994, p. 43).

gica ou suporte psíquico imanente que a determine de antemão em sua existência (SARTRE, 1994, p. 79) –, pode-se apreender o desenho de conjunto dos esforços sartrianos para a constituição de uma psicologia fenomenológica em seus ensaios sobre a imagem, o imaginário e as emoções, publicados na segunda metade da década de trinta do século passado.<sup>4</sup> Tratara-se, para Sartre, de promover a crítica ao fundamento de uma psicologia empírica ou “introspectiva”, cientificista e naturalista, e sua substituição por uma abordagem psicológica na qual o estudo fenomenológico da consciência deve ter prioridade metodológica sobre o estudo empírico e psicofísico da *psique*, devendo, por esse motivo, fundá-lo e sistematizá-lo: “Se queremos fundar uma psicologia, é preciso remontar além do psíquico” (SARTRE, 2006, p. 47). Neste sentido, Sartre procurara uma abordagem da psicologia que deveria ser presidida pela cuidadosa distinção entre a “experiência” em sentido propriamente *experimental*, positiva, e a “experiência fenomenológica” *stricto sensu*, aquela que nos entrega à intuição das *essências eidéticas* (CABESTAN, 2004, p. 35), ou seja, neste caso, a de uma consciência cuja relação ao objeto está neutralizada em sua naturalidade psicofísica, vale dizer, depurada de todo elemento que propiciasse sua apreensão como coisa determinada ou sucessão de fatos psíquicos. Daí que se deva ainda falar em “experiência” (“pois toda visão intuitiva de essência continua sendo experiência”), mas trata-se agora da “experiência que precede toda experimentação” (SARTRE, 2008, p. 122).

Contudo, crescentemente informado pela leitura da fenomenologia por Heidegger (influência que certamente já se fazia sentir em suas obras de psicologia-fenomenológica<sup>5</sup>), Sartre preservara o que lhe parecera ser a intuição genial da fenomenologia husserliana – a consciência definida por sua *intencionalidade*, quer dizer, por sua ação de absoluta extroversão em direção às coisas – sem, no entanto, deixar de lhe fazer a crítica contínua de um certo idealismo, valendo-se especialmente da temática existencial do *Dasein* heideggeriano (este *ser-o-aí* da abertura na qual o *sentido de ser* pode, enfim, ser recolhido). Resta que a eufórica recepção inicial das promessas da fenomenologia husserliana não resistirá a um exame mais detido (realizado justamente à luz dos desenvolvimentos posteriores do pensamento do próprio Husserl) e terá que ser contrastada com as intuições heideggerianas de *Ser e Tempo* e *O que é Metafísica?*. E já em fevereiro de 1940, em seus diários de guerra, Sartre anotara o seguinte: “um fosso cada vez mais largo me separava de Husserl: sua filosofia, no fundo, evoluía para o idealismo, coisa que eu não podia admitir. [...] foi para me evadir desse impasse husserliano que me voltei para Heidegger” (SARTRE, 2005, p. 418-419). Compreende-se: se *ser é* efetivamente *ser-no-mundo*, como pretende a fórmula heideggeriana, isso implica em considerar que o “mundo é inassimilável à consciência, resultado de um regime ontológico irreduzivelmente diferente” (COOREBYTER, 2003, p. 41), – daí porque Heidegger parecera uma “ilha de realismo” em meio ao “mar de idealismo” no qual Husserl acabara por se afogar.

No entanto, mais do que Husserl ou Heidegger eles próprios, inicialmente Sartre estivera premido por uma espécie de husserlo-heideggerianismo de tipo bastante particular e, no limite, inconciliável: “entrei, por acaso, na *Taverne du Cerfe*, aí, fiz a tentativa de conciliar Heidegger com Husserl. Não deu certo, apesar de minha obstinação” (SARTRE, 2005, p. 638). Precisamente aqui, neste impasse husserlo-heideggeriano, começara a ser gerado o ensaio de ontologia-fe-

<sup>4</sup> Evidentemente, temos aqui em vista as obras *A Imaginação* (1936) e *O Imaginário* (1940), produtos de um único estudo dividido em duas partes, uma “crítica” e outra “propositiva”, mas que serão publicados separadamente por Sartre, bem como *Esboço para uma Teoria das Emoções* (1939).

