

**CONHECER E SER-NO-MUNDO:
UMA QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA?**

**CONOCER EL SER-EN-EL-MUNDO:
¿UNA CUESTIÓN EPISTEMOLÓGICA?**

**KNOWING THE BEING-IN-THE-WORLD:
AN EPISTEMOLOGICAL QUESTION?**

Luciano Donizetti da Silva

Prof. da Universidade Federal de Juiz de Fora

E-mail: donizetti.silva@hotmail.com

Resumo: Parece estranho que se pretenda, em pleno século XX, estabelecer uma teoria do conhecimento fundada numa ontologia; aparentemente essa problemática é mais adequada à filosofia moderna, que se enreda na dualidade realismo e idealismo. Porém Sartre, sem qualquer cerimônia, afirma seu projeto filosófico de *partir do concreto total e chegar ao concreto absoluto*, superando em definitivo tal dualidade. Assim, trata-se aqui de apresentar e discutir uma teoria do conhecimento contemporânea, aquela desenvolvida por Sartre como base de sua obra magna e pressuposto de toda sua filosofia: *O Ser e o Nada*, notadamente influenciada pela fenomenologia husserliana e pela analítica existencial heideggeriana, mas que tem como ponto de partida o *cogito* pré-reflexivo, o que coloca a filosofia de Sartre, ainda que extemporaneamente e com necessárias mediações, no campo do Idealismo Problemático.

Palavras-chave: Conhecimento, Consciência, Mundo.

Resumen: Parece extraño que se pretenda, en pleno siglo XX, establecer una teoría del conocimiento fundada en una ontología; aparentemente esa problemática es más adecuada a la filosofía moderna, que se confunde con la dualidad realismo e idealismo. Sin embargo, Sartre, sin ninguna ceremonia, afirma su proyecto filosófico de *partir de lo concreto total y llegar a lo concreto absoluto*, superando definitivamente tal dualidad. Así, se trata aquí de presentar y discutir una teoría del conocimiento contemporánea, la desarrollada por Sartre como base de su obra magna y presupuesto de toda su filosofía: *El ser y la nada*, especialmente influenciada por la fenomenología husserliana y por la analítica existencial heideggeriana, pero que tiene como punto de partida el *cogito* pre-reflexivo, lo que ubica la filosofía de Sartre, aunque extemporáneamente y con necesarias mediaciones, en el campo del Idealismo Problemático.

Palabras-clave: Conocimiento, Consciencia, Mundo.

Abstract: It seems strange to claim, in the Twentieth Century, to establish a theory of knowledge based on ontology; apparently this problem is more adequate to the modern philosophy, which is involved in the duality realism and idealism. But Sartre, without any ceremony, sustains his philosophical project *from the concrete to reach the total and absolute concrete*, ultimately overcoming this duality. Thus, this article intends to present and discuss a contemporary theory of knowledge, developed by Sartre as the basis of his magnum opus, and presupposition of his philosophy: *Being and Nothingness*, notably influenced by husserlian phenomenology and heideggerian existential analysis, but which has as its starting point the pre-reflective cogito, which puts the philosophy of Sartre, although belatedly and with necessary mediation, in the field of Problematic Idealism.

Keywords: Knowledge, Consciousness, World.

O conhecimento nada mais é que a presença do ser ao Para-si, e o Para-si nada mais que o nada que realiza esta presença. Assim, o conhecimento é, por natureza, ser ek-stático, e por isso confunde-se com o ser ek-stático do Para-si.

Sartre, 1997, p. 284

Sartre afirma que o principal objetivo de sua filosofia é *partir do concreto total e chegar ao concreto absoluto*, superando em definitivo a dicotomia do realismo e do idealismo.¹ Não por acaso Gerhard Seel resume a pretensão inicial dessa filosofia numa *aspiração anti-idealista*, hostil a todo pensamento abstrato que se pretenda universal, a ser substituído por um *realismo sensível* que recupere a *totalidade humana* e, tudo isso, a partir da *absoluta gratuidade do existir* (Seel, 1995, pp. 25-7). Desse modo o *ensaio de ontologia fenomenológica* que resulta nessa empreitada é, na verdade, uma obra influenciada pela fenomenologia e pela analítica existencial, que mesmo assim mantém em seu ponto de partida o *cogito* (pré-reflexivo); mas como Sartre poderá sustentar uma postura realista se, com isso, ele é levado imediatamente ao plano do idealismo? Essa questão demarca o ponto fulcral do problema a ser discutido nesse artigo, o que levará a Heidegger e Husserl, mas também a voltar um pouco mais na *linha* da história da filosofia, diretamente à dicotomia moderna do realismo e do idealismo que Sartre pretende superar.

Em se tratando de uma filosofia *contemporânea* seria estranho pensar que Sartre permaneça refém da única verdade apodítica, *eu sou*; paradoxalmente, ele encaminha sua filosofia para o combate ao idealismo, ou seja, ele pretende afirmar a *realidade*

1 “No entanto, o que nos interessava eram os homens, com seu trabalho e sofrimentos; exigíamos uma filosofia que levasse em consideração tudo, sem nos apercebermos de que ela já existia e era ela, justamente, que provocava em nós essa exigência. Entre nós, nessa época, o livro de Jean Wahl, *Vers le concret*, obteve muito sucesso. Ainda assim ficamos decepcionados com esse 'vers': queríamos *partir* do concreto total e chegar ao concreto absoluto” (Sartre, 2002, p. 29).

das coisas ou, ainda mais especificamente, *o mundo exterior*. Assim, se tradicionalmente a *Teoria do Conhecimento* se reduz a um problema específico da ordem do Idealismo, no sentido de que o conhecimento seria apenas uma *forma do sujeito cognoscente* ou, ainda, uma *ideia ou representação 'dentro'* do sujeito pensante (consciência), Sartre terá na noção husserliana da intencionalidade da consciência a ferramenta mestre de purificação do campo transcendental, afinal, *não há nada que anteceda a experiência, não há ciência das condições a priori do conhecimento* e, conseqüentemente, o mundo apenas poderá ser *real*.²

É nesse sentido que alguns conceitos pétreos da modernidade tomarão nova roupagem: antes de ser algo que exceda a experiência possível, conforme o é em Kant, fenomenologicamente a transcendência é entendida por Sartre como *relação com as coisas mesmas*, enquanto a imanência se resume à apercepção que a consciência tem de si; nesse jogo intencional que é a consciência fica claro que *conhecer* é um *ato transcendente*, o que leva a filosofia de Sartre para o centro da questão epistemológica. Mas muito rapidamente sua filiação a Husserl é colocada em xeque: se a intencionalidade é uma ferramenta para superar as *filosofias da representação*, para Sartre a redução fenomenológica acaba conduzindo o pensamento husserliano de volta ao idealismo (especialmente com a noção de *hylé*, matéria subjetiva que *noematicamente* habitaria a consciência).³ Assim, se as exigências

2 “De um só golpe a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há mais nada nela, a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por impossível, vocês entrassem 'dentro' de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem 'interior'; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência” (Sartre, 2005, p. 56).

3 “Assim, o noema é um nada que não tem senão uma existência ideal, um tipo de existência que se aproxima do tipo de *lektón* estóico. (...) Mas, se assim é, como, então, uma vez efetuada a redução, distinguir o centauro que imagino da árvore em flor que percebo? (...) Somente, antes da redução, encontrávamos nesse nada mesmo um meio para distinguir a ficção da percepção: a árvore em flor existia em algum lugar fora de nós, podíamos tocá-la, estreitá-la, virar-lhe as costas e depois, dando meia volta, reencontrá-la no mesmo lugar. O centauro, ao contrário, não estava em parte alguma, nem em mim nem fora de mim. Agora, a *coisa* árvore foi posta entre parênteses, não a conhecemos mais senão como o noema de nossa

da fenomenologia são suficientes para superar o idealismo problemático cartesiano, afinal *voltar às coisas mesmas* é, também para Sartre, voltar-se para o conhecimento, é preciso dar um passo a mais que Husserl: voltar ao *cogito pré-reflexivo*, mais originário e fonte do *cogito* cartesiano.

Para Sartre não basta superar aquilo que Kant entende por idealismo transcendental ou formal, sua primeira tarefa presente nas críticas dirigidas a Husserl;⁴ também é fundamental superar o idealismo *material*, atribuído a Descartes. Ou, conforme se pode ler na introdução de *O Ser e o Nada*, o fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser, ou seja, o ser do fenômeno deve escapar à condição fenomênica; noutros termos, o ser *ultrapassa e fundamenta* o conhecimento que dele se tem. Desse modo o filósofo pretende, em *O Ser e o Nada*, superar a dicotomia do realismo e do idealismo via método fenomenológico sem, contudo, efetuar a *epoché*; em seu lugar será utilizada outra metodologia, a análise de condutas humanas. É esse intrincado espaço de fundação do conhecimento do mundo *real*, que ao mesmo tempo garante a absoluta liberdade e translucidez da consciência, além da *presença* do mundo real e autônomo, o ponto de partida desse artigo; e, ainda que de modo esquemático, é preciso voltar ao campo da filosofia moderna.

Consciência ou Mundo. Para esclarecer alguns aspectos da pretensão inicial da filosofia de Sartre é válido retomar alguns aspectos da filosofia moderna; mas é uma precaução valiosa deixar claro que tal incursão não tem outro objetivo senão enumerar aspectos modernos com os quais Sartre lida no início de sua *ontologia*. E o primeiro horizonte a ser vislumbrado é aquele no

percepção atual; e, como tal, este noema é um irreal, assim como o centauro” (Sartre, 1978, p. 109).

4 “O idealismo (o idealismo *material*, entenda-se) é a teoria que considera a existência dos objetos fora de nós, no espaço, ou simplesmente duvidosa e *indemonstrável*, ou falsa e *impossível*; o *primeiro* é o idealismo *problemático de Descartes*, que só admite como indubitável uma única afirmação empírica (*assertio*), a saber: *eu sou*; o *segundo* é o idealismo *dogmático de Berkeley*, que considera impossível em si o espaço, com todas as coisas de que é condição inseparável, sendo, por conseguinte, simples ficções as coisas no espaço” (Kant, 2001, p. 243).

qual a experiência do mundo é colocada em segundo plano, pois considera que *Racional* é o conhecimento que prescinde de toda experiência. É assim que a razão (bom senso, poder inato de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso) aparece na filosofia cartesiana;⁵ Kant, em sua posterior definição, afirma que racional é o conhecimento no qual não está *mesclada* nenhuma experiência ou sensação e é, por isso, considerado *a priori*.⁶ A razão pura é aquela que contém os princípios para conhecer algo: não há um sistema da razão pura, mas um procedimento crítico, com a função negativa de *libertar a razão do erro*.

