

# Os limites da fenomenologia na investigação do imaginário

## *The limits of phenomenology at the investigation of imaginary*

**Palavras-chave** Sartre, existencialismo, imaginário, Husserl, fenomenologia.

**Mots-clés** Sartre, l'existentialisme, imaginaire, Husserl, phénoménologie.

Gabriel Gurae Guedes Paes

UFSCar, São Carlos, SP, Brasil.

Mestrando em Filosofia pela UFSCar. Bolsista CAPES.  
ggurae@yahoo.com.br

### Resumo

Este artigo contextualiza as dificuldades fenomenológicas e ontológicas que Sartre enfrenta para distinguir imaginário e realidade, distinção essa que, segundo o filósofo francês, Husserl não conseguiu realizar. Se em *Esboço para uma teoria das emoções* Sartre mantém a posição de que uma fenomenologia pura deve colocar o mundo entre parênteses, na conclusão de *O imaginário* a consciência só pode ser colocada em relação ao mundo. E o mundo real, dado a percepção, não se distingue do imaginário apenas pelo ato da consciência: Sartre recusa o idealismo husserliano. O problema da imaginação se constrói em um contexto de rompimento com Husserl que já aponta para a ontologia fenomenológica de *O ser e o nada*.

### Résumé

Ce document met en contexte les difficultés phénoménologiques et ontologiques que Sartre s'affronte pour distinguer l'imaginaire de la réalité, une distinction qui, selon le philosophe français, Husserl n'a pas réussi à accomplir. Si dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre maintient la position selon laquelle une pure phénoménologie doit mettre le monde entre parenthèses, à la conclusion de *L'imaginaire* il soutient que la conscience ne peut qu'être en rapport avec le monde. Et le monde réel, tel qu'il est perçu, ne se distingue pas de l'imaginaire seulement pour l'acte de la conscience: Sartre rejette l'idéalisme husserlien. Le problème de l'imagination est construit dans un contexte de rupture avec Husserl qui pointe déjà vers l'ontologie phénoménologique de *L'être et le néant*.

\*\*\*

### Introdução

Na conclusão de *O imaginário* (1936) Sartre, após realizar a sua psicologia fenomenológica da imagem, coloca a seguinte questão: "o que deve ser a consciência visto que ela pode imaginar?". Para tornar possível colocar essa questão, é preciso levar em conta a fenomenologia de Husserl, já que em *O imaginário* Sartre se declara um discípulo do filósofo alemão. Queremos saber em que medida Sartre segue ou rompe com Husserl para ter uma perspectiva do contexto em que se levanta a questão do imaginário, contexto esse em que

Sartre desenvolve uma “psicologia fenomenológica”. Em *O imaginário*, Sartre não se aprofunda na explicação do que é uma “psicologia fenomenológica”, então, para compreender as dificuldades que envolvem a elaboração desta disciplina, recorremos ao *Esboço para uma teoria das emoções* (1939). Também utilizamos a Introdução de *O ser e o nada* (1943) para mostrar como as dificuldades relacionadas ao tema do imaginário serão retomadas nesta obra. Essa estratégia mostrará como o problema da imaginação se constrói em um contexto de rompimento com Husserl que já aponta para a ontologia fenomenológica de *O ser e o nada* e a necessidade de se estabelecer um ser transfenomenal. Em *O imaginário não há a preocupação de desenvolver uma ontologia explícita que afirme o ser do fenômeno como transfenomenal, mas já há a descrição do objeto da percepção como não constituído* pela consciência. Essa característica do objeto da percepção é para Sartre essencial para distingui-lo do objeto dado pela consciência imaginante que, este sim, é *constituído* pela consciência. Sartre considera insatisfatório fazer como Husserl que, de maneira idealista, distingue imagem e percepção apenas pelo ato da consciência. Esse desacordo ontológico em relação a Husserl levará a um desacordo metodológico. Se os objetos percebidos, objetos que compõe o *mundo*, não são constituídos, não é possível descrever a consciência pura, pois a consciência só pode ser algo em relação a esse mundo não constituído. Para compreender a consciência não é possível colocar o mundo “fora de circuito”. Mesmo a consciência imaginante, que constitui o seu objeto, precisa do mundo para se realizar, pois Sartre a definirá como afastamento em relação a uma situação específica no mundo. Sartre acaba seguindo um caminho que torna inviável a redução transcendental. Traçado o mapa, vamos percorrer o caminho.