<sup>5</sup> A parte final de uma obra como *O Imaginário*, por exemplo, chegará à seguinte conclusão: para “imaginar, a consciência deve ser livre em relação a toda realidade particular, e essa liberdade deve poder definir-se por um ‘ser-no-mundo’ que é ao mesmo tempo constituição e nadificação do mundo; a situação concreta da consciência no mundo deve a cada instante servir de motivação singular à constituição do irreal” (SARTRE, 1996, p. 242).

nomenológica de Sartre, publicado a exatos oitenta anos, em 1943, em uma França convulsio-nada sob a ocupação do regime da Alemanha nazista: *O Ser e o Nada*.

### III

Jean-Toussaint Desanti nos oferece um curioso testemunho da expectativa que cercara a publicação de *O Ser e o Nada* (1943) no interior do círculo restrito de intelectuais próximos a Sartre. À época um jovem filósofo militante, tendo participado, em 1941, da formação do grupo de resistência antifascista denominado *Socialismo e Liberdade*, Desanti sabia que Sartre estava envolvido em uma “grande empreitada filosófica”: “Mas eu não sabia que ele iria chamá-la de *O Ser e o Nada*. Merleau-Ponty me dissera um pouco antes da publicação, e eu pensei comigo mesmo: ‘Veja só, ele quer fazer um *Ser e Tempo* de outra forma!’” (DESANTI, 1993).

A imagem e a analogia são reveladoras, mas se se tratara de “fazer um *Ser e Tempo* de outra forma”, ou seja, uma fenomenologia que só se realizaria como ontologia, resta que isso acabaria por significar, precisamente, escrever outra coisa, – justamente essa outra coisa que fôra *O Ser e o Nada*, um ensaio de ontologia-fenomenológica de tipo bastante específico, irredu-tível às particularidades da fenomenologia alemã, mesmo que a consideremos em sua versão heideggeriana. Afinal, Sartre fôra atraído pela problemática ligada à colocação integralmente mundana e relacional do sujeito *no-mundo* e pelas implicações psicológicas e morais daí decor-rentes, mas, por isso mesmo, apoiara-se na fenomenologia existencial heideggeriana sem poder acompanhar a totalidade de sua *démarche*, – uma vez que o pensamento de Heidegger, orientado pela *Seinsfrage*, exigiria a progressiva elisão da temática da subjetividade. Portanto, e como bem sublinhara Coorebyter, a “linha de ruptura” entre Sartre e Heidegger era irreme-diável: “Sartre integra o ‘ser-no-mundo’ em uma filosofia do *cogito*, da negatividade e da liber-dade que Heidegger julgará metafisicamente regressiva” (2000, p. 80).<sup>6</sup>

Assim, em *O Ser e o Nada* o “inconciliável” em Husserl e Heidegger tomará sua forma em um ensaio de ontologia-fenomenológica de originalidade inegável, no qual se retém a noção husserliana de *consciência intencional* aplicando-a à dimensão existenciária da própria subjet-vidade, tomada como *ser-no-mundo*, para melhor radicalizá-los em favor da intuição central da filosofia sartriana a respeito das relações entre o ser e a consciência, registrada já em seus diá-rios de guerra, no qual *ser e nada* estão em relação ontologicamente *negativa* e fenomenologi-camente *fundante* do próprio sentido do mundo: “O em-si [o ser determinado] investe a cons-ciência [para-si] para ser ultrapassado, por ela, no Nada. Mas não, como pensa Heidegger, no Nada que retém o mundo em si e sim no Nada que a consciência é ela mesma” (SARTRE, 2005, p. 418). Ou ainda, segundo uma afirmação retirada do próprio *O Ser e o Nada*: “O em si concreto e real está totalmente presente no cerne da consciência como aquilo que ela própria se *deter-mina a não ser*. O *cogito* deve nos levar necessariamente a descobrir essa presença total e in-atingível da coisa em si” (2001, p. 122, *grifo nosso*). Portanto, já a presença de um *cogito* – ainda que de tipo *pré-reflexivo*, ou seja, entendido como revelação originária da consciência em seu *ser-no-mundo* (o que nos revela um cartesianismo *sui generis*<sup>7</sup>) – e sua remissão ao modo de ser da consciência como *negação ontológica* do ser ele próprio – quer dizer, como dinâmica proces-

<sup>6</sup> “Sartre expressa da seguinte maneira o princípio do existencialismo: a existência precede a essência. Está adotando os termos *existentia* e *essentia* no sentido da metafísica que, desde Platão, formula o seguinte: a *essentia* precede a *existentia*. Sartre in-verte essa frase. O que acontece é que a inversão de uma frase metafísica continua sendo uma frase metafísica” (HEIDEGGER, 2006, p. 34-35).

