



Artigo Completo

SOBRE A ORIGEM ONTOLÓGICA DO NADA EM SARTRE

ON THE ONTOLOGICAL ORIGIN OF NOTHINGNESS IN SARTRE

Marcelo Rosa Vieira^{1*}

¹Universidade Federal de Uberlândia. Departamento de Filosofia

* Autor para correspondência: marcelroust@hotmail.com

INFO ARTIGO

Histórico do artigo
Recebido: 26/02/2017
Aceito: 27/03/2017

Palavras chaves:

Nada.
Negação.
Ser.
Sartre.
Fenomenologia.

Keywords:

Nothingness.
Negation.
Being.
Sartre.
Phenomenology.

RESUMO

A proposta desse artigo é entender a concepção sobre a origem do nada, de Sartre, tendo como referência sua discussão com teorias como as de Husserl, Heidegger e Hegel a respeito do problema da relação entre ser e não-ser. Buscar-se-á analisar, portanto, o modo como Sartre radicaliza a noção de intencionalidade para constituir com ela uma prova ontológica da existência do mundo, ao mesmo tempo em que reserva para a consciência o caráter negativo e nadificador próprio do não-ser. Nesta acepção, tentaremos expor a tese de que o debate mais incisivo de Sartre, neste momento, é com Bergson, o qual levanta a questão sobre o estatuto ontológico do nada, mas termina por concluir que tal não passa de um pseudo-problema, já que o ser do mundo é sempre pleno e positivo. Para Bergson, portanto, o não-ser é uma simples palavra, e não faz sentido tomá-lo como objeto de uma investigação filosófica. Veremos como Sartre esforça-se em refutar esta última proposição, baseando-se na descrição fenomenológica das condutas negativas da realidade humana.

ABSTRACT

The purpose of this article is to understand Sartre's concept of the origin of nothingness with reference to his discussion with theories such as Husserl, Heidegger and Hegel concerning on problem of relationship between being and non-being. We will attempt to examine, therefore, how Sartre radicalizes the notion of intentionality to form with it an ontological proof of the existence of the world, while he reserves for consciousness a negative and nihilating character belonging to non-being. In this sense, we will try to expose the thesis that the most incisive discussion of Sartre, at this moment, is with Bergson, which raises the question of the ontological status of nothing but ends up concluding that it's not but a pseudo-problem, since that world's being is always full and positive. For Bergson, therefore, non-being is a simple word, and it makes no sense to take it as an object of philosophical inquiry. We will see how Sartre endeavors to refute this last proposition, based on the phenomenological description of the negative behaviors of human reality.

1. Introdução

A fenomenologia de Sartre já nasce marcada por uma forte rejeição às filosofias e psicologias que

querem reduzir o real a conteúdos de sensação e buscam *dissolver* todas as coisas na consciência. Sua tese, logo de início, aponta ser uma ilusão comum tanto ao realismo quanto ao idealismo a de acreditar que conhecer é assimilar o objeto ao

conhecimento que dele se tem. O conhecimento não seria mais, assim, do que uma espécie de substância imanente que incorpora tudo, ao passo que a realidade se resume num conjunto de sensações ordenadas pelo espírito.

Sartre confia ao princípio de intencionalidade dar conta da refutação de teorias desse tipo. Ele crê poder desvencilhar-se do que chama de *filosofia alimentar* levando às últimas consequências o postulado de que toda consciência é consciência de alguma coisa. Ser consciente, deste modo, não significa atrair, absorver. A consciência esgueira-se para fora de si mesma para atingir os objetos. Sartre traduz a intencionalidade em termos de movimento. A transcendência é uma brusca invectiva em direção às coisas. A consciência explode a partir de si mesma para precipitar-se no mundo. Sartre obtém aqui conciliar sua concepção de intencionalidade com o *ser-no-mundo* heideggeriano: “Ser, diz Heidegger, é ser no mundo. Compreendeis este ‘ser-em’ no sentido de movimento. Ser é explodir para dentro do mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para de repente explodir-consciência-no-mundo”¹.

Assim, não há nada na consciência a não ser este movimento de fuga, este deslizamento para fora. “A consciência não tem ‘dentro’; ela não é nada senão o fora dela mesma e é essa recusa absoluta, essa recusa de ser substância que a constitui como uma consciência”². No termo *recusa*, Sartre adianta então o fato da consciência possuir um caráter originariamente negativo. A existência da consciência é sempre *cedida* à mostraçã de outra coisa que não ela própria. Paul Ricoeur³ sugere haver, na correlaçã intencional, uma generosidade da parte da consciência em favorecimento do que ela mostra. A consciência está sempre à superfície de si mesma, ela depende sua existência inteira nesse movimento, até exaurir-se. De onde se trata, pois, desta necessidade que ela tem “de existir como consciência de outra coisa que si”⁴.

Sartre (1996) radicaliza a noção de intencionalidade, até concluir que o próprio Ego é um objeto transcendente à consciência, que ele está na esfera psicológica e pertence, portanto, ao domínio do mundo tal como o Ego do outro. Deste modo, Sartre exclui a hipótese de que o “eu” é algo imanente à consciência. Sua formulação da intencionalidade, simplificada em relação à de Husserl⁵, permite-lhe deduzir que a consciência não necessita do “eu” para unificá-la. A consciência parte em direção ao ser já unificada em si mesma, pois ao mergulhar no mundo, de certa maneira, ela empresta-se a unidade daquilo que visa. A consciência prolonga-se lá fora a fim de encontrar os objetos, e sua unidade identifica-se com a unidade deles. Ela é sempre uma presença a si na mesma medida em que está presente às coisas. Nessa presença, ocorre-lhe revelar o mundo como série de aparições, mas em si mesma ela é indivisível, uma única consciência já representa toda a consciência. Assim, Sartre pode dispensar a tese do Ego como princípio de unificação.

Por conseguinte, a consciência se anuncia sempre como “vazia” de ser, resta-lhe, pois, dar-se como “nada”, uma vez que a totalidade dos objetos físicos e psíquicos está fora, e ela vê-se desprovida inclusive de seu próprio “eu”. Mas isto, afinal, não acaba por constituir uma ameaça à ontologia? Não seria isto, afinal de contas, uma espécie de anti-ontologia? Sartre não compromete aí a possibilidade mesmo de investigar o ser, deixando-a desabar num absurdo nada? Ora, pois – não necessariamente – uma vez que o *nada* da consciência, pelo contrário, é exatamente *tudo*. Esse nada é tudo porque a consciência é justamente consciência *de todos os objetos*.

A obtenção de tais resultados permite a Sartre tirar uma *prova ontológica* proveniente da noção radical de intencionalidade. Esta prova é índice da existência de um ser que existe *para a consciência*. O correlato desta é sempre um objeto que *reside em si*. A subjetividade não poderia sair dela mesma para colocar a existência de tal objeto. É preciso,

¹ “Être, dit Heidegger, c’est être-dans-le-monde. Comprennez cet «être-dans» au sens de mouvement. Être, c’est éclater dans le monde, c’est partir d’un néant de monde et de conscience pour soudain s’éclater-conscience-dans-le-monde” (SARTRE, 1947, p. 11, Nossa tradução).

² “(...) il n’y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi (...) la conscience n’a pas de «dedans»; elle n’est rien que le dehors d’elle même et c’est cette fuite absolue, ce refus d’être substance qui la constitue comme une conscience” (IBIDEM, p. 10).

³ No seu comentário às *Idées directrices pour une phénoménologie* de Husserl, Paul Ricoeur refere-se à generosidade da consciência constituente do sentido do mundo: “(...) la générosité radicale de ce sujet donateur de sens” (HUSSERL, 1950, p. 99).

⁴ “(...) nécessité pour la conscience d’exister comme conscience d’autre chose que soi” (SARTRE, 1947, p. 11, Nossa tradução).

⁵ Nesta afirmação, estamos na esteira de Coorebyter (2000, ps. 51-53), para quem Sartre restringe o conceito de intencionalidade ao seu sentido

medieval – *intentio* – motivado pelo desejo de evitar o intelectualismo husserliano que entra na descrição dos atos intencionais. Segundo este autor, Sartre teria empobrecido a concepção de consciência ao destituir a intencionalidade de todos os elementos que Husserl introduzia na análise dela: “l’animation de la *hylé* par une visée noématique en quête de remplissement”, os “modes spécifiques d’implication intentionnelle qui permettent au sujet d’imposer différents sens à une même matière (...) la dimension de réceptivité sur laquelle s’exerce la noèse dans sa visée du noème”. Sartre passa adiante sem se atentar para “l’animation intentionnelle de la matière (la *hylé*, les *data* sensoriels passifs) par une forme (la noèse, l’acte de visée du sens) (...) en visant une unité de sens (le noème, le corrélat intentionnel comme tel). Mais Sartre néglige un élément plus essentiel encore: la corrélation noético-noématique”, ficando, assim, apenas com a assertiva de que toda consciência é consciência de alguma coisa.

pois, recusar a concepção de que as coisas estão na consciência, sequer a título de síntese ou representação. Caso contrário, seríamos forçados a admitir que esse centro de opacidade, que é a natureza inteira, constitui apenas uma matéria impressional subjetiva. A consciência perderia, então, sua translucidez, sua leveza, para carregar todo o peso do mundo.