A filosofia moderna opõe racional a empírico, ou seja, a razão é distinta do apelo à experiência como meio de *verificar a verdade*; com isso não se pretende restringir-se aos *sentidos*, mas a intuição se complementa com a *experiência interna*. Hume radicaliza os princípios do empirismo: nas últimas frases de sua *Investigação* ele declara que um tratado que não apresente suas bases em quantidades ou números, seja em torno de questões de fato ou de existência, deve ser jogado no fogo.⁷ Essa postura advém de sua certeza de que *todos os objetos* do interesse humano se dividem em duas classes: relações entre ideias e entre coisas. As relações entre ideias não são invalidadas porque careçam de experimentação, afinal elas podem ser descobertas por uma *pura operação de pensamento*, sem depender de coisas que existam no

5 “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada (...) isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens” (Descartes, 1973, p. 37).

6 “Logo, a razão pura é a que contém os *princípios* para conhecer algo absolutamente *a priori*. (...) É certo que nossa crítica deverá apresentar uma enumeração completa de todos os conceitos fundamentais, que constituem esse conhecimento puro. (...) Por isso, a filosofia transcendental outra coisa não é que uma filosofia da razão pura simplesmente especulativa. Pois tudo o que é prático, na medida e que contém móveis, referem-se a sentimentos que pertencem a fontes de conhecimento empíricas” (Kant, 2001, pp. 53-56).

7 “Quando percorremos as bibliotecas, persuadidos desses princípios, que destruição deveríamos fazer? Se examinarmos, por exemplo, um volume de teologia ou de metafísica escolástica e indagarmos: *Contém algum raciocínio abstrato acerca da quantidade ou do número?* Não. *Contém algum raciocínio experimental a respeito das questões de fato e de existência?* Não. Portanto, lançai-o ao fogo, pois não contém senão sofismas e ilusões” (Hume, 1996, p. 154).

universo.⁸ De seu lado, as relações de coisas de fato encontram seu fundamento na relação de causa e efeito e tais relações apenas podem ter seu fundamento na experiência (sentido externo). Mas o que pode ser tal fundamento? Para Hume não há nele nada de racional, ele não vai além de algo *instintivo*.⁹

E mesmo Descartes, ao término de suas *Meditações* não consegue livrar os sentidos da *possibilidade do erro*. Ele parte da desconfiança dos sentidos, que enganaram uma vez podem sempre enganar; exagera essa dúvida recorrendo ao argumento do sonho, à possibilidade de existir um Deus enganador e um Gênio Maligno. Ao final tem sua primeira verdade: *sou, existo*, e se o sou, sou *coisa que pensa*; e mesmo que não haja universo, nem mundo, nem corpo, essa constatação permanece verdadeira toda vez que enunciada ou pensada.¹⁰ Em seguida, com a demonstração do valor objetivo da ideia, ele chega à primeira prova da existência de Deus; e via causalidade, à prova da existência de si mesmo enquanto corpo e, como decorrência dessa certeza, da veracidade do mundo.

A seguir, porque Deus é bom e veraz, fica demonstrada a impossibilidade de existir um Deus enganador ou Gênio Maligno; conclui daí o fundamento racional do conhecimento do mundo, *verdadeiramente existente*. Ainda assim Descartes não pôde afirmar que aquilo que se origina nos sentidos é verdadeiro; o solipsismo perdura. Não resta outra saída que concluir que Deus, na sua infinita bondade, fez o homem *livre*, e é por sua liberdade que ele

8 “Todos os objetos da razão ou da investigação humanas podem dividir-se naturalmente em dois gêneros, a saber: *relações de ideias e de fatos*. Ao primeiro pertencem as ciências da geometria, da álgebra, e da aritmética e, numa palavra, toda afirmação que é intuitivamente ou demonstrativamente certa” (Hume, 1996, p. 47).

9 “Os fatos, que são os segundos objetos da razão humana, não são determinados da mesma maneira, nem nossa evidência de sua verdade, por maior que seja, é de natureza igual à precedente. O contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois além de jamais implicar uma contradição, o espírito o concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade. *Que o sol não nascerá amanhã* é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação *que ele nascerá*”. (Hume, 1996, p. 48)

10 “De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (Descartes, 1973, p. 100).

afasta da verdade: ao ir *além de suas capacidades* o homem torna-se fonte do erro. E se os sentidos falham, Deus forneceu ao homem a melhor e mais adequada maneira de corrigi-los: a Razão.¹¹ O fundamento das relações de causalidade oriundas dos sentidos é, para o racionalismo, fundadas na certeza da existência de um Deus bondoso e veraz, e se a base sensível permanece falha (dubitável), a razão pode, sempre, corrigi-la.

Hume, de seu lado, mostra que a causalidade não tem qualquer justificação racional ou empírica, afinal todas nossas conclusões experimentais se fundam na suposição de que o futuro será conforme o passado. Mas não há nenhuma prova disso: a experiência se reduz a impressões e cabe ao homem relacioná-las. Se as impressões são intuídas, sendo a experiência sua única fonte, também o trabalho racional fica desprovido de qualquer validade que vá além da instantaneidade da própria impressão. Ao reduzir a experiência à intuição, nesse caso intuição *instantânea*, não há como propor nenhuma validade da intuição para além dela mesma. Qualquer esquema de previsão e de controle, seja da experiência ou do mundo, acaba conjectural ou impossível; e, parece, é nesse sentido que se insere a *Crítica da Razão Pura* (CRP). Melhor, é contrariamente a essa limitação da capacidade cognitiva do homem que se opõe a crítica de Kant: trata-se de validar o conhecimento humano, caso contrário a filosofia de Hume colocaria em xeque toda ciência.¹²

11 “Donde é inteiramente manifesto que, não obstante a soberana bondade de Deus, a natureza do homem, enquanto composto do espírito e do corpo, não pode deixar de ser, algumas vezes, falível e enganadora”; ainda assim “não devo de maneira alguma duvidar da verdade dessas coisas se, depois de haver convocado todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para examiná-las, nada me for apresentado por algum deles que esteja em oposição com o que me for apresentado pelos outros. Pois, do fato de que Deus não é enganador segue-se necessariamente que nisso não sou enganado” (Descartes, 1973, pp. 149-150).

12 Não é por acaso que “a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta (...), deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta” (Kant, 2001, p. 18).

É assim que Kant entende a oposição entre verdades de fato e verdades de razão; e mostra que Hume, ao tornar as verdades de fato única fonte das verdades de razão impede que haja ciência, haja vista que as verdades de fato não podem ser justificadas; é por isso que na CRP Kant elabora um conceito de experiência que, diferentemente de Hume, é *irredutível* à simples intuição sensível.¹³ A experiência é, para ele, conhecimento efetivo e, assim, ela inclui a totalidade de suas condições: *toda experiência encerra*, além da intuição dos sentidos, pela qual algo é dado, também *o conceito de um objeto que na intuição é dado ou aparece*; ainda, na base de todo conhecimento experimental há conceitos de objetos em geral com condições *a priori*.¹⁴ A ligação que faltou entre razão e experiência, que faltou a Descartes na medida em que é preciso um procedimento que recorre a Deus para validar a experiência, ou a Hume, porque assume a impossibilidade de justificação do conhecimento, afinal a experiência não é fundada e a reflexão depende da experiência, é superada pela CRP: *a experiência tem como fundamento os princípios de sua forma a priori, e as regras universais da unidade da síntese dos fenômenos*, regras cuja realidade objetiva pode ser encontrada, sempre, na experiência como necessária condição de sua possibilidade.¹⁵

13 “Os juízos de experiência, como tais, são todos sintéticos, pois seria absurdo fundar sobre a experiência um juízo analítico, uma vez que não preciso sair do meu conceito para formular o juízo e, por conseguinte, não careço do testemunho da experiência. Que um corpo seja extenso é uma proposição que se verifica *a priori*, e não um/ juízo de experiência. Porque antes de passar à experiência já possuo no conceito todas as condições para o meu juízo; basta extrair-lhe o predicado segundo o princípio de contradição pura, simultaneamente adquirir a consciência da necessidade do juízo, necessidade essa que a experiência nunca me poderia ensinar” (Kant, 2001, p. 43).

14 “A dedução transcendental de todos os conceitos *a priori* tem, pois, um princípio a que deve obedecer toda a subsequente investigação e que é o seguinte: esses conceitos têm de ser reconhecidos como condições *a priori* da possibilidade da experiência (quer seja da intuição que nela se encontra, quer do pensamento). São, por isso, necessários os conceitos que concedem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência” (Kant, 2001, p. 125).

15 “Qualquer que seja o conteúdo de nosso conhecimento e seja como for que se relacione com o objeto, a condição universal, embora apenas negativa, de todos nossos juízos em geral, é que se não contradigam a si mesmos; caso contrário tais juízos (mesmo sem não se considerar o objeto) não são nada” e “Para que o

A possibilidade da experiência é o critério último de legitimação do conhecimento, e um conhecimento que não seja uma *experiência possível* não é autêntico; mesmo assim a experiência exige a *forma a priori* e, por isso, não se pode dizer que a alternativa seja outra que a razão mesma: a fundação de uma ciência apenas poderá ser buscada no âmbito racional, afinal ela é *experiência*. É justamente dessa aporia epistemológica que Sartre pretende partir e, mais, é para essa dicotomia que ele almeja *superar definitivamente*. Assim, essa rápida aproximação temática à Filosofia Moderna, a partir das tentativas de validação e correção do conhecimento do mundo, indicam o espinhoso campo no qual a filosofia de Sartre está enraizada: primeiro, há que se considerar que Descartes identifica razão ao bom senso, tomando-a como guia do homem, noção básica do ideal iluminista; e mesmo impossibilitado de justificar os dados dos sentidos, estabelece a razão como única capaz de *reconhecer* verdades.