<sup>7</sup> “[...] é a consciência não reflexiva que torna a reflexão possível: existe um cogito pré-reflexivo que é a condição do cogito cartesiano” (SARTRE, 2001, p. 19).

sual de nadificação incessante das determinações do ser<sup>8</sup> – são índices suficientemente significativos das distâncias entre *O Ser e o Nada* e a *Seinsfrage* heideggeriana.

Ora, aqui nos encontramos diante da versão propriamente sartriana da subjetividade: como bem assinalara Gerd Borheim, a radicalização ontológica da intencionalidade operada por Sartre, retomada dos desenvolvimentos heideggerianos a propósito da transcendência do *Dasein* e da noção da *nadificação* (*Nichtung*), encontra sua originalidade irreduzível na compreensão do fundamento nadificador da intencionalidade segundo a estrutura dialética da negatividade hegeliana, “transposta para o interior da consciência e explicitada ontologicamente” (MÜLLER, 2006, p. 18). Neste sentido, uma outra fenomenologia concorre decisivamente para a definição ontológica da consciência como *negatividade* ou *não-ser* em *O Ser e o Nada*: a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Sua influência é tão mais importante quanto mais se considere o papel-chave da temática da *negação*, com suas formulações sobre o nada e a nadificação, na arquitetônica do ensaio de 1943, a ponto de se poder defini-lo, por sua ontologia, como uma “fenomenologia da negatividade” (MOUILLIE, 2001, p. 11).

Tratava-se, como se sabe, de um hegelianismo de tipo bastante particular, de feição propriamente “francesa”, em boa medida associado às lições ministradas por Alexandre Kojève entre os anos de 1933 e 1939 na *École des Hautes Études*, nas quais o manejo desenvolvido da sucessão das figuras da consciência hegeliana fazia avançar o movimento do Espírito na história segundo um expediente que consistia em acentuar (a despeito de suas sínteses pacificadoras) os momentos excessivamente paradoxais e violentos da *experiência da consciência* em sua narrativa iniciática junto ao enfrentamento das coisas e de um mundo antagonizado pelo *desejo*, pela *luta* e pelo *trabalho* (KOJÈVE, 2000, p. 91). Como resultado, o esquema formal da fenomenologia hegeliana acabaria por ser transposto ao plano concreto, já *antropologizado*, do drama existencial da ação *no-mundo*, com destaque para os temas da *consciência infeliz* e do *reconhecimento* (*Anerkennung*) na dialética do Senhor e do Escravo, propiciando um reenquadramento da temática da subjetividade segundo as operações *negativas* do sujeito (o “homem difere do animal porque ele é um ser *negador*” (KOJÈVE, 2000, p. 64)).

Nestes termos, e tendo-se em vista justamente este hegelianismo “francês”, sempre mobilizado segundo uma dupla operação de elogio e crítica subsequente, pode-se compreender certo uso recorrente da *negatividade* hegeliana para a crítica do *Dasein* heideggeriano – privado da dimensão da subjetividade desde sua concepção (SARTRE, 2001, p. 109) –, mas também para a delimitação do próprio *ser da consciência* em *O Ser e o Nada*. Assim, é notável que a noção heideggeriana de *ser-no-mundo* venha a tornar-se uma peça central no léxico de *O Ser e o Nada*, de sorte a ser mobilizada em vista da adoção de uma “perspectiva concreta” para a abordagem das relações entre *consciência* e *fenômeno* (SARTRE, 2001, p. 37-38), ao mesmo tempo em que são explicitadas, na exploração do *nada* a partir da consideração da *negação* como realidade intra-mundana efetiva (e não meramente como uma propriedade do juízo ou uma operação de julgamento), as insuficiências do *Dasein* heideggeriano no contexto de sua comparação com o problema da *negatividade* e do *nada* em Hegel. Ora, da perspectiva do Sartre de *O Ser e o Nada*, Heidegger afirmara que o nada fundamenta a negação e chegara a fazer da negatividade a estrutura mesma de nossa “transcendência”, mas acabara por desenvolver uma teoria que não dotava o *Dasein* da dimensão de um *ser-negativo* (SARTRE, 2001, p. 52-53). Por outro lado, se Hegel também será merecedor das críticas de Sartre e se, em muito sentidos, Heidegger constituirá um avanço com relação à temática do *nada* na lógica hegeliana – afinal, já não se tratara mais de considerar o *ser puro* e o *nada puro* como equivalentes em sua pura indeterminação, tal