### 1. Sartre, discípulo de Husserl?

Sartre começa a introdução de *O ser e o nada* afirmando que o pensamento moderno realizou um progresso ao assumir que “o ser do existente é a série das aparições que o manifestam”, o que implica que não há um verdadeiro ser por trás ou interior às aparições como se estas fossem uma falsa manifestação do ser. A força, por exemplo, “não é um *conatus* metafísico e de espécie desconhecida que se disfarça de seus efeitos (acelerações, desvios, etc.): é o conjunto desses efeitos” (Sartre, 1997, p. 15). Do mesmo modo a eletricidade é o conjunto de suas reações físico-químicas como a eletrólise, a incandescência de um filamento de carbono ou o deslocamento da agulha do galvanômetro. Não é preciso conhecer uma realidade oculta como uma substância ou uma forma no mundo das ideias para conhecer o ser da eletricidade: basta descrever a série de aparições da eletricidade. A genialidade de Proust não é uma potência interior de produzir obras, a genialidade de Proust está nas obras que criou. A essência do existente, ou seja, o que o existente é, revela-se em seu aparecer. Esse aparecer do existente é o fenômeno:

se nos desvencilhamos do que Nietzsche chamava “a ilusão dos trás-mundos” e não acreditamos mais no ser-detrás-da-aparição, esta tornar-se-á, ao contrário, plena positividade, e

sua essência um “aparecer” que já não opõe-se ao ser, mas, ao contrário, é a sua medida. Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente *aparenta*. Chegamos assim à ideia de fenômeno como pode ser encontrada, por exemplo, na “Fenomenologia” de Husserl (...). O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto (SARTRE, 1997, p. 16).

Assim, num primeiro momento Sartre reivindica a fenomenologia de Husserl para afirmar que o fenômeno, que não aponta para nada atrás de si, é “totalmente indicativo de si mesmo”. Porém, usar o nome de Husserl para afirmar que é *o próprio ser do existente* que é manifestado no fenômeno é algo controverso. Essa controvérsia será exposta e enfrentada na introdução de *O ser e o nada* onde Sartre recusa o idealismo husserliano.

Essa tensão em relação ao idealismo de Husserl pode ser encontrada desde as primeiras obras fenomenológicas de Sartre. Segundo Simone de Beauvoir, Sartre passou a interessar-se pela fenomenologia através do famoso encontro com Raymond Aron em 1933 num café de Paris. Raymond Aron, mostrando a Sartre o coquetel sobre a mesa, afirma que com a fenomenologia é possível falar daquele objeto e fazer disso filosofia. Sartre vê na fenomenologia a possibilidade de afirmar a existência do mundo tal como se dá a nós e ao mesmo tempo manter a soberania da consciência, ultrapassando a oposição idealismo-realismo (MOUTINHO, 1995, p. 24). Talvez possamos pensar em Sartre, quando este ainda iniciava o seu contato com a fenomenologia, como fazendo parte do que Carlos Alberto de Moura denomina os “primeiros discípulos de Husserl” que se encantaram com o lema “voltar as próprias coisas”:

Mas quais são, afinal, as “coisas” às quais se pretende retornar? Aqui, não está em questão um retorno às coisas propriamente ditas, compreendidas como objetos, regiões objetivas ou qualquer setor ôntico, como supuseram os primeiros discípulos de Husserl, seduzidos aqui mais pelo significado corrente das palavras do que pelo contexto de seu uso e pela problemática expressa pelo autor (MOURA, 1989, p. 19).

Carlos Alberto de Moura argumenta que Husserl, ao afirmar que é preciso voltar às próprias coisas, não está fazendo uma ontologia e não se refere ao existente tal como existe em si mesmo. Husserl está preocupado com uma teoria do conhecimento e, neste sentido, as “coisas” só interessam a fenomenologia na medida em que são *dadas pela consciência*. Assim, o retorno aos objetos “não é senão um retorno aos atos através dos quais se tem um conhecimento dos objetos” (MOURA, 1989, p. 22).