2. O problema da objetividade em Husserl

Com o conjunto das considerações levantadas acima, parece então ser inevitável concluir que existência das coisas transcendentemente caracteriza-se pela plenitude de ser e pela positividade. O mundo, por si só, proíbe que se fale de negação porque ele é positivo de uma ponta a outra. Sartre colhe da tradição o termo “Em-si” para designá-lo conforme tal caráter. Na medida em que repousa numa essência fixa, o Em-si pode ser descrito apropriadamente pelo princípio de identidade: *ele é o que é*, portanto, furta-se a toda espécie de negação.

Não há, no ser assim concebido, o menor esboço de dualidade: é o que queremos exprimir dizendo que a densidade de ser do Em-si é infinita. É o pleno. O princípio de identidade pode ser chamado sintético, não apenas porque limita seu alcance a uma região definida do ser, mas sobretudo porque reúne em si o infinito da densidade. “A é A” significa: A existe sob uma compressão infinita, em uma densidade infinita. A identidade é o conceito-limite da unificação (...). O Em-si é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada.⁶

Se o ser é *Em-si*, a consciência por sua vez é um *Para-si*. O “para” faz estrita referência à correlação: tudo o que está fora da consciência existe “para ela”. Sartre, porém, não conta com o apoio de Husserl na definição do ser Em-si. Ao

propor que o noema é um correlato irreal da noese, Husserl mostra-se totalmente infiel a seu princípio de intencionalidade. Ele acaba regredindo para a mesma tese de Berkeley para quem *esse est percipi (ser é ser percebido)*.

O engano dos fenomenistas, que defendem tal, é acreditar que a consciência pudesse dar “o ser a um nada transcendente, conservando seu nada de ser”⁷. Enquanto que, como foi mostrado, a “subjetividade não poderia sair de si para colocar um objeto transcendente”⁸. Sartre adverte, em relação a isto, que por ser pura espontaneidade a consciência não pode agir sobre nada do mundo nem receber seu ser de algo que não é ela. As duas regiões ontológicas permanecem incomunicáveis neste sentido. Husserl haveria interpretado mal estas questões, e assim, ele elaborou a concepção de *hylé*, deu a ela o caráter de substância impressionável que permite ao subjetivo constituir suas percepções, transcendendo-se rumo ao objetivo. Este estrato *hylético*, pois, seria a base sobre a qual a consciência anima as intenções vazias, preenchendo-as sinteticamente com a matéria imanente dos vividos. Com isto, Husserl vê-se obrigado a concluir que o objeto é um *percepi*, já que reduz-se à “série conexas de suas aparições”⁹.

Sartre consente em que, de fato, a percepção só oferece a coisa por “perfis fugazes e sucessivos”¹⁰. Para ele, o que caracteriza o mundo da percepção é o excesso: “a cada instante, há sempre infinitamente mais do que podemos ver; para esgotar a riqueza da minha percepção atual, seria necessário um tempo infinito”¹¹. Toda captação visual de algo “chama e ao mesmo tempo exclui uma infinidade de outros pontos de vista”¹². Tal incompletude vale igualmente para os outros sentidos. É possível, pois, multiplicar ao infinito os pontos de vista da percepção de algo sem nunca concluí-la. Mas Sartre gostaria de acrescentar, quanto a isto, que cada ponto de vista já reclama *ser a coisa*, cada aparição já é um ser transcendente, e não uma matéria impressional.

A noção de preenchimento *hylético* não é suficiente para fazer-nos sair da subjetividade. Para Sartre, Husserl comete dois erros fundamentais, dos quais o primeiro consiste em reintroduzir na consciência dados neutros cujo conteúdo conserva a mesma resistência e opacidade das

⁶ “Il n’y a pas dans l’être ainsi conçu la plus petite ébauche de dualité; c’est ce que nous exprimerons en disant que la densité d’être de l’en-soi est infinie. C’est le plein. Le principe d’identité peut être dit synthétique, non seulement parce qu’il limite sa portée à une région définie, mais surtout parce qu’il ramasse en lui l’infini de la densité. A est A signifie: A existe sous une compression infinie, à une densité infinie. L’identité, c’est le concept limite de l’unification; (...) L’en-soi est plein de lui-même et l’on ne saurait imaginer plenitude plus totale, adéquation plus parfaite du contenu au contenant: il n’y a pas le moindre vide dans l’être, la moindre

fissure par où se pourrait glisser le néant” (SARTRE, 1943, p. 110, Nossa tradução).

⁷ “(...) l’être à néant transcendant en lui conservant son néant d’être” (IBIDEM, p. 25).

⁸ “(...) subjectivité ne saurait sortir de soi pour poser un objet transcendant” (IBIDEM, p. 27).

⁹ “(...) série liée de ses apparitions” (IBIDEM, p. 26).

¹⁰ “(...) par profils fuyants et successifs” (IBIDEM, p. 28).

¹¹ SARTRE, 1996, p. 22

¹² IBIDEM, p. 21

coisas. Assim, Husserl não obtém senão criar um “ser híbrido” composto tanto de imanência quanto de transcendência, quando, na verdade, a consciência recusa existir à maneira das coisas, ela está apartada absolutamente do mundo e não pode ser penetrada pela densidade deste.

O segundo erro, por sua vez, está no modo como Husserl concebe a objetividade. Ele faz recurso a um jogo de prestidigitação quando explica que o objeto é constituído menos por sua *presença* do que por sua *ausência*. É isto o que sobressai, afinal, de sua tese sobre as intenções vazias: na medida em que o objeto aparece, a quase totalidade de seus perfis, com exceção de um, permanece ausente. A consciência, pois, deve apenas *pressupor* tal totalidade e constituí-la como núcleo noemático. Assim, se dá que o “sentido” do noema, na medida em que independe das aparições, basta para assegurar a objetividade dele. Quando Husserl, porém, apresenta o noema como um irreal, correlato da noese, ele logra converter o objetivo num puro não-ser. O objetivo, portanto, é mais a ausência do que a presença efetiva da coisa.

As intenções verdadeiramente objetivadoras são as intenções vazias, que apontam, para além da aparição presente e subjetiva, a totalidade infinita da série de aparições. Entendamos, além disso, que visam a série na medida em que as aparições não podem dar-se todas ao mesmo tempo. A impossibilidade de princípio de que os termos da série, em número infinito, existam simultaneamente frente à consciência, e ao mesmo tempo a ausência real de todos esses termos, exceto um, constituem o fundamento da objetividade. Presentes, essas impressões – que fossem em número infinito – se fundiriam no subjetivo: é sua ausência que lhes confere o ser objetivo. Assim, o ser do objeto é puro não-ser. Define-se como falta (...) Mas como o não-ser pode ser fundamento do ser? Como o subjetivo ausente e aguardado se torna, por isso mesmo, objetivo?¹³

¹³ “Les intentions véritablement objectivantes, ce sont les intentions vides, celles qui visent par-delà l'apparition présente et subjective la totalité infinie de la série d'apparitions. Entendons, en outre, qu'elles les visent en tant qu'elles ne peuvent jamais être données toutes à la fois. C'est l'impossibilité de principe pour les termes en nombre infini de la série d'exister en même temps devant la conscience en même temps que l'absence réelle de tous ces termes, sauf un, qui est le fondement de l'objectivité. Présentes, ces impressions - fussent-elles en nombre infini - se fondraient dans le subjectif, c'est leur absence qui leur donne l'être objectif. Ainsi l'être de l'objet est un pur non-être. Il se définit comme un

Para resolver tal problema, é preciso que o objeto seja totalmente Em-si, que cada aparição dele reivindique sê-lo plenamente, e que ele se imponha como já existente quando a consciência o revela. Não importa, portanto, o fato de o objeto aparecer por *Abschattungen*, uma vez que cada aparição “já é, por si mesma, um *ser transcendente*, não uma matéria impressional subjetiva – uma *plenitude de ser*, não uma falta – uma *presença*, não uma ausência”¹⁴.