<sup>8</sup> “O para-si [a consciência] não tem outra realidade senão a de ser nadificação do ser” (SARTRE, 2001, p. 666).

como sucedera na *Ciência da Lógica* hegeliana, mas sim de circunscrever as próprias possibilidades de uma apreensão concreta do nada, mormente por meio da angústia (SARTRE, 2001, p. 51-52) –, o fato é que, com relação às pretensões sartrianas em determinar o modo-de-ser da consciência, pode-se dizer que “é Hegel quem tem razão contra Heidegger, quando declara que o *Espírito é o negativo*” (SARTRE, 2001, p. 53, grifo nosso).

De mesmo modo, em outra passagem chave de *O Ser e o Nada*, dedicada ao tema da intersubjetividade ou do *ser-para-outro*, Hegel aparecerá como aquele que realizou um importante progresso no sentido não apenas de permitir a superação do solipsismo subjetivista a que fôra conduzida a fenomenologia de Husserl (posição que Sartre acreditara haver superado já em *A Transcendência do Ego*<sup>9</sup>), mas, ainda mais fundamentalmente, no sentido de ter posto a questão em seu terreno o mais adequado: a “intuição genial de Hegel é, aqui, a de me fazer depender do outro *em meu ser*. [...] Assim, o solipsismo parece definitivamente fora de combate” (SARTRE, 2001, p. 276). Ao fim e ao cabo, no entanto, e tal como ocorrera com o problema do nada, a perspectiva hegeliana será rejeitada pelo fato de Hegel haver formulado o problema ontológico do *ser-para-outro* “em termos de conhecimento”, quer dizer, unicamente no registro, ainda demasiado intelectualista, de uma relação cognitiva com outrem: “É ainda o conhecimento que é aqui a medida do ser [...]” (SARTRE, 2001, p. 277).

Portanto, Sartre adota uma perspectiva refratária à compreensão da consciência em termos de conhecimento, mas deixa-se influenciar, com efeito, pelo movimento geral da negatividade hegeliana naquilo que concerne à indeterminação fundamental que caracteriza a consciência como atividade da “*potência negadora*” da existência humana. Afinal, para o Sartre de *O Ser e o Nada*, a consciência, ou para-si, caracteriza-se pela *não-identidade* consigo mesma e, em consequência, pela *negatividade* que a (in)determina a ser constante movimento de ruptura com as determinações do ser (o que nos remete a uma luta permanente para não se deixar absorver pelas “coisas”): “há *um ser* [a consciência] cuja liberdade tem-de-ser sob a forma do *não ser* (ou seja, da nadificação)” (SARTRE, 2001, p. 599). Assim, Sartre mobilizara um hegelianismo já aclimatado às temáticas da *negatividade* heideggeriana e do *ser-para-morte* (KOJËVE, 2000, p. 575), um Hegel já afeito aos temas da *negatividade ontológica* constitutiva da subjetividade e de sua transcendência face ao ser determinado em-si. Ora, a relação opositiva entre o para-si e o em-si, a implicação da consciência junto ao ser determinado ao modo do *não-ser* constitutivo da realidade humana (ou seja, a própria consciência como uma modalidade de ser que rompe continuamente com as determinações do ser justamente porque encerra, em seu ser mesmo, o *nada de seu ser*) e o *conflito* como operador incontornável das relações intersubjetivas são, fundamentalmente, traços deste hegelianismo *sui generis*, despido de toda possibilidade de síntese apaziguadora e, portanto, impossibilitado de aceder à unidade do Espírito.<sup>10</sup> Daí o caráter paradoxal da subjetividade em *O Ser e o Nada*: no ensaio de 1943, Sartre conserva a *negatividade* como estrutura da subjetividade e retira todas as consequências existenciais da tendência ineludível (e sempre fracassada) da realidade humana em sua busca para aceder e fundir-se no *Absoluto* – quer dizer, tornar-se o “*Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus” (SARTRE, 2001, p. 662) –, mas ao mesmo tempo, e em consequência, recusa não apenas a sín-