Pela análise dos modos como os objetos são dados à consciência, Husserl conclui que eles não são conteúdos imanentes à consciência. Defendendo que o objeto é *efetivamente* dado à consciência, Husserl pretende eliminar o conceito de uma ideia mediadora que como conteúdo mental serve de *imagem* intermediária entre a subjetividade e o objeto transcendente. Se dermos direito de cidadania a esta concepção, teremos três elementos envolvidos na constituição de uma ideia: o sujeito que pensa, a ideia interior pensada pelo sujeito

e o objeto exterior inacessível referido pela ideia. Esse conceito de ideia encontrado, por exemplo, no empirismo de John Locke, torna impossível verificar a relação entre objeto e representação, pois a consciência só teria acesso à mediação das imagens, sendo impossível a experiência das próprias coisas. Nas *Investigações*, a tese da ideia como imagem mediadora será recusada pela afirmação do objeto *efetivo* e *exterior* à consciência intencional: não vemos cores, mas coisas coloridas, não ouvimos sons, mas a canção da cantora, não percebemos complexos sensoriais subjetivos que são signos de uma cadeira, mas a própria cadeira, não existe diferença entre objeto e representação (MOURA, 1989, p. 97). Assim, “voltar às próprias coisas” quer dizer que devemos eliminar as intermediações do representacionismo e investigar diretamente o modo como os objetos são dados à consciência intencional.

Mas “voltar às próprias coisas”, de acordo com o segundo tomo de *Investigações*, não conduz ao realismo que afirma a existência do objeto em si: “a afirmação do objeto intencional não poderá ser senão a afirmação dos vividos a ele referidos, ela deverá limitar-se a dizer que o objeto é visado, quer dizer, é vivido o visá-lo”. *Strictu sensu*, há nas *Investigações* não “uma afirmação do objeto intencional, mas apenas dos vividos” (MOURA, 1989, p. 98). Neste sentido, a afirmação de Husserl em *Ideias I* de que o *real* é relativo e dependente frente à consciência, não é uma afirmação ontológica sobre objetos em si, mas do que só pode ser descrito enquanto dado pela consciência. E o que vale para a realidade vale também para o ser: quando Husserl defende nas *Meditações* que o mundo retira da consciência o seu *ser*, não faz uma ontologia. Esse engano poderia ser cometido pelo leitor ingênuo que compreende a palavra *ser* usada por Husserl em seu sentido metafísico tradicional. Ao contrário da ontologia, a fenomenologia nada pode afirmar sobre o ser do objeto na sua independência em relação à consciência. Por isso Husserl, contrariando seus “discípulos realistas”, afirmará que a fenomenologia é um idealismo transcendental. E essa exigência de idealismo – que segundo Husserl é essencial à fenomenologia – não implica que a natureza só é enquanto dada pela consciência. Talvez essa censura à Husserl fizesse sentido se o autor estivesse fazendo uma ontologia, o que não é o caso. Para Husserl, afirmar algo sobre a natureza e seus objetos é papel da ciência ou da ontologia e não da fenomenologia, o interesse da fenomenologia é no conhecimento e não nos objetos (MOURA, 1989, pp. 24-25). É dentro da problemática da teoria do conhecimento que Husserl estabelece a *epoché*: é preciso negar a atitude natural não para negar o ser das coisas, mas para voltar-se ao conhecimento das coisas.

A *epoché* remonta ao cogito de Descartes, à necessidade de partir de um solo seguro e irrefutável que fundamente todas as ciências. Os fundamentos que antecedem as “explicações” teóricas devem ser buscados na “descrição” dos fenômenos concretos, fenômenos em relação aos quais se constituem os conceitos abstratos das ciências. Ao contrário da ciência e da ontologia, a fenomenologia parte da ausência de pressupostos, seus conceitos devem ser diretamente verificáveis na intuição e não podem ultrapassá-la através de hipóteses. As ciências teóricas serão sempre duvidosas, pois informam

mais do que é dado no fenômeno. Compreende-se assim porque nas *Investigações* Husserl distingue “percepção adequada” de “percepção inadequada”, onde a segunda ocorre “quando se atribui ao objeto percebido determinações que não são efetivamente dadas” (MOURA, 1989, p. 121). A “percepção adequada”, limitando-se ao que é dado no fenômeno, cumpre o *critério de evidência*, restringe-se ao que é vivido no momento presente pela consciência e não aos objetos em si, pois estes escapam aos dados imediatos da percepção. Como explica Marcus Sacrine em relação a *Ideias I*:

Husserl considera que as vivências da consciência, ao contrário dos objetos percebidos, por exemplo, não se manifestam por múltiplos perfis parciais, mas se doam de uma só vez tais como são, revelando diretamente seus componentes. Ao olhar reflexivo, as vivências aparecem tais como são, sem nenhum resto transcendente que exigiria que se adotasse um outro ponto de vista para ser revelado. (SACRINE, 2012, p. 115).