3. Bergson e o problema do nada

Sartre, contudo, conserva o conceito de nada porque este, finalmente, lhe parece o mais apropriado para descrever as atitudes e modos de ser do *Para-si*. Antes, porém, de levar a cabo tal descrição, ele se vê diante da tarefa, que se impõe, de revisar duas concepções sobre o “nada” que se mostram decisivas na questão ontológica: a concepção dialética, em Hegel, e a fenomenológica, em Heidegger. Acreditamos, porém, que a discussão mais incisiva de Sartre, neste momento, é com Bergson, de cuja concepção ele recebe influência direta e com quem entabula um proífico debate no desenvolvimento de suas teses¹⁵.

Se a proposta, pois, é começar pelo autor de *L'évolution créatrice*, devemos já levantar a dúvida: em que medida o conceito de “nada” é legítimo do ponto de vista filosófico? Bergson (1971, p. 279), efetivamente, levanta objeções contra tal conceito dizendo tratar-se de “uma ideia destrutiva de si mesma, uma pseudo-ideia, uma simples palavra”. Esta posição radical, Bergson busca sustentá-la contra toda tradição ontológica que pressupõe o ser como um triunfo sobre o nada. Ou ainda, que pense o nada como um substrato ou receptáculo do ser. O não-ser seria, portanto, algo absolutamente originário, e depois dele o mundo surgiu por acrescentamento.

Por esta razão, ficamos geralmente surpresos ao verificar que há qualquer coisa ao invés de nada. Estarrecidos, perguntamos sobre o porquê de haver coisas, e não o vazio total. A concepção em causa é a de que o ser passou a preencher tal vazio, de que passou a ocupar um lugar que sem ele estaria absolutamente vago. E contra isto, é inútil

manque (...) Mais comment le non-être peut-il être le fondement de l'être?” (SARTRE, 1943, ps. 27-28, Nossa tradução).

¹⁴ “(...) est déjà à elle toute seule un *être transcendant*, non une matière impressionnelle subjective – une *plenitude d'être*, non une manque – une *présence*, non une absence” (IBIDEM, p. 27).

¹⁵ Esse debate, contudo, fica na maior parte somente implícito. Sartre faz uma única alusão a Bergson na seção sobre a origem do nada: “En un mot, s'il y a de l'être partout, ce n'est pas seulement le néant, qui, comme le veut Bergson, est inconcevable: de l'être on ne dérivera jamais la négation” (IBIDEM, p. 46).

supor até que o mundo tenha *sempre* existido, porque do ponto de vista temporal, somos conduzidos então ao espacial, e aí surge a ideia de que o pleno é como que bordado sobre a tela do vácuo, de que o nada está “preenchido e como que tapado” pelo ser (BERGSON, 1971, p. 273). Em ambos os casos, a ideia de nada continua a se impor.

Como vimos anteriormente, a tese de Bergson é que o pensamento humano se comporta melhor no campo dos afazeres do que no campo especulativo. Ele produz, pois, a maior parte de seus conceitos movido por interesses práticos. O nada não constitui exceção: é um termo eminentemente utilitário. O homem vive em sociedade, e rotineiramente emprega a palavra “nada” ou “nenhum” para comunicar a outrem a ausência de alguma coisa: não há nada no quarto – para referir-se à ausência de objetos – não há ninguém em casa – para referir-se à ausência de seres humanos. Quando se põe a filosofar, naturalmente, o sujeito sofre a influência de tais noções práticas que interferem na constituição das ideias; de onde o nada absoluto, então, nasce como que na forma de um sub-produto dessas noções quando empregadas numa representação teórica.

Somos feitos tanto para agir, ou mais, que para pensar; - ou antes, quando seguimos o impulso da nossa natureza, é para agir que nós pensamos. Portanto não nos devemos admirar que os hábitos da ação influam sobre os da representação, e que o nosso espírito percepcione sempre as coisas segundo a mesma ordem em que temos o hábito de no-las representar quando nos propomos agir sobre elas (IBIDEM, p. 291).

Logo, seria uma tendência da inteligência humana iludir-se com noções tais como “nada”, “ordem”, “desordem”, que ela crê poder aplicar em problemas especulativos, quando na verdade são noções adequadas somente para a vida prática. Bergson aborda a questão sob o viés psicológico, assim, ele responsabiliza o que diz ser um certo *mecanismo natural* do pensamento pelos erros cometidos pela metafísica. Esse mecanismo tende a transportar para o campo da especulação noções cujo sentido, no fundo, é mais pragmático do que teórico.

Isso acontece, por exemplo, com a noção de ordem. O que queremos designar, afinal, com a palavra cosmos do grego κόσμος (ordem, organização, beleza)? O universo seria uma ordem sobreposta sobre o nada? Bergson pergunta pelo motivo de nas coisas haver ordem e não desordem. Mas

ele não demora para constatar que o real só pode existir de modo ordenado, e que a palavra “desordem”, na verdade, se refere antes a uma *disposição diferente de coisas* que não aquela que convencionamos chamar de ordem. A desordem não atende ao modelo que a própria inteligência estabeleceu como “ordem” segundo um interesse prévio. A ordem vem de um padrão, está relacionada assim com objetivos práticos, com finalidades já colocadas pelo sujeito. Quando a desordem infringe esse modelo, decerto, não significa uma confusão total, mas antes, não passa de “uma certa decepção de uma certa expectativa, e não designa a ausência de toda e qualquer ordem, mas apenas a presença de uma ordem que não oferece interesse atual” (IBIDEM, p. 271).

Agora a ideia de “ordem”, transferida do setor prático para o especulativo, faz conceber o mundo como um cosmos edificado sobre o “nada”. Mas logo percebemos que este último conceito é tão arbitrário quanto o primeiro. A ideia de nada permanece nos limites da simples substituição. Trata-se da supressão integral do ser, mas “(...) suprimir uma coisa consiste em substituí-la por outra” (IBIDEM, p. 279). Isso supõe, portanto, uma inteligência capaz de executar tal processo. E se concebemos uma que não fosse dotada de memória, que não fosse capaz de prever, de simular, de imaginar, de esperar, de antecipar, ela nunca proferiria termos tais como “nada”, “vazio”, porque sua atividade estaria limitada ao imediato, e na natureza o pleno sucede ao pleno, o ser só pode gerar outro ser, nunca a *ausência* do ser.

(...) uma inteligência que não fosse uma inteligência, que não tivesse saudade nem desejo, que estabelecesse o seu movimento a partir do movimento do seu objeto, seria incapaz de conceber uma ausência ou um vazio. A concepção de um vazio surge aqui quando a consciência, atrasando o seu próprio movimento, permanece ligada à recordação de um estado antigo, quando está já presente um novo estado. É apenas uma comparação entre aquilo que é e aquilo que poderia ou deveria ser, entre um pleno e outro pleno (IBIDEM, ps. 278-279).

Tentemos, pois, examinar como surge a ideia do nada e a questão se esclarece neste exato sentido. Para Bergson, a consciência chega à noção do nada ou pela *imaginação* ou pela *concepção lógica*. Mas “nunca se forma no pensamento uma imagem propriamente dita de uma supressão de tudo” (IBIDEM, p. 275). O cogito cartesiano está aí a demonstrá-lo. Mesmo sozinho, o *eu penso* fica

remanescente depois que logramos extinguir todo o restante do mundo por um esforço da imaginação. Não é possível suprimi-lo, porque pensá-lo inexistente é ainda pensar a partir dele. A noção do nada absoluto, entretanto, não é contraditória somente na imaginação, mas em seu próprio conceito.

Neste último caso, a pretensão é de que somos capazes de conceber logicamente o nada, embora o mesmo não seja nunca imaginado. Descartes, por exemplo, mostra que é perfeitamente possível entender um polígono de mil lados, apesar do pensamento não conseguir figurá-lo numa imagem precisa. Haveria, portanto, certa inteligibilidade, igual a essa, que atua na formação da ideia do vazio. O raciocínio seria desenvolvido como segue: já que o pensamento é capaz de supor abolido um objeto particular, nada impede que tal operação possa ser efetuada sobre os objetos *em geral*, fazendo todos desaparecer de uma só vez. Assim, basta supor abolida a totalidade do que existe para o pensamento ver-se diante da pura inexistência, que se resolve num nada total.

Tal fórmula, enfim, satisfaz? Para Bergson não. Ele insiste em que o pensamento não consegue representar-se o desaparecimento de algo sem substituí-lo por outra coisa, mesmo que seja de maneira indeterminada e confusa. Deve-se convir, pelo menos, que operar a extinção de um objeto é agir sobre o mesmo dentro do tempo e do espaço, e logo, admitir as condições de possibilidade da experiência. Isto equivale, pois, a “aceitar a solidariedade que liga cada objeto a todos os outros e o impede de desaparecer sem que seja imediatamente substituído” (IBIDEM, p. 180). O que se concebe extinto deixa ao menos no seu lugar o espaço que antes ocupava. E resulta, por fim, numa representação plena tal como a anterior.