Em segundo lugar Hume radicaliza a posição contrária: a experiência é a única fonte de verdades. Porém, ao fazê-lo torna-se impossível buscar na metafísica a justificação de leis e, assim, não há meios válidos de justificar o conhecimento não empírico. Ao tomar a experiência como fonte única de verdades o empirismo, devido à instantaneidade da experiência, barra toda e qualquer justificação ou fundamentação possível do conhecimento. E é nesse interim que entra a filosofia de Kant, que *realiza* o ideal iluminista e eleva esse princípio a seu mais alto nível na CRP ao propor o julgamento da razão por ela mesma. Mas para isso ele separa irremediavelmente intuição e razão (não caberia à razão julgar dados da intuição ou lidar com ideias daí provenientes). A razão é a *faculdade que produz conceitos por si*, ou, uma faculdade dos princípios. Aquilo que a razão produz não tem qualquer base na

conhecimento possua realidade objetiva, isto é, se refira a um objeto e nele encontre sentido e significado, deverá o objeto poder, de alguma maneira, ser dado. Sem isto os conceitos são vazios e, se é certo que por seu intermédio/ se pensou, nada realmente se conheceu mediante este pensamento, apenas se jogou com representações. Dar um objeto, /se isto, por sua vez, não deve ser entendido apenas de maneira imediata, mas também ser apresentado imediatamente na intuição, não é mais do que referir a sua representação à experiência (real ou possível)” (Kant, 2001, pp. 190-193).

experiência: por ser a faculdade da unidade das regras do intelecto mediante princípios a razão jamais se dirige imediatamente à experiência, mas ao intelecto, para imprimir aos múltiplos conhecimentos deste uma unidade *a priori* a partir de conceitos.¹⁶

Ante esse horizonte Sartre, num pequeno texto de 1939, afirma que “‘Ele comia com os olhos’. Essa frase e muitos outros signos marcam bem a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer” (Sartre, 2005, p. 55), ilusão essa da qual a filosofia francesa foi vítima por mais de cem anos; Léon Brunschvicg, André Lalande e Émile Meyerson seriam exemplos dessa filosofia do *Espírito-Aranha que com sua baba branca degluta coisas que havia tomado em sua teia*, ou ainda, representantes da *filosofia digestiva do empiriocriticismo, neokantismo e psicologismo*. É nessa lacuna da filosofia francesa que a *ideia fundamental da fenomenologia de Husserl, a intencionalidade*, deve se encaixar: “Vocês terão captado o sentido profundo da descoberta que Husserl exprime nessa famosa frase: ‘Toda consciência é consciência *de* alguma coisa’. Não é necessário mais do que isso para por um termo à filosofia aconchegante da imanência (...)” (Sartre, 2005, p. 56); mas parece que será sim necessário *bem mais* do que isso para superar a dicotomia do realismo e do idealismo.

A Consciência *oposta* ao Mundo. A filosofia contemporânea não pode ignorar as enormes dificuldades impostas por essa *revolução copernicana* realizada pela filosofia crítica de Kant. Não é por acaso que a sequência *histórica* da filosofia acaba sendo o idealismo alemão, que culmina com a *absolutização* do idealismo em Hegel.¹⁷ Mas para falar da *epistemologia* de Sartre, fundada numa ontologia fenomenológica, não convém ir tão longe; foi necessário abordar alguns aspectos da filosofia moderna e, agora, é imperativa a

16 “Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão-só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos dessa faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento” (Kant, 2001, p. 300).

17 Cf. Hartmann, 1960.

passagem pela filosofia de Husserl. De modo direto, é justamente da *solução* apresentada pela crítica kantiana ao problema da validação do conhecimento que é preciso partir: a limitação do conhecimento à *experiência possível*, que reduz o questionamento filosófico *não dogmático* àquilo que *a razão, adequadamente, pode conhecer* (apenas o que ela, previamente, coloca no objeto) é o mote que marca a passagem da filosofia moderna à contemporaneidade.

Fica acertado que temas metafísicos como Deus, Alma, Mundo, e *Ser* não são para a filosofia de Kant mais que *postulados da razão prática*. Sendo assim, como boa parte da filosofia contemporânea pode ser movida essas questões? Note-se, por exemplo, *Ser e Tempo*, de Heidegger (1927), ou a *Fenomenologia da Percepção*, de Merleau-Ponty (1945); e, claro, o livro base desse artigo, *O Ser e o Nada* (1943), onde Sartre afirma em seu subtítulo tratar-se de um *ensaio de ontologia fenomenológica*. Estariam todos, *dogmaticamente*, escrevendo suas ontologias? Claro que não. E é justamente nesse sentido que se insere a questão sobre a epistemologia sartriana: ela tem por base uma ontologia. Há algo nesse percurso, nessa *linha* histórica da filosofia, que não foi explorado e que poderá lançar luzes sobre aquilo que subjaz e, por certo, fundamenta boa parte da filosofia contemporânea.

A raiz do problema encontra-se na oposição entre racionalismo e empirismo, já foi visto: a filosofia moderna enredou-se na dualidade entre o sujeito e o objeto postulando entre eles uma diferença *de fato*. É essa dicotomia que gera a necessidade de explicar a relação que há, no caso da filosofia cartesiana, entre *alma e corpo* (*res cogitans e res extensa*); ou entre o *interior e o exterior* (*mundo e ideia*) no caso do Empirismo. As respostas modernas, de ambos os lados, esbarram na mesma dificuldade, tradicionalmente conhecida como *círculo mágico*: somente tenho consciência imediata daquilo que *está em mim*. Assim, fica sempre a demonstrar se há (ou não) algo *fora de mim* que corresponda àquilo que é *minha representação*; o fato é que tal demonstração jamais foi levada a termo satisfatoriamente. Esse problema motiva a passagem da filosofia moderna à filosofia contemporânea, notável na relação entre a filosofia de Kant, especialmente o prefácio à segunda edição de 1787 da *Crítica da Razão Pura*, quando contraposto às *Investigações Lógicas* de Husserl, especialmente a sexta

investigação, publicada em 1901.

Em seu prefácio Kant propõe seguir a *via segura da ciência*, fazer com que a razão volte-se para si mesma; trata-se de questioná-la *a priori*, ou seja, a razão destituída de objetos. Mesmo que ela tenha uma parte teórica (matemática, física, etc.) e outra prática (quando determina ou realiza algo), o procedimento crítico pretende analisar isoladamente cada uma de suas partes, evitando a *mescla*. Assim, o princípio de tal *ciência* reza que para conhecer algo *a priori* é imperativo não atribuir nada de antemão senão aquilo que seja consequência necessária do que tinha sido posto de acordo com o conceito.¹⁸ A razão apenas entende aquilo que produz segundo seus interesses; é assim que ela *força a natureza a responder* (as leis de natureza resultam da razão mesma), ela aprende com a natureza, *não como aluna, mas juíza*. Assim sendo a metafísica torna-se um *conhecimento especulativo* da razão, completamente distante do caminho seguro da ciência; ela vai muito além das *lições da experiência*, e para tal utiliza simples conceitos, a partir dos quais aprende consigo mesma.¹⁹

É por isso que Kant, para evitar tanto as confusões quanto as pretensões da razão, propõe uma *alteração metodológica*: se até então tanto empiristas quanto racionalistas admitem que *o conhecimento deve ser regulado por objetos*, é preciso inverter essa fórmula, ou seja, os objetos é que *devem ser regulados pelo conhecimento*. Trata-se simplesmente de buscar conhecer *a priori* os objetos, ou, *estabelecer algo sobre eles antes que nos sejam dados*.²⁰

18 “Aquele que primeiro demonstrou o *triângulo isósceles* (...) teve uma iluminação; descobriu que/ não tinha que seguir passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que dela possuía, para conhecer, de certa maneira, as suas propriedades; que antes deveria produzi-la, ou construí-la, mediante o que pensava e o que representava *a priori* por conceitos e que para conhecer, com certeza, uma coisa *a priori* nada devia atribuir-lhe senão o que fosse consequência necessária do que tinha nela posto, de acordo com o conceito” (Kant, 2001, p. 17).

19 “O destino não foi até hoje tão favorável que permitisse trilhar o caminho seguro da ciência à *metafísica*, conhecimento especulativo da razão completamente à parte e que se eleva inteiramente acima das lições da experiência, mediante simples conceitos (...), devendo, portanto, a razão ser discípula de si própria; é, porém, a mais antiga das ciências e subsistiria mesmo que as restantes fossem totalmente subvertidas pela voragem de uma barbárie, que tudo aniquilasse” (Kant, 2001, p. 19).

20 “Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos;

A filosofia crítica impõe limites à metafísica, pois também em relação a ela cabe levar a termo uma *revolução copernicana*: ao invés de manter o homem parado e as estrelas girando em torno de si, trata-se de *parar as estrelas* e explicar o movimento a partir do homem. No caso da metafísica, ao invés da intuição se guiar por objetos, os objetos devem ser guiados pela intuição. Em poucas palavras, uma vez que a razão opera por conceitos, trata-se de fazer com que os objetos regulem-se pelos conceitos (razão), e não de regular os conceitos por objetos (experiência): *a regra do conhecimento está em mim* e, portanto, deve ser expressa *a priori*, e é daí que todos os objetos da experiência devem ser regulados.

A consequência imediata dessa metodologia é que os objetos, na medida em que são *pensados pela razão*, jamais são neutros; assim Kant afirma que é imperativo *manter-se nos limites da experiência possível*, caminho seguro da ciência para a metafísica.²¹ Porém, uma vez decretado um saber é preciso buscar sua contraprova, o que se faz *via experimentação*; mas somente da experiência *fenomênica*, jamais de algo em si mesmo, afinal, partir do princípio de que o conhecimento se guia pelos objetos seria provocar contradição entre razão e experiência, do mesmo modo como fizeram Descartes e Hume. A *revolução* de Kant supera essa contradição: não são os objetos em si mesmos que regulam o conhecimento, mas *representações* ou *fenômenos*. Está decretada a

porém todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados” (Kant, 2001, pp. 19-20).

21 “No tocante aos objetos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão – e necessariamente – mas sem poderem (...) ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar (...) serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos” (Kant, 2001, p. 21). Ainda, “desta dedução da nossa capacidade de conhecimento *a priori*, na primeira parte da Metafísica, extrai-se um resultado insólito e aparentemente muito desfavorável à sua finalidade, da qual trata a segunda parte; ou seja, que deste modo não podemos nunca ultrapassar os limites da experiência possível” (Kant, 2001, p. 21).

limitação da razão pura especulativa ao plano da experiência possível, sendo-lhe, por consequência, negada qualquer referência a tudo aquilo que vá além do sensível.²²

A metafísica ultrapassa os limites de qualquer experiência possível; ainda que Kant mostre que além do aspecto negativo essa crítica tem pontos positivos (é inegável que assim estabelece-se um plano seguro para a investigação metafísica, o campo da *razão pura prática*), o fato é que parece difícil entender como a mais recente filosofia pode enveredar-se pelas questões relativas ao ser, metafísica ou ontologicamente. Isso porque no caso da ontologia, ante a crítica kantiana, não se pode considerá-la senão como metafísica dogmática: analisando a *prova ontológica*, de Santo Anselmo e retomada por Descartes, Kant mostra que nessa toma-se o ser como *predicado real*, ou seja, para Descartes a existência é uma perfeição que não pode faltar ao ente perfeitíssimo (existência estaria na coisa). Mas no exemplo dos *cem táleres reais ou possíveis* Kant mostra que a única diferença plausível entre eles está no fato de que os primeiros estão numa correlação com a sensação, com outras coisas na totalidade da experiência e que os táleres possíveis não apresentam essa correlação. Definitivamente, *o ser não é um predicado real*, e é desse erro que se pode falar em prova ontológica.²³

22 “Ora, admitindo que nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode *ser pensado sem contradição*; pelo contrário, *desaparece a contradição* se admitimos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo consequentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (...), mas na medida em que não as conhecemos, enquanto coisas em si; isto é uma prova de que tem fundamento o que inicialmente admitimos à guisa de ensaio” (Kant, 2001, p. 22).