Por tudo isso, Husserl não poderia aceitar a premissa de *O ser e o nada* que citamos no início deste texto: “o ser do existente é a série das aparições que o manifestam”. A fenomenologia, reduzida à perspectiva do que aparece no fenômeno, nada pode dizer sobre o ser dos existentes que são objetos que transcendem essas perspectivas vividas. A premissa de Sartre afirma mais do que é dado no fenômeno, sai do ser enquanto constituído pela consciência (o *nóema*) para caracterizar o ser do existente em si, sai dos domínios da fenomenologia para entrar na ontologia.

## 2. Da psicologia fenomenológica à promessa de uma fenomenologia transcendental

Vamos agora nos deter no método utilizado em *O imaginário* (exceto na conclusão) que é a psicologia fenomenológica. Como Sartre não se aprofunda sobre esse método em *O imaginário*, utilizaremos o *Esboço para uma teoria das emoções*. Este livro de 125 páginas publicado em 1939 é o que sobrou de *A psique*, obra que Sartre começa a escrever no outono de 1937. A psique chegou a ter mais de 400 páginas, mas as divergências de Sartre em relação a Husserl o obrigaram a abandonar o projeto de escrevê-la (SARTRE, 1987, p. 176). Em *Esboço*, propondo se restringir aos domínios da fenomenologia de Husserl, Sartre desenvolve uma estratégia que, mesmo não havendo ainda a afirmação ontológica a respeito das coisas-em-si, consegue não abandonar o mundo das coisas.

Em *Ensaio sobre a transcendência do ego* o psíquico, compreendido apenas como um objetivo transcendente que ultrapassava os dados presentes do fenômeno, circunscrevia-se ao campo de estudo da psicologia hipotética e não da fenomenologia eidética. No *Ensaio* não é possível, por exemplo, um dado evidente a respeito do ódio enquanto “estado”, mas apenas dos vividos de repulsa que se dão imediatamente à consciência. Os vividos de repulsa serão somados pelo psicólogo para formar o conceito de ódio. O ódio, transcendente aos vividos de repulsa, ultrapassando os dados presentes do fenômeno, é

campo de estudo da psicologia hipotética e não da fenomenologia eidética. Essa separação entre os vividos de repulsa e o ódio, que caminha juntamente com a separação entre fenomenologia e psicologia, é resumida na seguinte excerto de Damon Moutinho:

Entre o vivido de repulsão e o “estado” ódio, não há meio termo, não há passagem. O salto é brusco; de um lado a imanência, “esfera das evidências adequadas”; de outro, o sentido transcendente, o “estado” ódio, que não se reduz a esse vivido de repulsão, afirmando por isso mesmo “sua permanência” (...): não há lugar no Ensaio para uma psicologia eidética (MOUTINHO, 1995, p. 98).

Mas, conforme Moutinho há uma virada na filosofia de Sartre a partir de *A imaginação* (1936) que consiste justamente em apontar a necessidade de uma psicologia eidética (ou fenomenológica) que será desenvolvida nas obras *Esboço pra uma teoria das emoções* e *O imaginário* (MOUTINHO, 1995, p. 98). A psicologia fenomenológica deve trazer os “fatos objetivos”, hipotéticos e abstratos a respeito do psíquico para o campo subjetivo dos “fenômenos de consciência”<sup>1</sup>, eidéticos e vividos. Em *Esboço*, por exemplo, a emoção é descrita não como um estado psíquico, mas como uma modificação da intenção da consciência em relação ao objeto apreendido. Em *O imaginário* o ódio, que em *Ensaio* era um objeto transcendente, passa a ser uma consciência afetiva para a qual vale a lei da intencionalidade:

Uma alegria, uma angústia, uma melancolia são consciências. E devemos aplicar a elas a grande lei da consciência: toda consciência é consciência de alguma coisa. Em suma, os sentimentos são intencionalidades especiais, representam uma maneira – entre outras – de transcender-se. O ódio é ódio de alguém, o amor é amor de alguém. (SARTRE, 1996, p. 98).