<sup>9</sup> O equívoco de Sartre em *A Transcendência do Ego*, como ele próprio o admite em *O Ser e o Nada*, fôra o de acreditar que a mera expulsão do ego para fora campo transcendental (que deveria interditar o acesso à introspecção como campo de acesso à certeza apodítica do próprio eu) seria suficiente para “provar que minha consciência transcendental, em seu ser mesmo, é afetada pela existência extra-mundana de outras consciências de mesmo tipo” (SARTRE, 2001, p. 274).

<sup>10</sup> “Encontramos novamente esta ‘cisão do igual a si mesmo’ que Hegel faz ser a característica da consciência. Mas esta cisão, em lugar de conduzir, como na *Fenomenologia do Espírito*, a uma integração mais elevada, não faz senão escavar ainda mais profundamente e irremediavelmente o nada que separa a consciência de si mesma. A consciência é hegeliana, mas essa é a sua maior ilusão” (SARTRE, 2001, p. 190).

tese apaziguadora pretendida pela dialética hegeliana e por seu monismo ontológico, mas igualmente todo o saber que daí decorre, cuja exposição sistemática se encontra precisamente na *Ciência da Lógica* (KEMP, 1970, p. 295).

Resta, como sabemos, que a *negação* constitui justamente a clivagem ontológica fundamental entre em-si e para-si em *O Ser e o Nada*, da qual decorre a passagem do *plano do ser determinado* para o plano do *ser da realidade humana (ou consciência) como negação ontológica* (verdadeiro tema do ensaio de ontologia fenomenológica de Sartre), e isso segundo uma perspectiva na qual a existência humana é já uma existência implicada *na facticidade*, mas sempre em uma relação de transcendência diante do *factum bruto* (dada sua indeterminação). Por este motivo, a consciência é o modo de instalação *no-ser* capaz de conferir-lhe *sentido*. Daqui resulta, como se sabe, o tema da própria *liberdade* (“A cada ato negador, pelo qual a liberdade do para-si constitui espontaneamente seu ser, corresponde uma revelação total do ser ‘por um perfil’” (KEMP, 1970, p. 224)), mas igualmente o de seu necessário desdobramento na dimensão da *temporalidade* (“totalidade jamais acabada” (idem, p. 185)), instância própria da *ação* considerada no horizonte *fático* da própria *contingência* de meus possíveis (única instância em que se pode tomá-la seriamente do ponto de vista de sua implicação *no real*): “É porque a liberdade é condenada a ser livre, quer dizer, não pode escolher-se como liberdade, que há coisas, ou seja, uma plenitude de contingência dentro da qual ela própria é contingência” (KEMP, 1970, p. 554).

Por esse mesmo motivo, talvez se possa dizer que há uma espécie de *neo-realismo* em *O Ser e o Nada*, “um ‘realismo’ que fundamenta a descrição dos modos de ser envolvidos na fenomenalidade” (MOUILLIE, 2001, p. 10), e que decorre da tessitura própria da obra, composta de dois planos que se requerem e que se sucedem alternadamente, o ontológico e o fenomenológico. Neste sentido, já o subtítulo de *O Ser e o Nada*, que anuncia a obra como um “ensaio de ontologia-fenomenológica”, é revelador do método propriamente sartriano em sua exploração das relações entre “consciência” e “coisa”: se a totalidade sintética ao qual damos o nome de “mundo” é a expressão ôntico-ontológica de uma co-implicação concreta entre *ser* e *consciência*, então é necessário reconhecer, na simultaneidade indissolúvel, tensionada e efetiva de seu verdadeiro estatuto, o fato de que a “consciência é revelação-revelada dos existentes” (e nisto reside seu *primado fenomenológico* sobre as coisas), mas apenas na medida em que os “existentes comparecem a ela fundamentados pelo ser que lhes é próprio” (e aqui reside, por outro lado, o *primado ontológico* das coisas sobre a consciência) (SARTRE, 2001, p. 29). Em suma, “Dizer que a consciência é consciência *de* alguma coisa é dizer que ela deve se produzir como revelação-revelada de um ser que *ela não é* e que *se dá como já existindo* quando ela o revela” (SARTRE, 2001, p. 28, *grifo nosso*). Nestes termos, *O Ser e o Nada* é uma obra que se aplica à exigência fenomenológica da ausência de pressupostos prévios para, finalmente, ser capaz de descrever as condutas concretas de uma consciência efetivamente engajada em empreendimentos práticos no seio do mundo real.