O espírito, contudo, reluta ainda em abdicar da ideia do nada, haja vista de que esta pode ser obtida por um esforço máximo de abstração. Assim, não precisamos recorrer mais à experiência. Simplesmente, supomos abolido o objeto A que representa o conjunto de todas as coisas. Logo, ficamos com B que representa o nada absoluto. O argumento se complica na medida em que vai nesta direção. Não obstante, Bergson continua a se opor a tal conjectura, e contesta a legitimidade lógica dela. Sua consideração é a de que o rótulo “inexistente”, fixado em A, é necessariamente posterior ao de “existente”. Isto porque, de fato, é impossível pensar um objeto sem lhe conceder já uma certa realidade. É o que Kant exprime em sua famosa crítica do argumento ontológico, e Bergson (IBIDEM, p. 280) retoma ao afirmar: “Não há a mínima diferença entre pensar um objeto e pensá-lo como existente”.

Segue-se, portanto, que a “inexistência”, uma vez atribuída ao objeto, acrescenta-lhe um caráter, e não retira dele algo, como poderíamos crer a princípio. Bergson conclui haver uma anterioridade lógica do ser sobre o nada. A representação do objeto A como “inexistente” não consiste senão num acréscimo que fazemos à sua existência, que deve ser pressuposta antes de qualquer atribuição.

(...) *existe mais, e não menos, na ideia de um objeto concebido como “não existente” que na ideia desse mesmo objeto concebido como “existente”, pois a ideia do objeto “não existente” é necessariamente a ideia do objeto “existente”, tendo, além disso, a representação de uma exclusão desse objeto pela realidade atual considerada em bloco* (IBIDEM, ps. 281-282).

Mas somos impedidos ainda de concluir tal, em definitivo, devido ao caráter negativo do nada, que não entrou em conta nas argumentações acima. O *não* não seria suficiente, pois, para garantir a inexistência do objeto contra toda afirmação possível da existência dele? Certo objeto *não* existe, e a asserção se interrompe aí. Bergson, todavia, assinala que a maior fonte de erros e dificuldades reside precisamente na atitude de pôr a negação no mesmo pé da afirmação, de equiparar uma à outra e acreditar que ambas possuem idêntico poder de constituir objetividades.

A inteligência, com efeito, se julga autorizada a pensar a negação como rigorosamente simétrica à afirmação. Assim, o que esta última determina numa proposição, a outra supõe determinar na mesmas proporções. Bergson elucida tal processo em relação ao contraste existente entre *totalidade* e *nada*: “Afirmando uma coisa, depois outra coisa, e assim por diante indefinidamente, formo a ideia de Todo: de modo semelhante, negando uma coisa e depois negando as outras coisas, em resumo, negando o Todo, chegar-se-ia à ideia de Nada” (IBIDEM, p. 282). Assim, se supõe, a gradação evolui simetricamente para ambos os lados.

Cumprido protestar contra isto. A ilusão aqui está em acreditar que a negação engendra ideias cuja objetividade é similar àquela das ideias positivas. Que a negação, em suma, bastar-se-ia a si própria. Quanto a isso, Bergson apressa-se em replicar que a negação não passa da metade de um ato afirmativo. Ela adia a determinação do objeto, ao passo que a afirmação é sempre imediata e categórica. A afirmação é um juízo dirigido diretamente ao mundo: “isto é uma mesa”. Como tal, ela basta-se a si mesma. A negação, por outro lado, é um juízo dirigido a outro juízo a

fim de corrigi-lo: “isto não é uma mesa”. Daí, ela requer ser completada em seguida por outra sentença: “não é uma mesa, e sim uma cadeira”. Só deste modo, pois, ela contribui na determinação de algum objeto.

Enquanto o ato afirmativo ajuíza algo referente à realidade, a negação ajuíza alguma coisa em relação a outro juízo. Por isso, ela não passa de uma *afirmação de segundo grau* e possui uma existência emprestada. Para Bergson (IBIDEM, p. 283), o ato negativo não constitui ideias propriamente ditas, já que ele restringe-se, na negação, a retificar “qualquer coisa em relação a uma afirmação, a qual por sua vez afirma qualquer coisa em relação a um objeto”. Ao passo que a relação da afirmação com o objeto é direta, a da negação só pode ser indireta.

Em vão, portanto, se atribuiria à negação a possibilidade de criar ideias *sui generis*, simétricas das que são criadas pela afirmação e dirigidas em sentido contrário. Dela não pode sair nenhuma ideia, pois o único conteúdo que tem é o do juízo afirmativo que ela julga (IBIDEM, p. 284).

A negação limita-se a ser uma atitude tomada pelo sujeito em face de uma afirmação incorreta. Se este nunca estabelecesse, portanto, qualquer tipo de relação social com um interlocutor a quem corrigir, talvez nunca lhe ocorresse ao espírito negar o que quer que seja. Diante de uma mesa vermelha, sua inteligência toparia sempre com a cor vermelha, e nunca com a ausência do branco, do preto, do marrom, etc. Tal sujeito, se porventura se visse completamente isolado do resto do mundo, não teria nunca a ocasião de evocar qualquer ausência, a não ser, talvez, num monólogo em que ele próprio se auto-advertisse: “a mesa não é branca, é vermelha”. O juízo negativo é a advertência de um erro, ele indica a necessidade de substituir uma proposição afirmativa por outra.

Assim, pois, para que a negação seja sequer possível, devemos já pressupor uma sociedade. O nada limita-se a atender às necessidades da interlocução. Bergson (IBIDEM, p. 283) aponta que o caráter dele é essencialmente social e pedagógico:

Quando se nega, ou se estão dando lições aos outros ou a si mesmo. Chama-se a atenção de um interlocutor, real ou possível, que está enganado e a quem se previne. Ele afirmava qualquer coisa: é avisado de que deve afirmar coisa diferente (...) Não temos já apenas uma pessoa e um objeto colocados um em

presença do outro; perante o objeto, temos uma pessoa falando a uma pessoa, combatendo-a e ao mesmo tempo ajudando-a; temos um começo de sociedade.

A fim de concluir, Bergson assevera, pois, que de conceito o nada deve ser relegado à posição de mera palavra, seu valor é simplesmente funcional. Do ponto de vista de um intelecto puro, subtraído dos interesses da vida social, que fosse puramente lógico, científico ou filosófico, “afirmar-se-á que esta ou aquela coisa existe, nunca se afirmará que uma coisa não existe” (IBIDEM, p. 286). Este intelecto deixaria-se confinar nos limites da experiência, não sairia do instante atual, de onde “veria os fatos sucederem-se aos fatos, os estados aos estados, as coisas às coisas” (IBIDEM, p. 288). Suas sentenças, então, limitar-se-iam a traduzir tal positividade plena, sem nunca evocar a ideia de um vazio ou ausência.

4. Resposta a Bergson: o exame das condutas negativas

Julgamos a longa exposição acima relevante, ora, porque Sartre irá levantar precisamente o problema do nada, não como um pseudo-problema, como queria Bergson, mas como aquilo que mais importa destacar na descrição do ser da consciência. Bergson (IBIDEM, p. 277) falava daquelas atitudes da inteligência que introduzem o não-ser e a ausência:

Só existe ausência para um ser capaz de recordar e de esperar. Recordava um objeto e esperava talvez voltar a encontrá-lo: encontra outro diferente, e exprime a decepção da sua expectativa, nascida da recordação, dizendo que não encontrou nada, que deparou com o nada.

Ele não diz, porém, em que consiste o *deparar-se*, nem define o que seriam, exatamente, a recordação, a espera, a falta, a saudade, a imaginação, que são constantemente referidas em seu texto. Bergson se fixa nos modos de ser do Em-si quando se propõe falar de ontologia. Assim, ele se coloca no ponto de vista do realismo, e o nada lhe aparece então – ou como uma construção arbitrária do espírito – ou como uma simples palavra útil. Focando-se na positividade, Bergson se esquece de mencionar a “nadificação” que está na essência dos atos que ele atribuía à inteligência. Assim, ele deixa de se prover dos meios necessários para demarcar as duas regiões ontológicas: consciência e mundo. Faltou-lhe, pois, fazer a diferenciação fundamental entre elas.