A psicologia fenomenológica, diferente da fenomenologia transcendental, ou fenomenologia pura, não descreve a consciência, mas apenas formas que a consciência pode tomar: a emoção, o imaginário, os afetos ou a percepção e não a consciência. Assim, no *Esboço* Sartre faz um estudo específico das emoções e confronta os dados fenomenológicos com estudos de correntes distintas da “psicologia contemporânea” (associação, pragmatismo, gestalt, behaviorismo e psicanálise). Outra diferença entre fenomenologia transcendental e psicologia fenomenológica é que esta, ao descrever a consciência nas relações com o mundo, não coloca o mundo entre parênteses:

Nós permaneceremos de acordo com a psicologia que não coloca o homem em questão nem o mundo entre parênteses. Ela toma o homem no mundo, tal como ele se apresenta através de uma multiplicidade de situações: no café, em família, na guerra. De um modo geral, o que lhe interessa é o homem em situação. (Sartre, 1995, p. 27).

---

1 Aqui é bom lembrar que o “fenômeno de consciência” é diferente do objeto do fenômeno que é dado à consciência, o fenômeno enquanto aparência imediata manifesta-se sob duas perspectivas inseparáveis: a do objeto dado pela consciência e a da consciência que coloca um objeto.

Deste modo não há uma redução transcendental na psicologia fenomenológica, mas apenas uma redução eidética. Cabestan explica que “diferentemente da fenomenologia, a *psicologia* fenomenológica permanece na atitude natural e, longe de proceder a qualquer redução transcendental, estuda a realidade humana em situação” (CABESTAN, 1999 p. 60). Na psicologia fenomenológica, redução não significa reduzir o objeto a algo constituído pela consciência, mas em “expulsar” os objetos da consciência e assim não confundi-los com a maneira como são dados pela consciência. E o objeto também não é um conteúdo interior da consciência, pois a consciência não tem interior, a consciência é um puro voltar-se em direção aos objetos que estão “fora” dela. Esse procedimento faz com que não se confunda consciência e objeto: a consciência não é um objeto, nem uma coleção de objetos que estão em seu interior, mas um modo de colocar objetos. Sartre faz na psicologia fenomenológica uma *redução eidética* que deve descrever a consciência enquanto doadora de sentido ao mundo, mas *não uma redução fenomenológica* que, como assinala Husserl em *Ideias*, ao se dirigir à consciência pura coloca “o mundo inteiro, com todas as coisas, os seres vivos, os homens, inclusive nós mesmos, ‘fora de circuito’” (HUSSERL, 2006, p. 117). Distinguimos assim, concordando com Moutinho, dois tipos de redução: “A redução fenomenológica aparecerá como método e adequado apenas ao campo da fenomenologia, por oposição a redução eidética, aplicada no terreno da psicologia” (MOUTINHO, 1995, p. 59).

Com a redução eidética, mesmo sem colocar o mundo entre parênteses, Sartre mantém a posição cartesiana presente em Husserl de que o pensamento teórico deve ser precedido de um fundamento irrefutável. Toda a “psicologia contemporânea” será colocada em questão, pois o psicólogo, por não partir dos dados seguros do fenômeno, é vítima de confusões insolúveis ao investigar afetos, imagens mentais, pensamentos, percepções, lembranças, enfim, a consciência, como se fossem *atos*.

Se nos perguntamos sobre o que é um fato, nós vemos que ele se define por aquilo que encontramos no decorrer de uma pesquisa e que ele se apresenta sempre como um enriquecimento inesperado e uma novidade em relação aos fatos anteriores. (Sartre, 1995, p.8).

Os fatos particulares colhidos por um psicólogo, seja através da observação ou experimentação, não possuem sentido neles mesmos, mas só enquanto somados na construção das hipóteses preditivas de suas teorias. A emoção, como fato, “se apresentará como uma novidade irreduzível em relação aos fenômenos de atenção, de memória, de percepção, etc.” (SARTRE, 1995, p. 14). Neste sentido, o conceito de homem seria uma conjectura para se estabelecer conexões entre fatos dessemelhantes externos uns aos outros. Disso resulta que a psicologia torna-se uma soma de fatos heteróclitos em que cabem estudos tão disparees como a ilusão estroboscópica e o complexo de inferioridade (SARTRE, 1995, p. 12).