## Referências

BEAUVOIR, S. *A Força da Idade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BLIGH, R. *The Réalité-humaine of Henry Corbin*. 146p. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of London, London, 2011.

CABESTAN, P. *L'Être et la Conscience: recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Bruxelas: Ousia, 2004.

- COHEN-SOLAL, A. *Sartre: 1905-1980*. Paris: Gallimard, 1999.
- COOREBYTER, D. V. Introduction. In: SARTRE, J.-P. *La Transcendance de l’Ego et autres textes Phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.
- COOREBYTER, D. V. *Sartre face à la Phénoménologie: autour de “L’Intentionnalité” et de “La transcendance de l’ego”*. Bruxelles: Ousia, 2000.
- DESANTI, J.-T. *L’Être et le Néant à 50 ans*. 1993. Disponível em: [https://www.lemonde.fr/archives/article/1993/07/02/l-etre-et-le-neant-a-cinquante-ans-le-philosophe-jean-toussaint-desanti-explique-comment-fut-accueilli-en-1943-le-maitre-livre-de-sartre\\_3947060\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/1993/07/02/l-etre-et-le-neant-a-cinquante-ans-le-philosophe-jean-toussaint-desanti-explique-comment-fut-accueilli-en-1943-le-maitre-livre-de-sartre_3947060_1819218.html).
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- HUSSERL, E. *Experience and Judgment*. London: Routledge, 1973.
- HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*. Vol. 1. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- HUSSERL, E. *Méditations Cartésiennes*. Paris: J. Vrin, 1980.
- KEMP, P. Le non de Sartre à la Logique de Hegel. *Revue de Théologie et de Philosophie*, Genebra, v. 20, n. 5, p. 289-300, 1970.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la Lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 2000. (Collection Tel).
- LAVIGNE, J.-F. *Husserl et la Naissance de la Phénoménologie*. Paris: PUF, 2005.
- LEVINAS, E. *The Theory of Intuition in Husserl’s Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1995.
- MOUILLIE, J.-M. *Sartre et la Phénoménologie*. Lyon: ENS Éditions, 2001.
- MÜLLER, M. L. Sartre e a Crise do Fundamento. *DoisPontos*, Curitiba/São Carlos, v. 3, n. 2, p. 11-28, 2006.
- RICOEUR, P. *O Conflito das Interpretações*. Porto: Rés, 1988.
- SARTRE, J.-P. *A Imaginação*. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- SARTRE, J.-P. *A Transcendência do Ego (seguido de Consciência de si e Conhecimento de si)*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- SARTRE, J.-P. *Diário de uma Guerra Estranha: setembro de 1939-março de 1940*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- SARTRE, J.-P. *Esboço para uma Teoria das Emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- SARTRE, J.-P. *L’Être et le Néant: essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2001.
- SARTRE, J.-P. *O Imaginário*. São Paulo: Ática, 1996.
- SARTRE, J.-P. *Que é Literatura?* São Paulo: Ática, 2004.
- SARTRE, J.-P. Une idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: l’Intencionalité. In: SARTRE, J.-P. *Situation I*. Paris: Gallimard, 1992.

**Sobre o autor:**

**André Constantino Yazbek**

Doutor em Filosofia pelo Programa de Estudos Pós-graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), tendo realizado parte de seu doutorado na École Normale Supérieure de Paris (ENS) e no Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC). Também possui estágio de pós-doutorado na École Normale Supérieure de Lyon (ENS-Lyon). Dedicou-se ao estudo das principais correntes da filosofia francesa contemporânea, com destaque para as obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault. Além de diversos artigos publicados em revistas especializadas, é autor dos livros: *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault* (EDUC/FAPESP, 2010) e *10 Lições sobre Foucault* (Vozes, 2012). Atualmente, é Professor Adjunto do Departamento de Filosofia (GFL) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PFI) da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Recebido: 04/08/2023

Aprovado: 25/08/2023

Received: 04/08/2023

Approved: 25/08/2023