23 “Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico é simplesmente a cópula de um juízo. A proposição *Deus é onipotente* contém dois conceitos que têm os seus objetos: Deus e onipotência; a minúscula palavra *é* não é um predicado mais, mas/tão somente o que põe o predicado *em relação* com o sujeito. Se tomar pois o sujeito (Deus) juntamente com todos os seus predicados (entre os quais se encontra também a onipotência) e disser *Deus é*, ou existe um Deus, não acrescento um

O exemplo acima é tributário do fato que, na *Estética Transcendental* de sua Crítica, Kant separou irremediavelmente as atribuições da sensibilidade e do entendimento; no afã de encaminhar a filosofia pela *via segura da ciência* e, ademais, para colocar ponto final nas disputas entre razão ou experiência como denominadores únicos da verdade, o filósofo mostra que racionalistas e empiristas tem razão, embora ambos sejam vítimas de um erro idêntico: fazer a intuição guiar-se pelo objeto. A crítica kantiana mostra que a sensibilidade é a única fonte de *matéria* para o conhecimento, o que abona a filosofia de Hume, por exemplo; mas em contrapartida mostra que apenas o entendimento pode fornecer a *forma* daquilo que é conhecido. Ao promover a inversão do ponto de vista metodológico Kant decreta que não pode mais haver contradição entre sujeito e objeto, na medida em que o que se conhece é exatamente o que pode ser conhecido: a matéria da sensibilidade enformada pelas formas *a priori* do entendimento. É assim que o *entendimento sem a sensibilidade é vazio* enquanto a *sensibilidade sem o entendimento é cega*.²⁴ A matéria de um fenômeno é dada *a posteriori*, mas a forma do fenômeno é *a priori*, ela já se encontra *no espírito*, como, por exemplo, as duas formas puras da intuição sensível, *espaço* e *tempo*, além do categorial.

Todo discurso sobre o ser que prescindia da informação de que *o ser não é um predicado real* se faz no plano da metafísica

novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, o *objeto* que corresponde ao meu *conceito*. Ambos tem de conter, exatamente, o mesmo; e, em virtude de eu pensar o objeto desse conceito como dado em absoluto (mediante a expressão: ele é), nada se pode acrescentar ao conceito, que apenas exprime a sua possibilidade. E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível. Cem táleres reais não contém mais do que cem táleres possíveis. Pois se os táleres possíveis significam o conceito e os táleres reais o objeto e a sua posição em si mesma, se este contivesse mais do que aquele, o meu conceito não exprimiria o objeto inteiro e não seria, portanto, o seu conceito adequado. Mas para o estado de minhas posses, há mais em cem táleres reais do que no seu simples conceito (isto é na sua possibilidade)” (Kant, 2001, pp. 504-5).

24 “A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos, denomina-se *sensibilidade*. Por intermédio, pois, da sensibilidade são *dados* objetos e só ela nos fornece *intuições*; mas é o entendimento que *pensa* esses objetos e é dele que provem os conceitos” (Kant, 2001, p. 61).

dogmática; todo conhecimento reúne uma forma *a priori* que é aplicada, mesmo inconscientemente, à matéria fornecida pela sensibilidade; isso equivale a dizer que apenas é possível conhecer *fenômenos*. O *ser-em-si*, o *noumeno*, vai além de toda possibilidade do conhecimento. Que a metafísica tenha sua utilidade *prática*, no sentido de permitir a fundamentação de uma moral, e que Kant mesmo escreva uma *metafísica da natureza* e uma *metafísica dos costumes* é algo digno de nota; mas não muda o fato de que o discurso sobre o ser é, de saída, dogmático. Mesmo que tal discurso não seja de todo invalidado, ele não pode mais alçar qualquer pretensão de ir além de *postulado da razão pura prática* sendo, definitivamente, excluído do plano do conhecimento seguro, da via da ciência e, mesmo, da *razão pura especulativa*. É justamente daí que se pode desenvolver a inflexão já por duas vezes indicada, que marca a passagem da filosofia moderna para a filosofia contemporânea.

A Consciência no Mundo. Husserl, tal qual Kant, define metafísica como a busca por *princípios gerais*, mas sua fenomenologia não pretende dar conta dos princípios da razão em geral; sua investigação está restrita a *campos específicos do saber*, ou, mais diretamente, às *ontologias regionais*.²⁵ Assim Husserl, porque entende os *princípios ontológicos* como *específicos* (regionais), descreve determinados gêneros de essências (ou campos determinados do saber) e, desse modo, a fenomenologia configura-se como *metafísica não dogmática*; tais campos específicos revelam saberes, e caberia a uma *ontologia geral* o papel de reunir tais

25 “Toda a objetividade empírica concreta se insere, junto com sua essência material, num gênero material *supremo*, numa 'região' de objetos empíricos. À essência regional pura corresponde então uma *ciência eidética regional* ou, como também podemos dizer, uma *ontologia regional*. Postulamos, com isso, que na essência regional, isto é, nos diversos gêneros que a compõem, estão fundados conhecimentos de tal riqueza e ramificação que cabe falar, no tocante a seu desdobramento sistemático, de uma ciência, ou de todo um complexo de disciplinas ontológicas correspondentes a cada um dos componentes genéricos da região. (...) Cada ciência empírica inserida no âmbito de uma região será, por conseguinte, referida essencialmente não só às disciplinas ontológicas formais, mas também às disciplinas ontológicas regionais” (Husserl, 2006, p. 44).

saberes e propor uma ciência eidética do objeto em geral.²⁶ Claro está que para fazê-lo Husserl propõe levar a termo a *epoché fenomenológica* como meio que reduz a atitude natural, coloca entre parênteses o *estar aí adiante* do objeto; nesses termos, se *dogmático* se refere ao desconhecimento do ser como *transcendental*, a ontologia husserliana não é dogmática, haja vista que ela tem como ponto de partida a *análise intencional dos vividos de consciência*, purificados de todo recurso à experiência dita *real*.

Uma vez efetuada a *epoché fenomenológica*, seguida das consequentes reduções do eu formal e empírico, Husserl delimita aquilo que entende como *campo transcendental absolutamente purificado* e, desse, pode-se descrever com segurança os *vividos intencionais de consciência*. Embora essa aproximação da fenomenologia tenha como objeto o *Husserl idealista*, é fato que o *modus operandi* aqui apresentado permanece o mesmo daquele das *Investigações Lógicas* (1900-1).²⁷ E é justamente uma dessas descrições que interessou sobremaneira a Heidegger: em *Meu caminho para a Fenomenologia* ele afirma que Husserl, com a noção de intuição categorial, abre as portas para a ontologia desenvolvida em *Ser e Tempo*. Isso se deve ao fato de Husserl, ao descrever fenomenologicamente a intuição de um objeto, declarar que de algum modo o *é*, de *a árvore é verde*, se dá; encontra-se aí a possibilidade de *intuição categorial*, ainda que o ser se apresente de maneira estrábica e fugidia. Noutros termos, o ser aparece quando não intencionado e, quando a ele se dirige, esconde-se, pois

26 “Categoria é uma palavra que, por um lado, na expressão composta ‘*categoria de uma região*’ remete justamente à região em questão, por exemplo, à região ‘natureza física’; por outro lado, põe cada *região material* determinada em relação com a *forma da região em geral* ou, o que é equivalente, com a essência formal ‘objeto em geral’ e com as *categorias formais* a ela pertencentes” (Husserl, 2006, p. 46).

27 Segundo Carlos Alberto Ribeiro de Moura a filosofia de Husserl, a partir dos anos 20, passa por uma *virada idealista*, o que segundo ele desautorizaria a interpretação feita por Heidegger das *Investigações Lógicas*. Ele tem razão, afinal sua interpretação vai ao encontro do que o próprio Husserl afirma a respeito de *Ser e Tempo*, obra máxima de Heidegger dedicada ao então *mestre* Husserl; mas seja como for a única explicação plausível para os rumos que toma a filosofia no continente após a filosofia crítica de Kant é a interpretação heideggeriana, equivocada que seja, da sexta investigação lógica, em especial os parágrafos 40 a 45. Ver Moura, 2000.

aparentemente apenas pode ser apreendido numa intuição *refletida*; mas, note-se, isso exige que a *primeira intuição*, aquela ainda não refletida, apresente de algum modo o *categorial*.

É daí que Heidegger, na analítica do Dasein, mostra que a formulação da *questão do sentido do ser* já pressupõe certa *pré-compreensão que o Dasein tem do ser*.²⁸ A experiência, purificada pela fenomenologia, passa a ser uma alternativa ontológica; mas será mesmo que para tanto é preciso *negligenciar* o *espírito da filosofia husserliana*, conforme defende Carlos Alberto Ribeiro de Moura? Será mesmo que haveria aí *falta de seriedade* por parte de Heidegger? Não parece. Na verdade, caso seja cabível considerar o *espírito* que move a filosofia contemporânea, é mais apropriado *voltar a Kant* e mostrar que a *ampliação da sensibilidade* é o ponto de inflexão que justifica o pensamento de Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. E para isso parece que não será preciso de modo algum falsear ou trair a filosofia de Husserl: se não o *espírito* (e disso pouco podemos afirmar com certeza), ao menos a *letra* da sexta investigação lógica autoriza, adequadamente, a compreensão heideggeriana.

Na *introdução* à sexta investigação, publicada para atender *insistentes pedidos de amigos* (dentre os quais contava Heidegger), Husserl afirma categoricamente a necessidade de *ampliar a antiga oposição entre sensibilidade e entendimento*; na verdade nem tão antiga assim, afinal a *Crítica da Razão Pura* contava, na época da primeira versão das *Investigações Lógicas*, com pouco mais de um século. E Husserl diz mais: tal *ampliação* fará com que a questão do conhecimento *receba toda a clareza desejável a partir da distinção entre intuição simples (sensível) e intuição fundada (categorial)*.²⁹

28 Relação entre o *perguntado*, o *questionado* e o *interrogado*, §4 a 7 de *Ser e Tempo*. Heidegger, 1988.

29 “Mas a mera sensibilidade nunca pode dar preenchimento às intenções categoriais, ou mais exatamente, às intenções que encerram em si formas categoriais. Isso nos leva a uma ampliação absolutamente indispensável dos conceitos originariamente sensíveis de intuição e de percepção que nos permitirá falar em intuição categorial e, especialmente, em intuição geral. A distinção entre abstração sensível e abstração puramente categorial impõe, em seguida, a distinção dos conceitos gerais em conceitos sensíveis e categoriais. A antiga oposição, da teoria do conhecimento, entre sensibilidade e entendimento recebe toda a clareza desejável pela distinção entre intuição simples ou sensível e intuição fundamentada

Ele amplia a noção de *conceito* e, mais, indica a existência de *conceitos originariamente sensíveis* de intuição e de percepção. Numa palavra, a despeito de Kant (e corrigindo-o) Husserl mostra que, na sensibilidade, encontra-se a possibilidade de *intuição de categorias*, e essa inflexão, porque está na base do pensamento contemporâneo, merece ser desenvolvida.