É esta lacuna em Bergson que Sartre procura emendar, apoiando-se no estudo fenomenológico. Vimos que a intencionalidade constitui o caráter que distingue o ser *Para-si* do ser *Em-si*. Para tornar esta investigação mais completa, porém, Sartre entende ser preciso elucidar o modo como se dá a relação entre ambos. Descobrir, por fim, como a relação é possível e qual o sentido profundo dela. O interesse, portanto, é responder duas perguntas: “1º Qual é a relação sintética que nós nomeamos ser-no-mundo? 2º Que devem ser o homem e o mundo para que seja possível uma relação entre eles?”¹⁶.

Existe uma conduta humana privilegiada que serve de fio condutor na resposta a estas questões. Sartre parte da constatação de que é próprio do homem assumir condutas interrogativas em relação às coisas. Quer dizer: sua consciência comparece ao mundo já dotada da capacidade de questionar o ser. Na linguagem, tal se manifesta em expressões como “por quê”, “o quê”, “como”, “onde”, “quando”, “quem”, etc. Claro está, porém, que para fazer uma pergunta, a consciência já deve ser negativa em seu ser para em seguida poder colocar determinado ser em questão. Ela precisa, antes, se desprender da positividade do *Em-si* para ser capaz de interrogá-lo.

É assim, por exemplo, que diante de uma capa vermelha, a consciência pode visar a *ausência do branco* ao invés de fixar sua atenção no vermelho atual, deixando-se absorver pela plenitude dele. É através desse poder anulador que ela pode fazer a pergunta: “por que a capa é vermelha e não branca?”. Ou até mesmo a questão metafísica: “por que o ser e não antes o nada?” A pergunta surge de uma atitude de recusa. A consciência recusa contentar-se com o que o objeto oferece em si mesmo, ela requer algo mais dele. Toda interrogação denota, portanto, uma exigência: ela exige uma resposta para além do dado imediato. A negação transcende o dado já ao perguntar: “Por que isto é assim e não de outra maneira?” Como diz Sartre, “se a negação não existisse, nenhuma questão poderia ser colocada, em particular aquela do ser”¹⁷.

A consciência precisa encontrar-se primeiro em condições de interrogar o ser para poder receber dele uma resposta negativa. A negatividade acha-se condicionada ao surgimento da realidade humana. E na medida em que surge, a interrogação introduz um elemento negativo para opô-lo à positividade do *Em-si*. Isto porque, uma

vez emitida, a interrogação admite a possibilidade de um *sim* ou de um *não*. Toda interrogação comporta a possibilidade de receber uma resposta negativa: um “não”, um “nenhum”, um “ninguém”, um “nunca”, e assim, ela constitui ocasião do *nada* se manifestar. Ao interpelar o ser, a pergunta é ensejo do nada aparecer como um dos componentes possíveis do real. Toda pessoa que interroga “espera” obter uma resposta. Espero A e obtenho B: a negação se dá respectivamente à minha espera de A. A negação pressupõe uma frustração. E na medida em que “esperar” pressupõe um trânsito temporal, necessariamente, deve haver uma consciência que espera A para o aparecimento ulterior de B constituir para ela uma negação de A.

Com efeito, antes da interrogação, como queria Bergson, o positivo sucedia ao positivo sem que a mínima porção de *nada* pudesse advir ao mundo. Tudo repousava então na plenitude do *Em-si*. Mas a partir da realidade humana surge a tríplice possibilidade de um não-ser. A consciência que interroga, já na atitude de esperar “sim” ou “não”, deixa a realidade em suspenso, em indeterminação, e tal espera, por si só, impõe a possibilidade do não-ser. Como Sartre enfatiza, uma tríplice possibilidade: 1º a indeterminação do lado do objeto, que admite a eventualidade de revelar-se um nada; 2º a indeterminação da parte do sujeito que pergunta, o qual ainda não se certificou da existência daquilo que é interrogado; 3º a indeterminação com relação à qualidade do objeto, que pode revelar-se ser outra que não aquela suposta de início. A interrogação, por isso, deixa o ser em estado de suspensão, ela é uma ponte atravessada entre vários não-seres: o não-ser do conhecimento, no homem, e a possibilidade de não-ser ou não-ser-assim, no ser transcendente.

Como a consciência se depara com plenitude de ser por toda parte, nunca lhe seria possível negar ou interrogar se sua existência mesmo já não estivesse impregnada de não-ser. É pelo fato de ver-se já rodeada de vazio que ela é capaz de assumir a conduta negativa. Se o homem fosse determinado pela ordenação causal do mundo, por exemplo, dele só poderia despontar ser, visto que ser só produz ser. Assim, para que seja possível o não-ser, o *Para-si* deve operar uma espécie “de recuo nadificador” que, “oscilando entre o ser e o nada”, seja capaz de descolar-se “do ser para poder extrair de si a possibilidade de um não-ser”¹⁸.

¹⁶ “1º Quel est le rapport synthétique que nous nommons l'être-dans-le-monde? 2º Que doivent être l'homme et le monde pour que le rapport soit possible entre eux?” (SARTRE, 1943, p. 38, Nossa tradução).

¹⁷ “(...) si la négation n'existait pas, aucune question ne saurait être posée, en particulier celle de l'être” (IBIDEM, p. 56).

¹⁸ “(...) toute question suppose qu'on réalise un recul néantisant par rapport au donné, qui devient une simple présentation, oscillant entre l'être et le néant (...) il se néantise lui-même (...) en s'arrachant à l'être pour pouvoir sortir de soi la possibilité d'un non-être” (IBIDEM, p. 58).

Bergson não notou que a interrogação não seria sequer possível sem que houvesse um nada para fundamentá-la. Que o nada está na base desse poder de anulação pelo qual a consciência ultrapassa o dado para exigir dele outra resposta que não aquela que é oferecida de imediato. O engano de Bergson foi ter se focado no juízo para formular sua crítica, foi ter acreditado que o nada é uma simples modalidade da cópula “é” acrescida de um “não”. Como sua tese limitou-se a constatar a positividade do ser, ele recusa atribuir realidade objetiva à negação, conclui que esta não passa de uma qualidade da proposição, uma unidade conceitual que “não poderia ter a menor realidade salvo a que os estóicos conferiam a seu ‘Lecton’¹⁹, quer dizer: que se trata de uma simples abstração cuja existência é puramente nominal.

Sartre não admite tal posição. Como ele salienta, não se trata apenas de palavras. A interrogação “é indiferente aos signos que a expressam”²⁰. Ela permeia originariamente todas as condutas humanas tal como acontece com o “entendimento” heideggeriano. Isto significa, pois, que ela está na base de uma familiaridade pré-judicativa com o não-ser. O “juízo constitui apenas uma expressão facultativa”²¹ da interrogação. Antes de emití-lo, o homem interroga já com os olhos, com o gesto, com o conjunto de seus comportamentos. Além disso, não se trata somente de uma relação social. O homem pode interrogar também os objetos inanimados: o relojoeiro, por exemplo, interrogará os mecanismos do relógio para poder consertá-lo. E se ele espera uma revelação do defeito do relógio, pode ser que o relógio não tenha defeito algum, e ele venha a deparar-se com o não-ser deste. A interrogação está no nível do cogito pré-reflexivo. A relação do homem com o mundo já é essencialmente interrogativa.

O Para-si possui uma compreensão pré-judicativa do não-ser, e é esta, pois, que fundamenta a proposição negativa, e não o contrário. De onde podemos conferir, por exemplo, as atitudes condicionadas pelo nada como aquelas da renúncia, da recusa, da mentira, da objeção, da proibição, da exclusão, da ilusão, da dúvida, etc. Sartre ilustra tal com a análise da destruição. O mundo, por si mesmo, não contém nenhuma destruição, mesmo em eventos como terremotos, ciclones, tempestades, etc. Isto porque, na

catástrofe natural, o que ocorre é uma modificação da distribuição dos seres. “Depois da tempestade, não há menos que antes: *há outra coisa*”²². Mas até a expressão *outra coisa* é imprópria, porque implica alteridade e relação. Para haver destruição, requer-se uma consciência que seja *afetada* pela mudança. É a consciência mesmo que torna o mundo destrutível na medida em que ela, como testemunha dos acontecimentos, é “capaz de reter de alguma maneira o passado e compará-lo ao presente sob a forma do ‘*não mais*’”²³. E ao longo dessa *retenção*, pois, subsiste sempre a compreensão pré-ontológica pela qual a consciência faz chegar ao ser o caráter destrutível, frágil, etc.