Sartre, antes de trabalhar com hipóteses psicológicas, descreverá aquilo que *aparece* de modo imediato à consciência. É neste

contexto que Sartre usa o lema “voltar às próprias coisas” em *Esboço*. O método consistirá na *reflexão* sobre o modo como o objeto é dado à consciência ou, o que significa a mesma coisa, sobre o modo como a consciência dá o seu objeto. A imagem, a afetividade, o pensamento, a percepção, a memória, não serão considerados pelo fenomenólogo como *atos* inertes, como objetos, coisas que se relacionam de modo mecânico conforme as predições teóricas, mas como consciências, como estruturas intencionais vividas que revelam um objeto. A reflexão sobre essas estruturas intencionais nos dará de modo imediato e indubitável a *essência (eidos)* da imagem, da afetividade, da percepção, do pensamento, etc. Só depois que fixarmos o certo é que poderemos então passar à construção de hipóteses. Somente as essências permitem classificar e inspecionar os fatos. Se, por exemplo, antes de começar um estudo sobre a emoção o psicólogo não definir a essência dessa consciência, terá dificuldades para distinguir a emoção em meio à massa dos fatos psíquicos e confundirá consciência com objeto. A emoção, não pode ser compreendida como fato, um dado empírico que será somado para construção de teses psicológicas, não pode ser um estudo ao lado de outros estudos sem ligação entre si, um capítulo de um tratado de psicologia “como o cálcio nos tratados de química após o hidrogênio e o enxofre” (SARTRE, 1995, p. 14). A emoção é expressão do todo da consciência que se manifesta em suas formas particulares, e não um elemento exterior e isolado. No seguinte excerto de *Esboço* poderíamos substituir a palavra emoção por imaginação, percepção, pensamento ou qualquer outra palavra que indique uma das formas em que a consciência pode se expressar:

a emoção significa à sua maneira o todo da consciência ou, se nos colocamos sobre o plano existencial, o todo da realidade humana. Ela não é um acidente porque a realidade-humana não é uma soma de fatos; ela exprime sobre um aspecto definido a totalidade sintética humana na sua integridade (SARTRE, 1995, p. 26).

A psicologia fenomenológica pode ser entendida como um tráfego entre a psicologia tradicional e a fenomenologia. Como a psicologia tradicional, trabalhará com dados fornecidos pela experimentação e indução, com descrição de comportamentos e reações corporais, mas esses dados deverão ser organizados pelo que primeiro fornecerá a reflexão fenomenológica. A reflexão fenomenológica será a base que permitirá organizar, modificar e unificar os fatos psicológicos. Os fatos estabelecidos pela psicologia tradicional como as reações corporais e condutas não podem ser isolados para depois determinarmos qual destes é a causa do comportamento, pois o psíquico é uma totalidade. Assim, se um psicólogo associacionista descreve o psíquico isolando reações fisiológicas que causam o comportamento, Sartre, buscando a origem do psíquico na consciência, não isola as reações fisiológicas e o comportamento, nem estabelece relações de causa e efeito entre eles, mas os considera como uma unidade que se dá através da intencionalidade da consciência. “Os fatos psíquicos que nós encontramos não são jamais primeiros, eles são, em sua estrutura essencial, relações do homem contra o mundo” (SARTRE, 1995, p. 18).

A psicologia fenomenológica, após um estudo específico da consciência (emoção, afetos, imaginário, etc.), deverá contribuir para o desenvolvimento da fenomenologia transcendental. Assim, Sartre explica em *Esboço* que após o estudo específico da emoção, devemos passar para o terreno da fenomenologia transcendental para resolver a seguinte questão: “que deve ser uma consciência para que a emoção seja possível?” (SARTRE, 1995, p. 23). Esse caminho que vai da psicologia fenomenológica para a fenomenologia transcendental, apenas apontado em *Esboço*, Sartre pretendeu concretizá-lo em *O imaginário* quando na conclusão procura descrever o que é a consciência visto que ela pode imaginar. Mas, como observa Moutinho, apesar da pretensão de uma fenomenologia transcendental, o que vemos na conclusão de *O imaginário* é que “Sartre é posto diante da necessidade de realizar a redução fenomenológica – e simplesmente não a opera” (MOUTINHO, 1995, p. 126). Como veremos, Sartre, seguindo um caminho muito distinto de Husserl, acaba criando na conclusão um método para descrever o que é a consciência sem colocar o mundo entre parênteses.