No §40 da sexta investigação Husserl analisa o *preenchimento* de um enunciado de percepção, e salta aos olhos o fato de que, em se tratando de um *preenchimento adequado*, não são apenas as *representações nele entrelaçadas* que são preenchidas, mas também sua *significação*. Está certo que a significação apenas se dá em percepções subjacentes, mas o enunciado inteiro de algum modo exprime a percepção. Não se trata de *ver esse papel*, conforme mostra o filósofo, mas de *ver que este papel está escrito*, nem de ver o livro, mas de *ver que o livro está aberto*. Assim, como entender o preenchimento de enunciados inteiros, que vão além da matéria (segundo Kant, *atribuição exclusiva* da sensibilidade), e mesmo assim exigem complemento, ou, *uma cópula*? Noutras palavras, como dar preenchimento a enunciados de percepção nos quais o categorial se apresenta juntamente com a matéria?³⁰ Note-se que aqui a resposta kantiana, de que se trata de uma parcela da alçada do entendimento que, sempre e inadvertidamente, aparece junto ao percebido, não é suficiente para dirimir a questão: o livro *aparece* aberto, o papel *escrito*. Que a sensibilidade seja *afetada* pelo tempo, espaço e, assim, sejam aplicadas as *rubricas* de quantidade, qualidade, relação e modalidade, tudo bem; mas daí que tais rubricas *façam* o livro aberto ou o papel escrito é um passo que, no ambiente mesmo da filosofia kantiana, parece *supor* além da experiência. A solução de Husserl, ainda que restrita às *Investigações*, não é outra que admitir

ou categorial” (Husserl, 1975, p. 16).

30 “Se, em vez de expressões informes e que nomeiam diretamente, considerarmos as expressões enformadas e articuladas, parece a princípio que o problema é o mesmo. Vejo o papel branco e digo papel branco, exprimindo assim, com exata adequação apenas aquilo que vejo. O mesmo se dá no caso dos juízos inteiros. Vejo que este papel é branco, e é exatamente isso o que expresso quando digo: este papel é branco” (Husserl, 1975, p. 106).

que elas, as categorias, também são *percebidas*.³¹

Esse fato é tão mais marcante que simplesmente não ocorre quando se trata de expressões informes; mas está sempre presente nas *expressões enformadas*: ambas as expressões, vejo que este papel é branco, ou vejo papel branco, expressam no puro ver sua *forma*. Note-se que há, em toda vivência cognitiva que remete à sensibilidade, um excedente; e coloque-se acento nesse *toda*: vejo que o papel é branco tem a mesma função que a proposição simples *vejo papel*, afinal com isso diz-se que o papel *é* (ainda que não seja isso ou aquilo). Há, segundo Husserl, uma *forma* que se dá no puro ver fenomenológico, algo que *contém ser*. A pergunta parece óbvia: o que corresponde, do lado da percepção (sensibilidade), à mudança *papel branco* para *papel que é branco*? A *clarificação da questão* exige que as intenções de significação tenham sua correspondência nos atos fundados na percepção ou, de outro modo e malgrado os esforços críticos de Kant, seria preciso admitir com Berkeley que *ser é ser percebido*, ou com Schopenhauer, que *o mundo é minha representação*.³²

Husserl não abandona Kant nesse particular; ao contrário, no §42 da sexta investigação ele mostra que a mesma distinção que ocorre entre matéria e forma do lado da proposição ocorre, também, do lado da percepção. Em todos os enunciados chega-se àquilo que caracteriza o *material*, presente na intuição de maneira direta, e à sua *forma*, que embora não se dê diretamente na percepção, de algum modo aparece conjuntamente à matéria, como

31 “A lógica geral abstrai, como repetidas vezes dissemos, de todo o conteúdo do conhecimento e espera que, por outra via, seja ela qual for, sejam dadas as representações para as transformar em conceitos, o que se processa analiticamente. Em contrapartida, a lógica transcendental defronta-se com um diverso da sensibilidade *a priori*, que a estética/ transcendental lhe fornece, para dar uma matéria aos conceitos puros do entendimento, sem a qual essa lógica seria destituída de conteúdo, portanto completamente vazia. Ora, o espaço e o tempo contém, sem dúvida, um diverso de elementos da intuição pura *a priori*, mas pertencem todavia às condições de receptividade de nosso espírito, que as únicas que lhe permitem receber representações de objetos e que, por conseguinte, também tem sempre que afetar o conceito destes. Porém, a espontaneidade do nosso pensamento exige que este diverso seja percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento. A este ato dou o nome de síntese” (Kant, 2001, p. 108).

32 Cf. Berkeley, 1980, e Schopenhauer, 1980.

que dela *exaurindo-se*.³³ Porém uma distinção se faz necessária: a fenomenologia não está lidando com a oposição entre razão e sensibilidade, não se trata de analisar as *coisas mesmas* como se essas fossem uma *substância extensa* oposta à *substância pensante*. Assim, justifica-se o fato de Husserl propor, ao invés de matéria, o termo *material*, afinal trata-se de falar sim de preenchimento, o que remete à correlação entre coisa e ideia; mas para a fenomenologia isso é feito a partir de seu *campo transcendental*, ou seja, não se trata de *com-o-que*, da matéria da sensibilidade, mas sim de *ao-modo-do-que*, do material do *ato de conhecimento*.

Mas mesmo nesse *rarefeito campo transcendental* da fenomenologia Kant ainda parece ter razão: ainda aqui o *ser não é um predicado real*. Nas palavras de Husserl o ser, na função atributiva e predicativa, não se preenche em nenhuma percepção; tal qual fez ver Kant, ele permanece sendo apenas *posicionamento absoluto*. Posso ver a cor, jamais o *ser colorido*, posso sentir a maciez, jamais o *ser macio*, etc; em resumo, o ser não é real, não há nada nele que se assemelhe ao *é* da proposição, ele não é absolutamente nada de perceptível.³⁴ Mas se for assim o que muda

33 “Queremos indicar explicitamente que a matéria que costumamos designar como oposta à forma categorial nada tem que ver com a matéria enquanto oposta à qualidade de ato; como, por exemplo, quando distinguimos a qualidade posicional, ou a qualidade de deixar em suspenso, da matéria que nos diz como-o-que a objetividade é visada na significação, ao-modo-do-que ela é determinada e apreendida. Para que a distinção se torne mais fácil, falaremos, no caso da oposição categorial, não em matéria, mas em material e, por outro lado, quando a matéria for visada no sentido até agora corrente, falaremos, para acentuar, em matéria intencional, ou ainda em sentido da apreensão” (Husserl, 1975, p. 110).

34 “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. Mas o ser também não é nada de *aderente* ao objeto, 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. Pois 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 coisas ou ordens de coisas mais abrangentes (jardim, rua, mundo exterior fenomenal). Nessas formas concretas de unidade fundamentam-se as características externas dos objetos, a direita e a esquerda, o alto e o baixo, o barulhento e o silencioso, etc., e entre elas não se encontra, naturalmente, nada que se assemelha ao *é*” (Husserl, 1975, p. 111).

afinal? É que se Kant tem razão em mostrar que o ser não é um predicado real e, desse modo não pode jamais ser encontrado na sensibilidade, ele erra ao *supor* que o ser seja, como o tempo, o espaço e o categorial, algo da alçada do entendimento. Conforme mostra Kant na crítica à prova ontológica, o ser não pode ser percebido (jamais é objeto de intuição); mas não decorre daí que o ser pertença ao âmbito judicativo. É isso que quis mostrar Heidegger quando se refere à maior contribuição da filosofia husserliana para seu trabalho: com a *noção de intuição categorial* Husserl liberta o ser das garras do juízo, e é justamente por isso que, ainda segundo Heidegger, a *ontologia só é possível como fenomenologia*.³⁵

Se o ser não é um predicado real, o que autoriza Kant a afirmar que ele não se apresenta na percepção, ele também não é algo *aderente* à coisa, o que desautoriza concluir que ele seja unicamente um postulado da razão, ou que seja algum tipo de *forma* impressa pelo entendimento aos dados da sensibilidade. É assim que Husserl *amplia a antiga noção de sensibilidade*, afinal se a regra vale para o sentido externo ela, necessariamente, deverá valer para o sentido interno: que o ser não seja um predicado real exige, na contrapartida, que ele também não seja um juízo.³⁶ Desse

35 “Desde 1919 passei a dedicar-me pessoalmente às atividades docentes na proximidade de Husserl; nestas, aprendia o ver fenomenológico, nele me exercitando e ao mesmo tempo experimentando uma nova compreensão de Aristóteles; foi aí que meu interesse se voltou novamente às *Investigações Lógicas*, sobretudo à Sexta Investigação da primeira edição. A distinção que Husserl aí constrói entre intuição sensível e categorial revelou-me seu alcance para a determinação do 'significado múltiplo do ente'” (Heidegger, 1973, p. 497); ainda, “A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *A ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa 'atrás' da qual esteja outra coisa 'que não se manifesta'” (Heidegger, 1988, p. 66).

36 “Uma doutrina à primeira vista plausível, universalmente difundida desde Locke, porém fundamentalmente errônea, afirma que as significações em questão ou as correspondentes significações que se tornaram independentes pela nominalização – as categorias lógicas tais como ser, não-ser, unidade, pluralidade, totalidade, número, princípio, consequência, etc. - surgem da reflexão sobre certos

modo chega-se à pergunta mais importante dessa ampliação corretiva da noção de sensibilidade feita por Husserl à inexpugnável e insuperável *Crítica da Razão Pura*: onde está o ser? Melhor, de que modo se dá o preenchimento do *é* nas proposições de percepção? A resposta a essa questão é a base para se falar em filosofia contemporânea que, apesar de Kant (e não dogmaticamente), é marcada pelo *discurso sobre o ser*.