Não é verdade, portanto, que a negação é apenas um ato judicativo que estabelece “comparação entre o resultado esperado e o resultado obtido”²⁴. Ela não é uma simples aplicação de uma categoria. O homem nega já sob um fundo de nadificação original. Sartre relata, para servir de nova ilustração, um encontro não-ocorrido no bar. O encontro estava marcado entre ele e Pierre, e devia ocorrer às quatro horas. Sartre chega com alguns minutos de atraso, e eis que Pierre não está ali. Na medida em que os olhos dele percorrem o bar à procura do rapaz, toda a realidade positiva do lugar (fregueses, atendentes, mesas, balcão, bebidas) fica como pano de fundo para a *ausência* de Pierre que se destaca. Convém acentuar que é justamente uma *ausência* que aparece sob o horizonte de fundo do bar. Sartre recorre à relação forma-fundo da *Gestalt* para descrever como, ao procurar Pierre, a consciência coloca toda sua atenção numa ausência, ela nadifica assim a presença positiva do bar em proveito de um não-ser.

Como Sartre já vinha ressaltando em vários textos, a imaginação, a lembrança, a ideiação – todos os atos intencionais possuem o mesmo poder nadificador. Ele observa, a propósito, que o pensamento na forma da imaginação, da lembrança, possui já um caráter negativo devido ao seu poder de desvincular-se do real para produzir ficções. A imaginação constitui uma livre invenção pela qual nos arrancamos “desse muro de positividade que nos encerra”²⁵. Pois ao fixar sua atenção na imagem ou ideia, a consciência anula a positividade da percepção, relegando-a a um fundo indiferenciado. A atenção fixa um ponto com exclusão de todos os outros. “Nenhum objeto, nenhum grupo

¹⁹ “(...) ne saurait avoir la moindre réalité si ce n’est celle que les Stoïciens conféraient à leur ‘Lecton’ (IDEM, p. 41).

²⁰ “(...) elle est indifférent aux signes qui l’expriment” (IBIDEM, p. 38).

²¹ “(...) le jugement n’en est que l’expression facultative” (IBIDEM, p. 41).

²² “Il n’y a pas *moins* après l’orage qu’avant. Il y a *autre chose*” (IBIDEM, p. 42).

²³ “(...) qui puisse retenir le passé en quelque manière et le comparer au présent sous la forme du ‘*ne plus*’” (IBIDEM, p. 42).

²⁴ “(...) comparaison entre le résultat escompté et le résultat obtenu” (IBIDEM, p. 40).

²⁵ “(...) à ce mur de positivité qui nous enferme” (IBIDEM, p. 45).

de objetos está especialmente designado para se organizar em fundo ou em forma: tudo depende da direção de minha atenção”²⁶. A atenção, seja qual for seu foco atual, está sempre imbuída desse poder anulador. A consciência organiza por ela toda intuição em forma-fundo, e nada impede que a forma venha a ser precisamente uma ausência, um nada, um vazio.

Sartre observa haver uma transfenomenalidade do não-ser, tal como há a do ser. Por isso, ele pode *constatar* que Pierre não se encontra naquele lugar àquela hora. A ausência de Pierre, logo, é um evento real alusivo ao bar que enfraquece a plenitude deste último, que, enfim, organiza-o em fundo para o nada despontar como forma. Daí, os objetos submergem na total “indiferenciação desse fundo, diluindo-se nele”²⁷. Serão vistos então como elementos de uma “atenção puramente marginal”²⁸. De onde se trata, pois, de uma espécie de ofuscação que se aplica no desvanecimento do bar, que faz-lhe deslizar para trás na medida em que o “nada” de Pierre emerge, deixando o resto em estado de evanescência.

É este *nada* a condição necessária para que seja possível dizer: “Pierre não está”. O juízo, portanto, é uma simples derivação. Além disso, é óbvio que trata-se de algo totalmente diferente alguém dizer por simples passatempo: “Paul Valéry não está no bar”, pois, neste caso, seria uma frase gratuita, sem comprometimento com nenhuma situação real. Bergson limitou-se a dirigir suas críticas somente a tais juízos abstratos, omitindo as situações reais de nadificação. Ele não viu que, no caso em que Pierre era *realmente* aguardado, a negação está num nível mais originário. E disso resulta, pois, que a “condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não-ser seja presença perpétua, em nós e em fora de nós, é que o nada *infeste* o ser”²⁹.

5. Resposta a Hegel e Heidegger: exame das estruturas imediatas do Para-si

Na sequência, Sartre deve rever a concepção dialética e a concepção fenomenológica sobre o *não-ser* a partir das conclusões que ele tira do debate anterior. Sua análise dirige-se então, pois, às teses de Hegel e Heidegger.

Para discutir Hegel, em primeiro lugar, temos de considerar *ser* e *nada* como dois elementos *integrantes* da realidade que são complementares entre si e

rigorosamente contemporâneos um do outro. Está de acordo, portanto, com a concepção dialética, que torna impossível tomar cada um dos termos isoladamente e obriga a pensá-los, por exemplo, como luz e sombra, calor e frio, etc. Hegel estabelece o ser e o nada como dois momentos puros do real, eles seriam, assim, duas abstrações cuja síntese fundamentaria o conjunto das realidades concretas. O que isto significa então? Que todas as coisas contêm o ser e o nada, mas que eles constituem no começo apenas “os dois termos-limites de uma série lógica”³⁰ tal como a tese e a antítese. Com isso se sustenta que eles são contrários entre si. No entanto, não passam de uma imediação vazia que caracteriza-se pela total ausência de determinações. É esta *imediação vazia*, afinal, que seria apreendida pelo pensamento lógico puro, quando ele abstrai do conteúdo da experiência.

Ser e nada, portanto, constituem ambos uma abstração incompleta antes de determinarem-se a *passar* para o seu contrário: o existente. Como são imediatos, eles exigem a mediação do mundo para completarem-se, incorporando ser. Antes disso, são definidos apenas como um embrião da essência, ou seja, ficam na nulidade e na indeterminação até que adquiram seu complemento na realidade. A relação entre eles está como a do abstrato que precisa do concreto para se realizar. Para entendê-los, será necessário ultrapassá-los até a noção mais completa de existência. O curioso disto é que, para Hegel, o ser puro equivale ao nada puro. Eles são, portanto, a mesma coisa³¹. O ser puro só adquire a essência no trânsito do vazio para o real. A *passagem* do nada ao ser é, pois, a negação de uma negação. Hegel evoca, para corroborá-lo, a fórmula de Espinosa: *omnis negatio est determinatio*.

Sartre resiste em aceitar tal ontologia. Para ele, é preciso precaver-se de tais concepções, pois Hegel é inconsistente ao querer emprestar um ser ao não-ser. Hegel esquece que a negação só emerge no ser a propósito de uma interrogação, e isto supõe uma consciência *já posta no ser* para ser capaz de interrogar o ser. De onde se segue, portanto, que o ser e o nada não são contrários, e sim contraditórios entre si, o que significa que o ser possui uma anterioridade em relação ao nada. O “ser é primeiro colocado e depois negado”³². Quando Hegel nega ao ser puro toda determinação e conteúdo,

²⁶ “Aucun objet, aucun groupe d’objets n’est spécialement désigné pour s’organiser en fond ou en forme: tout dépend de la direction de mon attention” (IBIDEM, p. 44).

²⁷ “(...) dans l’indifférenciation de ce fond, il se dilue dans ce fond” (IBIDEM, p. 44).

²⁸ “(...) attention purement marginale” (IBIDEM, p. 44).

²⁹ “La condition nécessaire pour qu’il soit possible de dire *non*, c’est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous, c’est que le néant *hante* l’être” (IBIDEM, p. 46).

³⁰ “(...) les deux termes-limites d’une série logique” (IBIDEM, p. 49).

³¹ “L’être pur et le néant pur sont donc la même chose” (IBIDEM, ps. 47-48).

³² “(...) est l’être posé d’abord puis nié” (IBIDEM, p. 49).

só pode fazê-lo admitindo que o ser *é*. E na mesma medida, não deve ignorar também que o nada, justamente, *não é*.

Pois se nego ao ser toda determinação e todo conteúdo, só posso fazê-lo afirmando que o ser, pelo menos, *é*. Assim, que se negue ao ser tudo que se quiser, não se poderia fazer com que ele *não seja*, só pelo fato mesmo de negarmos que seja isso ou aquilo. A negação não poderia atingir o núcleo de ser do ser que é plenitude absoluta e inteira positividade. Pelo contrário, o não-ser é uma negação que visa esse núcleo de densidade plenária. É em seu coração que o não-ser se nega. Quando Hegel escreve “(o ser e o nada) são abstrações vazias e cada uma delas é tão vazia quanto a outra”, esquece que o vazio é vazio *de* alguma coisa. Ora, o ser é vazio *de* toda determinação que não seja a da identidade consigo mesmo; mas o não-ser é vazio *de ser*. Em uma palavra, é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser *é* e o nada *não é*³³.