Essa dificuldade em relação à redução fenomenológica se apresenta também na conclusão de *Esboço* onde Sartre, apesar de não negar a possibilidade de uma fenomenologia transcendental, aponta limites para esta, já que ao colocar o mundo entre parênteses, ela nada pode dizer sobre a facticidade da das situações concretas nas quais ocorre a emoção. No fim das contas, Sartre acaba seguindo um caminho metodológico que torna impossível descrever a consciência sem colocá-la frente a situações contingentes que não são meramente um produto constituído pela consciência. Marcus Sacrine sugere que a conclusão de *Esboço* indica uma crise de ruptura que já aponta para a ontologia de *O ser e o nada*:

Uma análise transcendental pura não pode esclarecer porque esse ou aquele fenômeno se manifesta concretamente, pois tal análise não considera as circunstâncias factuais da experiência. Há mais na experiência concreta do que a mera atualização de possibilidades puras (...). Para desvelar tal contexto, a fenomenologia transcendental de Husserl é impotente, e aqui o afastamento de Sartre em relação a Husserl é irreversível, mas também em relação à própria reflexão pura proposta em *A transcendência do ego*. Será preciso então desenvolver um novo caminho para apreender a consciência em toda a sua riqueza existencial, o caminho ontológico que Sartre elabora nos anos quarenta, principalmente em *O ser e o nada* (SACRINE, 2012, p. 123).

### 3. O Ser transfenomenal

Contudo, como é possível, utilizando essa metodologia, passar da imanência da consciência para o ser em si do objeto? A psicologia fenomenológica não pode ter essa pretensão, a afirmação do ser em si como transfenomenal só ocorrerá em *O ser e o nada*. Mas essa afirmação, que pressupõe uma ruptura com Husserl, é feita para lidar com problemas já presentes nas obras anteriores que caminham para a necessidade de uma ontologia. Notamos que Sartre não comete aquela ingenuidade apontada por Moura que consiste em simplesmente constatar que o objeto efetivo é transcendente à consciência e

a partir daí concluir que esse objeto é o ser em si. Sartre compreende que ao falar de objetos em si é obrigado a romper com Husserl. Um dos pontos dessa ruptura se realiza através da afirmação de duas premissas aparentemente contraditórias que tornaram possível uma *ontologia fenomenológica*: “o ser é o que aparece no fenômeno” e “o ser não se reduz ao fenômeno”.

Antes de discorrer sobre o ser, é importante lembrar que o ser sobre o qual discorreremos é “*o ser do existente*” tal como aparece na introdução de *O ser e o nada*, ou seja, do ser que se dá de modo específico como *coisa* na série de suas aparições no fenômeno. Segundo Yazbec, em Heidegger “o ente enquanto presença se dá sob o fundo do velamento do Ser” (YAZBEC, 2010, p. 67). Em *O ser e o nada* não há esse velamento, por isso Sartre pode falar do ser da força, da corrente elétrica ou da genialidade de Proust<sup>2</sup>.

A constatação de que o ser do existente é o que aparece e que esse aparecer é sua essência, nos leva a fazer uma observação que não está explícita na introdução de *O ser e o nada* e que, a nosso ver, é consequência da assunção da premissa “o existente é a série das aparições que o manifestam”: não há no existente dicotomia entre qualidades essenciais e qualidades acidentais. Toda e qualquer qualidade que aparece no fenômeno é reveladora da essência do ser do existente. Podemos observar essa consequência de modo claro em *O imaginário* quando Sartre refere-se ao objeto dado na percepção como *coisa*:

No mundo da percepção nenhuma “coisa” pode aparecer sem que mantenha com as outras coisas uma infinidade de relações. Mais ainda, é essa infinidade de relações – e, ao mesmo tempo, também a infinidade de relações que seus elementos sustentam entre si – que constituem a própria essência de uma coisa (SARTRE, 1996, p. 22).

Como as coisas se dão como infinidade de aparições, elas não podem ser limitadas em um conjunto finito de qualidades necessárias que seriam revelados “por trás” dos predicados contingentes do objeto. “Daí algo de excessivo [*débordant*] no mundo das ‘coisas’: a cada instante, há sempre infinitamente mais do que podemos ver; para esgotar a riqueza de minha percepção atual, seria necessário um tempo infinito” (SARTRE, 1996, p. 16). Neste ponto, Sartre esta de acordo com as *Meditações* de Husserl: “o próprio objeto esta aí (diante de mim), mas, nessa presença, o objeto possui, para o sujeito que percebe, um conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas que não são, elas próprias, atualmente percebidas” (HUSSERL, 2001, p. 40). A próxima citação de *O imaginário* ilustra concretamente esse infinito que ultrapassa a percepção atual. Aqui Sartre destaca o *excesso* das “coisas” não na infinidade de relações, mas na infinidade de perspectivas em que aparecem:

---

2 A genialidade de Proust só se torna coisa quando o escritor morre e passa a ser limitado pelo olhar dos outros que continuam vivos. Mas quando Proust estava vivo, sua genialidade era busca der ser, um projeto de Proust enquanto *para-si*. O para-si é um dirigir-se *para* o ser. “O para-si, ao contrário do em-si, é o ser que está sempre à distância de si, como já tendo sido ou não sendo ainda” (Leopoldo e Silva, 2004, p.120).