Husserl, ao menos no que se refere às *Investigações*, mostra que o ser, assim como as demais categorias (não-ser, unidade, pluralidade, totalidade, número, princípio, etc.) *aparecem* à intuição; é certo que seu aparecimento está consignado à análise de vividos atuais, próprios da fenomenologia. Mas diferentemente do que poderia parecer a Kant, não se trata aí de um predicado do objeto, mas também não se trata de simples juízo; o ser (o categorial como um todo) aparece como *correlato* de um estado de coisas, numa vivência.³⁷ Kant, apesar da *revolução* que empreende, erra ao negligenciar *uma classe de vividos* do âmbito da sensibilidade e, assim, concluir pelo caráter *dogmático* do discurso

atos psíquicos, portanto no domínio do sentido interno, da 'percepção interna'. Surgem por esta via, sem dúvida, conceitos tais como percepção, juízo, afirmação, negação, coligir e contar, supor e inferir – que são por isso todos eles, conceitos 'sensíveis', pertencendo à esfera do 'sentido interno' – mas nunca os conceitos da série anterior, que de modo algum podem valer como conceitos de atos psíquicos ou de seus componentes reais. O pensamento *juízo* se preenche na intuição interna de um juízo atual; mas nela não se preenche o pensamento do *é*. O ser não é um juízo, nem um componente real de juízo. Assim como o ser não é um componente real de um objeto externo, tampouco o é de um objeto interno; portanto, também não do juízo” (Husserl, 1975, p. 113).

37 “Dada a homogeneidade essencial da função de preenchimento e de todas as relações ideais a ela conectadas por leis, é inevitável designar cada ato preenchedor que se perfaça ao modo de uma confirmadora apresentação da própria coisa, como intuição todo e qualquer ato preenchedor, e como objeto o seu correlato intencional. De fato, se nos perguntarem o que queremos dizer quando afirmamos que as significações categorialmente enformadas se preenchem e se confirmam na percepção, só poderemos responder: isto quer dizer apenas que elas estão relacionadas com o próprio objeto na sua enformação categorial. O objeto não é meramente visado com essas formas categoriais, como no caso da função meramente simbólica das significações, em vez disso ele próprio é posto perante nossos olhos, justamente nessas formas; em outras palavras: ele não é apenas pensado, ele é precisamente intuído ou respectivamente percebido” (Husserl, 1975, p. 115).

sobre o ser. A confusão se dá entre *ser objetal*, esse sim ideal, e *ser vivido presentemente*; o ser *objetal* não é mesmo um predicado real, mas quando se leva em consideração o *estado de coisas* é preciso concluir que, em seu preenchimento, o ser, de algum modo, se *presenta*.

Em resumo, o ser não se encontra nem na percepção (interna ou externa, ou sensibilidade) nem no juízo (entendimento, ou reflexão sobre juízos); mas ele está *no preenchimento de juízos*, nos *vividos atuais*, nos *estados de coisas*.³⁸ O ser não objetal, o ser predicativo ou o ser como estado de coisas se dá *naturalmente* por meio de um ato que o doe, ato esse *análogo à intuição sensível comum*; é assim que, fenomenologicamente, há um ver e, desse, a possibilidade de *intuição categorial*, sendo que o que vale para o ser vale para todas as demais categorias. É assim que também as formas, nos enunciados de percepção *que mereçam nossa confiança*, são preenchidas; ou, as significações enformadas se preenchem e se confirmam na percepção, pois a intuição categorial, diferentemente da intuição simples, relaciona-se com objetos na sua *enformação categorial*.³⁹

A fenomenologia dos *atos psíquicos caracterizados pela intencionalidade* traz à luz essa *tão desconhecida classe de vivências*; claro, desconhecidas pela filosofia pré-fenomenológica.⁴⁰

38 “De saída é obvio que: assim como um conceito qualquer (...) só pode 'surgir', isto é, so pode nos ser dado, ele próprio, se for fundamentado por um ato que põe diante de nossos olhos, pelo menos em imagem, uma singularidade correspondente qualquer, da mesma forma, o conceito de ser só pode surgir quando algum ser é posto, efetivamente ou em imagem, diante dos nossos olhos. Se considerarmos o ser enquanto ser predicativo, um estado de coisas qualquer deverá então nos ser dado, e, naturalmente, por meio de um ato que o doe – ato que é análogo à intuição sensível comum” (HUSSERL, 1975, p. 114).

39 “Visivelmente, a conexão entre os conceitos de percepção, um mais amplo e um mais estrito, um supra-sensível (isto é, que se erige sobre a sensibilidade ou conceito categorial) e outro sensível, não é exterior ou acidental, mas fundamenta-se na própria coisa (...)” donde “também os estados de coisas gerais são ditos percebidos ('claramente vistos', 'intuídos' com evidência)” (Husserl, 1975, pp. 115-116).

40 “Nós consideramos que a referência intencional, entendida de um modo puramente descritivo, como peculiaridade íntima de certas vivências, é a nota essencial dos 'fenômenos psíquicos' ou 'atos'; de sorte que vemos na definição de Brentano, segundo a qual os fenômenos psíquicos são 'aqueles fenômenos que

Diferentemente do que fizera Kant que, a fim de seguir a via segura da ciência limita o conhecimento especulativo à investigação *a priori da razão*, Husserl também propõe uma ciência, *ciência de essências* que pretende *voltar às coisas mesmas*.⁴¹ Mas engana-se aquele que pretenda ver nessas *coisas* o objeto empírico puramente, do mesmo modo que se enganaria aquele que pretendesse resumir tais *coisas* a puras representações; a fenomenologia parte justamente da experiência do mundo: trata-se da *experiência do ser* a partir do campo transcendental mesmo; é *do* e *no* campo transcendental que o estado de coisas emerge, que a análise dos vividos torna-se *ciência eidética*.

Enfim, falar em *ampliação da sensibilidade* não tem o sentido de afirmar dogmaticamente a realidade das coisas; também não acompanha a filosofia crítica, afinal não aceita que o contato com o mundo se dê de modo *mediatizado* por formas *a priori* do entendimento. Consequentemente, o que se conhece não são apenas *fenômenos* que mantêm, sempre presente e inacessível, algo como o *noumeno*. Partindo do campo transcendental o que há para ser conhecido é *fenômeno*, está certo; e é a partir desse campo que Kant pretende provar que há algo em-si que sustentaria todo fenômeno.⁴² Ora, se é assim porque não dar o passo final e

contém intencionalmente um objeto', uma definição essencial, cuja 'realidade' (...) está assegurada naturalmente pelos exemplos. Com outras palavras e considerado dessa vez de um modo fenomenológico *puro*: a ideação verificada sobre casos particulares exemplares dessas vivências – e verificada de tal sorte que resulte eliminada toda apreensão e posição existencial psicológico-empírica, entrando em consideração apenas o conteúdo fenomenológico real destas vivências – nos dá a idéia fenomenológica pura do gênero *vivência intencional* ou ato, como nos dá também a de suas espécies puras” (Husserl, s/d, p. 492).

41 “A fenomenologia expressa *descritivamente*, com expressão pura, em conceitos de essência e em enunciados regulares de essência, a essência apreendida diretamente na intuição essencial e as conexões fundadas puramente na dita essência. Cada um desses enunciados é um enunciado apriorístico, no sentido mais alto da palavra. Essa esfera é a que devemos explorar como preparação e clareamento da lógica pura, no sentido da crítica do conhecimento” (Husserl, s/d, p. 216).

42 “Contudo, /tenho consciência de *minha existência no tempo* (...) pela minha experiência interna e esta é mais do que a mera consciência empírica de minha representação; porém, é idêntica à *consciência empírica da minha existência* que só é determinável em relação a algo que *existe fora de mim* e está ligado à minha

reconhecer que, ao menos enquanto *estado de coisas*, o que se conhece fenomenicamente é *tudo* o que há para ser conhecido? E se o puro conhecimento não pode dar esse passo, a análise dos *vividoss atuais de consciência* pode fazê-lo; após Kant a filosofia permanece num impasse: ou o *realismo ingênuo* ou o *idealismo absoluto*. A fenomenologia, com a noção de *intuição categorial*, abre um novo campo para a indagação filosófica.

Ser-no-mundo. Após a breve passagem pela filosofia moderna e pela filosofia de Husserl espera-se ter mostrado o que marca a passagem da modernidade à contemporaneidade filosófica; e, se for assim, a filosofia de Sartre (o mesmo poderia ser dito de Heidegger e Merleau-Ponty) está, previamente, justificada. Não cabe aqui recolocar indagações introdutórias, como aquelas que questionam a pertinência de uma *ontologia*, haja vista que se ela é *fenomenológica* já está previamente justificada.⁴³ Ainda, não cabe mais a acusação de que Sartre seria ingênuo ou dogmático, afinal não é possível encontrar em *O Ser e o Nada* nenhuma referência ao *ser objetal* incognoscível: Sartre fala do *ser vivido*. Mesmo assim cabe explicar de que modo o *conhecimento* pode ser definido como *presença do para-si ao ser*; esse tema ocupará as páginas que se seguem.

Na introdução de *O Ser e o Nada* Sartre, a partir de uma

existência. Esta consciência da minha existência no tempo está, pois, igualmente ligada à consciência de uma relação a algo exterior a mim; é, pois, experiência e não ficção, sentido e não imaginação, que liga indissolavelmente o exterior ao meu sentido interno, pois o sentido externo é já em si relação da intuição a algo real fora de mim e cuja realidade, à diferença da imaginação, consiste apenas em estar indissolavelmente ligado à própria experiência interna, como à condição dessa possibilidade, o que aqui sucede” (Kant, 2001, p. 33; ver ainda pp. 243 ss).