Na crítica a Hegel, Sartre encontra a ocasião para defender “uma posterioridade lógica do nada sobre o ser”³⁴. O nada só pode “não-ser” a título de nadificação de algo cuja existência é anterior a ele. O nada, portanto, solicita o ser para negá-lo. O nada invade o ser, por esta razão, na medida em que emerge à superfície do ser, já supõe que haja alguma coisa aí para poder nadificá-la. Logo, não devemos inverter as coisas: o nada, que não é, só extrai seu não-ser do ser.

O nada é (...) um acontecimento absoluto que vem ao ser pelo ser e que, sem ter ser, é perpetuamente sustentado pelo ser (...). Isto não significa somente que nós devemos recusar colocar o *ser* e o *não-ser* sobre o mesmo plano, mas ainda que nós devemos tomar cuidado de nunca conceber o nada como um abismo original de onde sairia o ser³⁵.

³³ “Car si je nie de l'être toute détermination et tout contenu, ce ne peut être qu'en affirmant qu'au moins il *est*. Ainsi, qu'on nie de l'être tout ce qu'on voudra, on ne saurait faire qu'il ne *soit pas*, du fait même que l'on nie qu'il soit ceci ou cela. La négation ne saurait atteindre le noyau d'être de l'être qui est plénitude absolue et entière positivité. Par contre, le non-être est une négation qui vise ce noyau de densité plénière lui-même. C'est en son cœur que le non-être se nie. Lorsque Hegel écrit « (L'être et le néant) sont des abstractions vides et l'une d'elles est aussi vide que l'autre », il oublie que le vide est vide *de* quelque chose. Or, l'être est vide *de* toute détermination autre que l'identité avec lui-même; mais le non-être est vide *d'être*. En un mot, ce qu'il faut rappeler ici contre Hegel, c'est que l'être est et que le néant *n'est pas*” (IBIDEM, ps. 49-50).

³⁴ “(...) une postériorité logique du néant sur l'être” (IBIDEM, p. 49). Notar a semelhança de tal afirmação com a de Bergson citada no tópico anterior.

Sartre retoma então a fórmula de Espinosa para revertê-la em “toda determinação é negação”, e assim, contra Hegel, ele acena para o fato de que “o ser é anterior ao nada e o fundamenta”³⁶. A forma do nada é transitiva: ele é sempre o nada de alguma coisa em particular. É o que traduzimos na linguagem através das expressões: “não toque em nada” que se refere ao nada *desta coleção de objetos*, ou “não há ninguém ali” que se refere ao nada *de seres humanos*. O nada dissipa-se se não for sustentado primeiro pelo ser, como nada de algo em específico. “O nada não pode se nadificar senão sobre um fundo de ser: se o nada pode ser dado, não é antes nem depois do ser, nem, de uma maneira geral, de fora do ser, mas é no miolo mesmo do ser, em seu coração, como um verme”³⁷.

Fica fácil perceber assim que as cosmogonias que supõem ingenuamente ter havido um nada antes de surgir o universo incidem num absurdo lógico, pois o nada que elas adotam em seu sistema só pode ter o efeito retroativo de “nada com relação ao mundo que hoje habitamos”. Trata-se do nada que o pensamento concebe ao buscar retroceder na série das causalidades para identificar a origem do ser com o vazio que acredita ter existido *antes desse ser*. Mas só há sentido falar de *antes e depois* supondo-se uma consciência capaz de testemunhar a passagem total do tempo. Quando ocorre com o vazio perder o caráter da transitividade, enquanto “vazio de”, nada sobra de inteligível, é meramente o nada de nada, o nada de coisa nenhuma, e neste caso não há anulação porque não há nada para ser anulado. O que resta, portanto, diz Sartre, é o desvanecimento da própria negação que dá lugar “a uma total indeterminação que seria impossível conceber, mesmo e sobretudo a título de nada”³⁸. Hegel, por sua vez, comete o mesmo erro não dando-se conta de que a negação surge à tona do ser “pela realidade humana (...) e não por uma dialética própria ao ser ele-mesmo”³⁹.

Resta agora examinar a concepção fenomenológica. De saída, Sartre considera que a tese de

³⁵ “Cela ne signifie pas seulement que nous devons refuser de mettre *être* et *non-être* sur le même plan, mais encore que nous devons prendre garde de ne jamais poser le néant comme un abîme originel d'où l'être sortirait” (IBIDEM, p. 50).

³⁶ “(...) l'être est antérieur au néant et le fonde” (IBIDEM, p. 50).

³⁷ “Le néant ne peut se néantiser que sur fond d'être: si du néant peut être donné, ce n'est ni avant ni après l'être, ni, d'une manière générale, en dehors de l'être, mais c'est au sein même de l'être, en son cœur, comme un ver” (IBIDEM, p. 56).

³⁸ “(...) à une totale indétermination qu'il serait impossible de concevoir, même et surtout à titre de néant” (SARTRE, 1943, p. 50).

³⁹ (...) “par la réalité-humaine (...) et non par une dialectique propre à l'être lui-même” (IBIDEM, p. 113).

Heidegger representa um progresso em relação a Hegel. Heidegger se orienta para a ideia de que *ser* e *não-ser* são duas forças antagônicas que tendem a expulsar-se mutuamente, e que a tensão entre elas está na base de constituição do real. Tais forças, portanto, não são simples abstrações vazias. Damos conta, logo, de que há uma compreensão pré-ontológica do nada já inscrita nos comportamentos da realidade humana. A defesa, o ódio, a rejeição, a despedida, etc. – são exemplos disto. Existe para ela, pois, “uma possibilidade permanente de encontrar-se ‘em face’ do nada e de descobri-lo como fenômeno: é a angústia”⁴⁰.

Em Heidegger, “a apreensão do mundo como mundo é nadificadora”⁴¹. Ela se realiza quando o *ser-no-mundo* surge, investido pelo ser por todos os lados, mas só na medida em que ele faz com que o ser que o “assedia se distribua à sua volta em forma de mundo”⁴², no momento em que ele se projeta como precedente-a-si, captando-se assim “separado do que é por toda espessura de ser que ele não é”⁴³. É neste sentido, portanto, que o *Dasein* é um ser das lonjuras, pois ele “se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte”⁴⁴. Em tal transcendência, ele atravessa toda distância de ser para organizá-la em forma de mundo. No recuo que realiza, ele se anuncia o “nada” na medida em que se afeta da contingência de seu poder-ser (ele está suspenso no nada de seus comportamentos⁴⁵) e da contingência do mundo que poderia muito bem ser nada ao invés de ser. Contingência, aliás, expressa pela injustificabilidade do ser, porque assim “que o mundo aparece como mundo, ele se dá como *não sendo senão isto*”⁴⁶.

A existência se vê, portanto, cercada pelo nada, ela sente a perpétua ameaça do não-ser. O *Dasein* está na ponte atravessada entre dois abismos, na medida em que ele não é *em si* e não é *o mundo*. No projeto, ele se vê como não sendo completamente si, ele está a um passo sempre de si – tudo nele é um *ainda-não*. Na estranheza, ele se vê como não sendo *do* mundo. Sua angústia, assim, é a captação da

factualidade do nada, entendendo-se, pois, que o “nada não é, o nada se nadifica”⁴⁷.

Heidegger, porém, não é consistente com isto ao concluir suas reflexões. Ele insiste no fato de que o nada está na origem das negações, fundamentando-as como ato porque ele próprio é negação enquanto ser. Mas Heidegger usa “para descrever o *Dasein* termos positivos que mascaram tais negações implícitas. O *Dasein* está ‘fora de si’, no mundo, ele é ‘um ser das lonjuras’, ele é ‘preocupação’, ele é ‘suas próprias possibilidades’, etc.”⁴⁸ Assim, *Ser e Tempo* esquece de incluir a negatividade na estrutura de ser da realidade humana⁴⁹. Tanto na filosofia de Hegel quanto na de Heidegger, “se nos apresenta uma atividade negativa sem a preocupação de fundamentá-la em um ser negativo”⁵⁰.

Agora a ocasião que Sartre encontra de retornar ao terreno do Para-si a fim de analisar suas estruturas imediatas. Para ele, estamos agora em condições de ver como aquelas comportam o nada enquanto fundamento da negatividade. Está certo que Heidegger viu que o nada possui a propriedade de nadificar-se na tensão com o ser, no entanto, passou-lhe despercebido que tal processo exige, necessariamente, um “Ser – que não poderia ser o ser-Em-si – com a propriedade de nadificar o Nada, sustentá-lo com seu próprio ser, escorá-lo perpetuamente em sua própria existência, *um ser pelo qual o nada venha às coisas*”⁵¹.