43 É preciso dizer que Husserl não admite, em hipótese alguma, que seja ele o mentor da 'liberação do horizonte do ser' e, assim, daquilo que Heidegger desenvolve em *Ser e Tempo*; o mesmo cabe para Sartre e Merleau-Ponty. Para Husserl Heidegger, seguindo uma tendência dos filósofos alemães, desencaminha seu trabalho na medida em que “a verdade fundamental da filosofia repousaria exclusivamente no homem e em uma doutrina da essência de seu *Dasein* mundano-concreto”, ou seja, “a fenomenologia originária (...) recusa à ciência do homem, qualquer que seja, toda participação na fundação da filosofia e combate sob o título de antropologismo ou de psicologismo todas as tentativas que aí se empregam” (Husserl, s/dA, p. 57).

análise preliminar do fenômeno de ser, concebe duas essencialidades: o ser-para-si, incapaz de coincidir consigo, e o ser-em-si, idêntico a si mesmo, fechado. Essa dualidade gera um problema porque a liberação da consciência (para-si) de *toda* substancialidade exige que ela *apenas exista* em relação sintética com o mundo (em-si); mas qual o estatuto dessa relação? O problema fundamental, sendo a consciência *nada*, é mostrar que ela *está no mundo* e *faz com que haja mundo*; além disso, cabe mostrar que a consciência é *presença* ao ser. É assim que na introdução de *O Ser e o Nada* Sartre se volta para a *análise preliminar da ideia de fenômeno*; a filosofia moderna teria *reduzido o fenômeno à série de suas aparições* e assim *resolvido* problemas como a dualidade interior-exterior e a bipartição do sensível em potência e ato. A fenomenologia, porém, supera a dualidade segundo a qual o existente está dividido em duas camadas: uma visível (*fenômeno*) e outra inacessível à intuição (*verdadeira natureza* do objeto); mas está também aí o *limite* da filosofia de Husserl, já que ao menos uma dualidade, *do finito no infinito*, perdura. Para Sartre a fenomenologia husserliana, *ciência das essências*, não coloca a consciência em contato com o ser.⁴⁴

É que o Ser, *ele mesmo*, ainda em Husserl permaneceria *fora* da aparição do objeto; se a relação de conhecimento apenas permite uma visada do objeto, ainda que essa visada contenha a *estrutura da aparição*, o *ser* do objeto continua inacessível *sob* o fenômeno, e a ilusão dos *trás-mundos* perdura. Entretanto, para Sartre isso se deve à *má perspectiva* em que mundo e consciência foram concebidos. Uma vez cindidos pela reflexão (na relação prévia de conhecimento) sempre *sobrar*á algo oculto, algo que não se dá *diretamente* à consciência; a solução está em descrever a *relação* em seu momento essencial, prescindindo da ruptura e, por conseguinte, da reflexão. Falar de relação entre mundo e consciência antes da reflexão pode parecer problemático, mas fenomenologicamente nada mais é que *descrever vividos atuais de consciência*; e isso não remete a nenhum problema para o homem, ser *ôntico-ontológico*.⁴⁵

44 O contato com *o objeto*, encontrado por Sartre na filosofia de Husserl, apenas se dá na exata medida em que esta intuição indica-se como “estrutura da aparição e razão da série” (Sartre, 1997, p. 18).

45 Referência direta a Heidegger que, em *Ser e Tempo*, mostra que o homem é um

Assim, o que Sartre faz é dar um passo atrás no tocante ao conhecimento e descrever a relação entre consciência e mundo a partir do *cogito* pré-reflexivo.⁴⁶ Não parece correto afirmar que o fenômeno se sustente por si mesmo, pois isso seria absurdo (fenômeno *em-si*); também não é plausível admitir que o ser se dê, em sua totalidade, na aparição, haja vista que ele não é um predicado real (não se trata aqui do *ser objeto*). Assim, apenas o abandono do privilégio do conhecimento na relação com o ser não coloca termo à questão; a solução mais próxima está em transcender o objeto rumo a seu ser, ou seja, partindo da relação *direta* com o objeto, buscar *o que ele verdadeiramente é*. Mas no exato momento em que se transcende o objeto à captura de seu ser não se encontra o ser, mas um fenômeno *de ser*.⁴⁷ Como sair desse imbróglio?

Ressuscitar a fórmula de Berkeley (problema já levantado por Sartre em relação a Husserl), de que *ser é ser percebido*, está fora de questão; mesmo assim no decorrer da filosofia de Sartre a consciência intencional permanece um movimento, reenviando a partir do mundo para si mesma: tratar-se-ia do paradigma *ideia da ideia* de Espinosa?⁴⁸ Não. Quando a consciência na sua relação com o mundo é posicionada, suprime-se dela seu posicionamento em relação a si mesma: ela se descobre no mundo, como *consciência não tética*. Assim, fica patente que a consciência pré-reflexiva permite a reflexão; é ela que unifica as consciências e o acesso ao passado imediato, afinal ela está sempre presente a si, não como objeto intencional (conhecimento), mas *sendo*.⁴⁹ A essência da

ser *ôntico-ontológico* (Heidegger, 1988, p. 38).

46 O ser é “simplesmente a condição de todo desvelar” (Sartre, 1997, p. 19).

47 “O ser dos fenômenos não se soluciona em um fenômeno de ser” (Sartre, 1997, p. 20).

48 Esta forma de conceber a consciência foi também articulada por Alain, na construção “saber é saber que se sabe”, o que gera problemas uma vez que neste caso o objeto da consciência é a própria consciência, o que recria em nível consciencial a mesma dualidade antes suprimida, a saber, de sujeito-objeto; mas para Sartre é imperativo acabar com o intermediário, “tem que ser relação imediata e não-cognitiva de si a si” (Sartre, 1997, p. 23).

49 Assim, “toda existência de consciência existe como consciência de existir” e “não se produz como exemplar singular de uma possibilidade abstrata, mas que, surgindo no bojo do ser, cria e sustenta sua essência, quer dizer, a ordenação

consciência está justamente em sua existência, já que ela é condição de toda possibilidade; ela é motivação de si mesma e só pode ser limitada por si. Isso não significa que a consciência seja origem de si ou que tenha surgido do nada, pois mesmo a existência do nada requer uma consciência anterior que o legitime; a consciência existe por si mesma, é *anterior ao nada e se extrai* da plenitude do ser, um acontecimento, mas ainda assim *absoluto*.

A consciência, porque absoluta, relativiza inclusive o fenômeno;⁵⁰ mas ela não poderia por si mesma fundamentar o percebido, haja vista que de alguma forma o mundo se revela a ela sem que ela o assimile. Fica claro que é *ao ser do objeto* que a consciência se dirige; enquanto percebe, sendo pura atividade espontânea, ela jamais é aprisionada ou, mesmo, modifica seu objeto. Se algumas filosofias chegam a descrever problemas na relação entre a consciência e o mundo, isso ocorre porque tais filosofias partem de uma interpretação equivocada da *passividade* da consciência em relação ao mundo: ela é relativa, pois, se o ser do objeto é *determinado* é porque *admite a determinação*, e já não pode mais ser considerado passivo.⁵¹

Não é porque parte-se da transfenomenalidade da consciência (intencionalidade) que se pode prescindir da transfenomenalidade do fenômeno; a consciência é intencional sendo sempre consciência de alguma coisa, o que pode se entendido de duas maneiras: ou a consciência contém em si o fenômeno, o que é absurdo, uma vez que para isto o fenômeno se fundiria com ela,

sintética de suas possibilidades” (Sartre, 1997, pp. 25-6).

50 A consciência é “o fundamento ontológico do conhecimento, o ser primeiro ao qual todas as demais aparições aparecem, o absoluto ao qual o fenômeno é relativo” (Sartre, 1997, p. 29).

51 Ante essa dificuldade, Husserl criou a *hylé*, que teria em si as características tanto da consciência como da coisa, uma espécie de meio termo, para facilitar essa passagem, mas com isso apenas “logrou criar um ser híbrido que a consciência recusa e não poderia fazer parte do mundo” (Sartre, 1997, p. 32). Para resolver estes problemas Sartre admite haver relatividade e passividade em maneiras do ser, mas de forma nenhuma *no ser*, pois o erro consiste em que, ao reduzir o objeto à série de suas aparições (fenômeno), pensou-se reduzir também o ser à sucessão de maneiras de ser. Em outras palavras, a passividade do ser está diretamente ligada à série de suas aparições, o que não significa que o ser embora 'aparecendo' passivo e relativo, o ser o seja de fato.

ou ela está frente a outra coisa, e seu contato se dá transfenomenalmente. Isso indica que a consciência, exatamente por existir, coloca sua essência, o que a eleva a pleno ser. O inverso ocorre com o fenômeno que, sendo essência, necessariamente precisa ter existência. Para Sartre o ser do fenômeno não se esconde, conforme um substrato, nem apenas existe enquanto aparece: ele existe de fato, é *em-si*, e se dá à consciência *imediatamente*, sem necessidade de intermediários.

Mas como descrever essa relação se o ser do fenômeno é *em-si*? A partir da consciência é possível, pela via negativa, dizer o que o em-si *deve ser*: não é nem ativo nem passivo, nem positivo nem negativo; é *si-mesmo*, opaco para si por estar repleto de si; em suma, pode ser designado como *síntese consigo mesmo*.⁵² Por isso está isolado, é atemporal e não pode nem ao menos não ser, pois isto requer uma consciência, que é temporal, para reconhecê-lo como não mais sendo; sob este aspecto, o ser *simplesmente é*. Mas falta um instrumental que explique como pode haver relação entre esses dois âmbitos de ser: a negação, *ser da consciência*, é a resposta. Uma vez que o mundo é fenomênico e a negação é uma estrutura *da* consciência, a negação é a maneira pela qual também o mundo *real* é intencionado; sendo assim, passa-se a um momento da filosofia de Sartre que mantém a relação direta entre consciência e mundo, mas agora *negativamente*.⁵³

A Liberdade Cartesiana mostra que a consciência é negação, o que distingue a liberdade divina, postulada por Descartes para Deus, da liberdade humana, pois se Deus pode livremente criar o mundo do nada, o homem o cria livremente pela *negação* do ser. Uma *negação peculiar*, que não pode ser *externa*, mas sim uma negação que remonte à definição primeira de consciência como conhecimento não posicional de si; a negação, que faz com que a consciência seja *no mundo*, é num mesmo ato, dupla negação:

52 “o noema na noese, ou seja, a inerência a si sem a menor distância” (Sartre, 1997, pp. 38-9).

53 Esse tema remete à *contingência* do ser que, pela negação (a consciência é negação do ser), é trazida ao seio da consciência. O reconhecimento da consciência como *livre* é, também, o reconhecimento dessa como *nada* de ser. Esse aspecto da consciência é tema de *A Náusea* cf. Bornheim, 1971, pp. 13-25 e Moutinho, 1995, pp. 45 ss.

negação, em seu ser, de *todo* ser; negação de um objeto específico sob o fundo, negado, de mundo. Está aí o instrumental que permite explicar como, sendo *nada*, a consciência pode constituir o mundo: é pela *livre autonegação* da consciência, absoluto negativo, e por seu movimento *negativo* que o ser é trazido ao mundo (o que equivale a dizer, há mundo).⁵⁴

Sartre identifica liberdade e negatividade, no sentido de que o homem é livre porque se refugia no nada; mas ao invés de considerar tal possibilidade a fonte do erro ou do pecado (conforme seria para Descartes), para ele a negatividade tem um aspecto *criativo*: assim, o fundamento do ser não é outro que a liberdade, já que sem ela (sem o *não* irrestrito) *o ser é nada; é* justamente pela negação (*pelo outro do ser*) que o ser *vem* ao mundo, ou seja, é pela negação que se estabelecem as essências e sua relação *necessária*. Isso não significa que o ser seja devedor do *outro* (não ser) para ser, mas para existir (para vir ao mundo) é preciso que seja negado; todo o sistema de verdades que Descartes resguardou para Deus existe graças à negação e, por essa razão, a liberdade é por excelência fundadora da verdade.