Sartre refere-se constantemente a este ser sob o título de consciência. Como vimos, em *L'être et le néant*, ele utiliza o termo *Para-si* para designá-lo. Pois bem, o Para-si possui de diferente do Em-si o caráter do ser *que é o que não é e não é o que é*. Isto significa, pois, que, ao existir, ele está em questão para si mesmo. Sua lei de ser, “como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma da presença a si”⁵². Esta presença em particular implica que ele não pode coincidir consigo mesmo numa adequação plena, senão, ele “se condensaria na identidade do Em-si”⁵³. Na medida em que escapa à coincidência consigo, ele faz aparecer

⁴⁰ “(...) une possibilité permanente de se trouver ‘en face’ du néant et de le découvrir comme phénomène: c’est l’angoisse” (IBIDEM, ps. 51-52).

⁴¹ “(...) l’appréhension du monde comme monde est néantisante” (IBIDEM, p. 52).

⁴² “(...) c’est la réalité-humaine qui fait que cet être qui l’assiège se dispose autour d’elle sous forme de monde” (IBIDEM, p. 52).

⁴³ “(...) séparé de ce qu’il est par toute la largeur de l’être qu’il n’est pas” (IBIDEM, p. 52).

⁴⁴ “Il s’annonce à lui-même de l’autre côté du monde et il revient s’intérioriser à partir de l’horizon: l’homme est ‘un être des lointains’” (IBIDEM, p. 52).

⁴⁵ Nota de Heidegger (2012, p. 47) em *Ser e Tempo*: “*Da-sein*: como o manter-se imerso no nada de Ser, como comportamento”.

⁴⁶ “(...) le monde paraît comme monde, il se donne comme *n’étant que cela*” (SARTRE, 1943, ps. 52-53).

⁴⁷ “(...) le néant n’est pas, il se néantise” (IBIDEM, p. 52).

⁴⁸ “(...) pour décrire le *Dasein* des termes positifs qui masquent tous des négations implicites. Le *Dasein* est ‘hors de soi’, dans le monde, il est ‘un être des lointains’, il est ‘souci’, il est ‘ses propres possibilités’, etc.” (IBIDEM, p. 53)

⁴⁹ Heidegger (2012, p. 143) nomeia a cotidianidade do *Dasein* de mediania, e refere-se a esta do seguinte modo: “Essa indiferenciação da cotidianidade do *Dasein* não é um nada, mas é um caráter fenomênico positivo desse ente”.

⁵⁰ “(...) on nous montre une activité négatrice et l’on ne se préoccupe pas de fonder cette activité sur un être négatif” (SARTRE, 1943, p. 53).

⁵¹ “(...) un être – qui ne saurait être l’en-soi – et qui a pour propriété de néantiser le néant, de le supporter de son être, de l’étayer perpétuellement de son existence même, *un être par quoi le néant vient aux choses*” (IBIDEM, p. 57).

⁵² “(...) comme fondement ontologique de la conscience, c’est d’être lui-même sous la forme de présence à soi” (IBIDEM, p. 113).

⁵³ “(...) se condenserait dans l’identité de l’en-soi” (IBIDEM, p. 112).

o Si que representa “uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo”⁵⁴. Se trata, então, de uma distância nula de si a si. Entre o Para-si e seu si-mesmo reina um hiato intransponível, “uma fissura impalpável (...) Se o ser é uma presença a si, significa que não é inteiramente si. A presença a si é uma degradação imediata da coincidência, pois pressupõe separação”⁵⁵. Tal ruptura com o Si constitui, portanto, uma desagregação interna, uma descompressão na superfície do ser. Daí segue: ser nada consiste em emprestar-se o ser do Em-si para recusá-lo em seguida, convertendo-se num Para-si.

Mas o nada do Para-si é indefinível, daí o termo Para-si remete, de preferência, à relação em que tudo existe *para a consciência* sem ser ela. O que sobra de redutível a ela é só o nada dela mesma. Com razão, temos dificuldade de descrever o nada que separa o Para-si de si-mesmo, justamente porque este nada *não é*, ele *é tendo sido*. Definir-lo como tal é possível porque, como nada, ele não é capaz de encontrar-se ou descobrir-se em parte alguma. As descrições que Sartre faz da relação entre irrefletido, refletido e reflexo expressam-no perfeitamente⁵⁶. O Para-si é tal como um espelho: ele é capaz de refletir o mundo inteiro, mas ao voltar-se para si, percebe que não pode refletir sua própria face, já que, ao olhar-se, vê-se sempre refletindo outra coisa que não si mesmo.

É uma obrigação para o Para-si existir somente sob a forma de um *em-outro-lugar* com relação a si mesmo, existir como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser. Por outro lado, esta inconsistência não remete a outro ser; não passa de uma perpétua remissão de si a si⁵⁷.

No âmago do Para-si, tal movimento é dado na unidade de um só ato. A consciência, então, se vê remetida “do reflexo ao refletidor e do refletidor ao reflexo, sem poder parar”⁵⁸. Dizer que o Para-si é seu próprio nada é dizer que ele irrompe como um buraco no ser. É uma “queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si”⁵⁹. Ele se dá como uma insuficiência de ser obrigada a perseguir-se indefinidamente. Seu nada, contudo, “não pode ‘ser tendo sido’ salvo se a sua

existência emprestada for correlata a um ato nadificador do ser. Este ato perpétuo pelo qual o Em-si se degenera em Para-si é o que denominaremos ato ontológico”⁶⁰.

6. Conclusão

O exame das estruturas imediatas do *Para-si* permite a Sartre concluir que o nada nasce no coração mesmo da realidade humana como uma negação de ser originária. O nada, enfim, vem ao mundo pela *consciência* que só é capaz de revelar o ser negando-se internamente possuir a mesma positividade ontológica deste. Nestas considerações, Sartre é tributário da tese de Bergson sobre a posterioridade lógica do nada em relação ao ser. No entanto, ele discorda deste último quando diz que o não-ser é apenas uma modalidade de palavra, uma realidade simplesmente nominal. Bergson limitou-se a analisar o nada como uma categoria do juízo, por isso, passou-lhe despercebido o fato de que a consciência deve comportar a negatividade para tornar possível as condutas interrogativas. Sartre adverte, portanto, que o *Para-si* só pode extrair de si mesmo a possibilidade do não-ser. Se o mundo é plenitude de ser de uma extremidade a outra, as condutas da realidade humana só podem ser negativas pelo fato de estarem já imbuídas de um poder de nadificação original oriundo do nada da própria consciência.

7. Referências:

BERGSON, Henry. *A Evolução Criadora*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Opera Mundi, 1971.

COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la Phénoménologie*. Bruxelles: Ousia, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit de l'Allemand par Paul Ricoeur. Paris: Éditions Gallimard, 1950.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par Sylvie LE BON. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 1996.

_____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

⁵⁴ “(...) une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même” (IBIDEM, p. 113).

⁵⁵ “(...) fissure impalpable (...) S'il est présent à soi, c'est qu'il n'est pas tout à fait soi. La présence est une dégradation immédiate de la coïncidence, car elle suppose la séparation” (IBIDEM, p. 113).

⁵⁶ Tal descrição encontra-se na tese sobre *A Transcendência do Ego* (SARTRE, 1996): a consciência é no nível do irrefletido consciência não-posicional de si mesma e consciência posicional de um objeto. A consciência *irrefletida*, porém, torna-se *refletidora* na medida em que passa para o nível reflexivo. Como refletidora na reflexão, ela faz nascer uma projeção de si mesma como *refletida*.

⁵⁷ “C'est l'obligation pour le pour-soi de n'exister jamais que sous la forme d'un ailleurs par rapport à lui-même, d'exister comme un être qui s'affecte perpétuellement d'une inconsistance d'être. Cette inconsistance ne renvoie pas d'ailleurs à un autre être, elle n'est qu'un renvoi perpétuel de soi à soi” (SARTRE, 1943, p. 114, Nossa tradução).

⁵⁸ “(...) du reflet au reflétant, du reflétant au reflet sans pouvoir s'arrêter” (IBIDEM, p. 115).

⁵⁹ “(...) chute de l'en-soi vers le soi par quoi se constitue le pour-soi” (IBIDEM, p. 115).

⁶⁰ “(...) ne peut 'être été' que si son existence d'emprunt est corrélative d'un acte néantisant de l'être. Cet acte perpétuel par quoi l'en-soi se dégrade en présence à soi, nous l'appellerons acte ontologique” (IBIDEM, p. 115).

_____. O imaginário. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Editora Ática S. A., 1996.

_____. *“Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”*. In: Situations, I. Paris: Gallimard, 1947.
at 10oC .Alim. Nutr., Araraquara, v. 17, n. 3, p.259-267, jul./set. 2006.