Numa palavra, é porque a realidade humana *carrega o nada no âmago de seu ser* (é livre enquanto fonte de negatividade) que se faz mundo; é pela negação original e *livre* do homem que é engendrado o sistema de verdades. A noção sartriana da liberdade humana informa que o homem, tal qual Deus, é fundador das essências e de seu encadeamento, constituindo assim o real; a liberdade é negativa (o homem pode dizer *não* ao ser), mas é assim que se *produz* mundo. A liberdade, enquanto *ato metafísico absoluto* é o fundamento do ser, e o homem enquanto ser que *é liberdade*, torna-se o principal agente constituidor de verdade. Assim, via negação, cabe um novo ponto de partida: abandonar toda perspectiva anterior e partir da *relação mesma*, ou seja, do em-si e do para-si, nas suas formas de ser no mundo, tendo como fio condutor o homem.

Daí em diante todo o esforço de Sartre é para mostrar como o para-si é o ser que surge do em-si negando-o, e que essa negação do em-si promovida pelo para-si é origem do mundo e de suas

54 Cf. Contat & Rybalka, p. 128.

estruturas. É pela negação que o homem estabelece relações de dependência entre os *istos* no mundo, negação essa que só pode ser concebida sobre um fundo, o que torna os *istos* externos um ao outro; originariamente, a consciência *nega* o ser, e não o faz estando *fora* do ser (o espaço é uma categoria que só pode advir dessa negação originária), mas a partir do ser mesmo que ela é. Essa negação fundante é a origem do não-ser, do nada, da falta que *infesta* o ser a partir do ser mesmo e faz com que haja a ruptura original no ser, ruptura que não é dualidade.⁵⁵ A consciência, porque é nada, é em *necessária relação com o mundo*; ser-para-si é ser um *não* que se dirige ao ser. Assim, parece natural que a consciência seja definida como algo *que não é o que é*, afinal jamais coincide com o ser; e como algo que *é o que não é*, afinal ela também é incapaz de coincidir com seu nada de ser. A consciência, o núcleo ontológico do homem, é ser negado e negação do ser; existir é advir do ser ao negá-lo, e não sê-lo sendo-o.⁵⁶ É pela negação (*acontecimento absoluto*) que ocorre uma *fissura* no ser; o homem surge da plenitude do em-si como negação dessa plenitude e negação de si mesmo: o mundo é plenitude imanente frente a uma consciência que é recuo nadificador.

Desse modo a consciência é no mundo, e o mundo lhe aparece como transcendente, uma vez por ela *atravessado*; a determinação, aquela que *separa grandes massas de ser em coisas* (objetos particulares) se dá nesse ato: ao ser atravessado pela consciência um *nada* deslizou no seio do ser, fazendo surgir os objetos individuais que o compõe enquanto mundo sobre um fundo indiferenciado.⁵⁷ Esse caráter duplo da consciência, que não se identifica com o ser nem pode superá-lo, é resultado de seu *aparecimento* (ela *nasce* do ser negando-o e não é mais que essa negação); ela está em *contato* com o ser sem nenhuma distância e

55 “A negação (...) manifesta na homogeneidade de uma única e mesma existência e onde o negado retorna por si mesmo àquilo que é negado, uma vez que é um e o mesmo ser” (Sartre, 1983, p. 218).

56 O nada não pode nadificar-se (afinal ele *não tem ser*), e, por isso, “o Nada não é, o Nada é ‘tendo sido’; o Nada não se nadifica, o Nada é *nadificado*” (Sartre, 1997, p. 65).

57 Nesse sentido, “em fusão com o mundo, enquanto é, a consciência escapa ao mundo e se separa dele na medida em que ela *não é*” (Sartre, 1983, p. 223)

sem possibilidade de fundir-se com ele. Por isso, porque está separada *do ser* por nada e não pode supera-lo nem englobá-lo, ela *está no mundo sendo-o*, ela é a *ligação originária do para-si à totalidade do em-si* como aquilo que o para-si não é. Ser-no-mundo é traduzir em seu ser a unidade sintética em-si e para-si, afinal, se o mundo aparece como uma infinidade de *istos* (fenômenos) separados da consciência e entre si por nada.

Mas o mundo não é *simples resultado da negação*, afinal não pode haver mundo sem para-si, do mesmo modo que não poderia haver para-si sem em-si; a relação *é* o mundo. Ser homem é ser *não*, negar o em-si e negar-se enquanto não-ser. Essa negação originária o lança num projeto de ser e o temporaliza; é a partir desse projeto (temporal) que o homem transcende o mundo negado rumo às suas possibilidades e descobre os *istos* enquanto coisas-utensílios, assim como as demais estruturas de mundo. *No* e *pelo* acontecimento absoluto está o projeto de ser (ser em-si-para-si); é o homem que, em vista de seu projeto, ao transcender esse mundo originário rumo às suas possibilidades, leva ao em-si o caráter de *finalidade*. Mas há que se notar ainda que, independente de tal ou qual projeto que o homem se determine para ser o que é, o ser não é superado.

Resulta então que é uma característica da coisa ser *quebrável, resistente*, etc.; mas ela apenas é, seja lá o que for, *no mundo*, e apenas se transcendida pelo para-si rumo a *seu* projeto de ser. O para-si, ao negar o em-si, cria o mundo em vista de um projeto; mas o faz por *negação* e não pode suprimi-lo. Em resumo, afirmar que o para-si faz o mundo é dizer que ele nega o ser; ser-no-mundo descreve a *livre necessidade* de negar o em-si sem poder jamais superá-lo (negá-lo em sua totalidade). O conhecimento se efetiva pela negação *desse ser aqui*, presente; ser-no-mundo é negar o em-si, e as duas únicas possibilidades de superar essa situação interrompem o projeto de ser, fazendo com que o para-si deixe de existir ou acabe englobado na totalidade.

O para-si não pode descolar-se do mundo (a menos que seja numa *epoché* ou *refugiando-se no nada*), de sua situação, já que isso é negar reflexivamente a totalidade do ser; mesmo sendo negação o para-si permanece arraigado no ser. Desse modo, mesmo que o ser-em-si não tenha determinações, enquanto negado pelo para-si ele se mostra como é, o que escapa ao idealismo na medida

em que o fenômeno é o ser que se mostra; do mesmo modo supera o realismo, afinal a determinação decorre do ato negativo, de modo que o homem estabelece o *sentido* do mundo, jamais seu ser. E o faz negando *todo ser* na negação do *ser aqui* e, ao criar esse sentido, o faz assumindo o ser em sua total contingência.

Concluído esse percurso fica mais fácil entender porque Sartre afirma que o conhecimento é apenas a presença do para-si ao em-si;⁵⁸ e pode-se afirmar ainda mais: o mundo é o que dele faz o homem, e fazê-lo tem o mesmo sentido que conhece-lo: “O Para-si não existe primeiro para conhecer depois, e tampouco pode-se dizer que somente existe enquanto conhece ou é conhecido, pois isso o faria desvanecer em uma infinidade determinada de conhecimentos particulares”, mas “é o surgimento absoluto e primeiro do Para-si em meio do ser e para além do ser – a partir do ser que ele não é e como negação desse ser e nadificação de si – que constitui o conhecimento” (Sartre, 1997, p. 284). Em suma, se conhecer e ser-no-mundo se identificam, a dicotomia do realismo e do idealismo é superada; e, por consequência, a pergunta sobre a adequação entre objeto e conhecimento de objeto perde seu sentido. É certo que outras questões vêm substituí-las, mas cabe admitir que a filosofia contemporânea é marcada por essa superação dos limites impostos à filosofia pela modernidade, ou seja, identificar conhecimento e ser-no-mundo é uma resposta contemporânea à questão epistemológica.

Artigo recebido em 02.08.2012, aprovado em 29.01.2013

Referências

BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Trad. A. Sérgio, L. Vallandro, J. P. G. Monteiro e A. M. D'Oliveira. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

58 “O conhecimento nada mais é que a presença do ser ao Para-si, e o Para-si nada mais que o *nada* que realiza esta presença. Assim, o conhecimento é, por natureza, ser ek-stático, e por isso confunde-se com o ser ek-stático do Para-si”, Sartre, 1997, p. 284.

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

CONTAT, M. e RYBALK, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: ed. Gallimard, 1970.

DESCARTES, R. *Discurso do Método & Meditações Metafísicas*. Tradução J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1973.

HARTMANN, N. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Tradução José Gonçalves Belo. 2ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1960.

HEIDEGGER, M. *Meu caminho para a fenomenologia*. Col. *Os Pensadores*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: ed. Victor Civita, 1973.

_____. *Ser e Tempo*. Vols. 1 e 2. Tradução Márcia de Sá Cavalcanti. 2ª ed. Petrópolis: ed. Vozes, 1988.

HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias e Letras, 2006.

_____. *Investigações Lógicas*. Sexta investigação. Trad. Zeljko Loparic e Andréa M. A. de C. Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. *Investigaciones Lógicas*. Tradução Manuel G. Morente e Jose Gaos. Madrid: Revista de Occidente S.A., s/d.

_____. *Notes sur Heidegger*. Paris: de. De Minuit, s/dA.

HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. A. Sérgio, L. Vallandro, J. P. G. Monteiro e A. M. D'Oliveira. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MOURA, C. A. R. de. *Sensibilidade e entendimento na fenomenologia*. Manuscrito, p. 207. Campinas: Ed. CLE/UNICAMP, 2000.

MOUTINHO, Luiz D. S. *Sartre – Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: ed. Brasiliense, 1995.

SARTRE, J-P. *A Imaginação*. Col. *Os Pensadores*, p. 33. Tradução Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1978.

_____. *A Náusea*. Tradução Rita Braga. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira S. A., 1996. (*La nausée*. Paris: Folio, 2004).

_____. *Crítica da Razão Dialética*. Tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: ed. DP&A, 2002. (*Critique de la raison dialectique*. Paris: ed. Gallimard, 1960).

_____. *Diário de uma guerra estranha*. Tradução Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 1983.

_____. *La Liberté Cartésienne*. Situations I. Paris: ed. Gallimard, 1947.

_____. *O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução e notas Paulo Perdigão. Petrópolis: ed. Vozes, 1997 (*L'Être et le Néant - Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: ed. Gallimard, 1943).

_____. *O Imaginário*. Tradução Duda Machado. São Paulo: ed. Ática, 1996a.

_____. *Questão de Método*. Col. *Os Pensadores*, p. 109. Tradução Bento Prado Júnior. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1978a.

_____. *Situações I - críticas literárias*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Wolfgang L. Maar e Maria L. M. e O. Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SEEL, Gerhard. *La Dialectique de Sartre*. Collection Raison Dialectique. Lausanne: Editions L'Age d'Homme, 1995.