Quando percebo Pierre, tenho sempre a possibilidade de me aproximar dele até enxergar os sinais de sua pele, de observar seus poros com uma lupa, e tenho ainda a possibilidade teórica de examinar suas células no microscópio, e assim por diante até o infinito. (SARTRE, 1996, p. 175).

Em *O ser e o nada*, Ao aceitar que o existente é a série de suas manifestações, Sartre é conduzido à seguinte dificuldade que não se apresenta em *O imaginário*: a dualidade entre infinito e finito que torna problemática a relação entre ser e aparecer. Na introdução de *O ser e o nada* Sartre acusa Husserl de ter caído neste dualismo. Para Husserl o fenômeno nos dá acesso há um conjunto finito de aparições, portanto o ser objetivo correspondente a essas aparições jamais é conhecido, pois nunca poderemos contemplá-lo em sua infinitude. O ser que a consciência perceptiva tem acesso é aquele *constituído* pela consciência, ou seja, as perspectivas finitas e imanescentes ao fenômeno. É por isso que Sartre diz que Husserl funda a objetividade no não-ser, naquilo que não aparece no fenômeno (SARTRE, 1997, p. 33). E contraditoriamente, se a objetividade do fenômeno é garantida pelo não-ser, o ser que aparece no fenômeno é constituído subjetivamente pela consciência. Temos então uma dualidade entre o não-ser objetivo com sua infinitude de perspectivas que jamais pode aparecer no fenômeno e o ser subjetivo constituído pela consciência que se resume a finitude de aspectos imanescentes à aparição. E se o ser do fenômeno é constituído, como uma criatura passiva que recebe seu ser da consciência, não é possível nem mesmo colocar esse ser como transcendente à consciência: a criatura é absorvida no criador e dele não se distingue (SARTRE, 1997, pp. 30-31). Sartre pretende resolver essas dificuldades afirmando que o ser não tem origem em algo que ele não é (a consciência): o ser não tem origem em nada, não é passivo nem ativo, mas simplesmente é. Passividade e atividade são “duas noções humanas, designando condutas humanas ou instrumentos de condutas humanas” (SARTRE, 1997 p. 37). Os conceitos de passividade e atividade não são propriedades do ser em si, mas das relações que um sujeito consciente estabelece com o ser. A passividade e atividade que um sujeito estabelece na relação com as coisas só podem ocorrer porque as coisas existem em si independentemente da consciência. “O ser não é ativo: para que haja fins e meios é preciso haver ser. Com mais razão ainda, não poderia ser passivo, pois para isso é necessário também haver ser. A consistência-em-si do ser acha-se para além do ativo e do passivo” (SARTRE, 1997, pp. 37-38). Com isso, garante-se a transcendência da consciência intencional em relação ao objeto transcendente, pois a consciência não se absorve em um ser passivo que ela constitui. A independência do ser em relação à consciência é condição necessária para garantir a intencionalidade da consciência, pois a consciência só pode se transcender em direção a um objeto transcendente se houver um ser independente em relação a ela: “A consciência é consciência de alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é” (SARTRE 1997, p. 34). O ser do fenômeno, independente da consciência, é real: “se há consciência de alguma coisa, é preciso que, originalmente, essa ‘alguma coisa’ seja um ser *real*, ou seja, não relativo à consciência” (SARTRE, 1997, p. 622).

O ser do existente, aparecendo ou não no fenômeno, continua sendo ser, não há dualidade entre o ser constituído que aparece no fenômeno (finito) e ser objetivo que nunca aparece (infinito). E o fato de o ser possuir uma existência independente do fenômeno, não significa que ele se opõe ao fenômeno como algo que se revelaria “por trás” deste. O existente, que possui infinitos aspectos que não cabem no fenômeno, mostra o seu ser mesmo nos finitos aspectos que cabem no fenômeno. Não é preciso conhecer a totalidade da série para afirmar algo positivo sobre o ser do objeto. Se descrevo o encosto de uma cadeira, é *o ser* mesmo da cadeira que é descrito em um conjunto de aspectos ou maneiras de ser. Não preciso descrever até o infinito os aspectos da cadeira – cor, posição, relação espacial com todos os objetos ao seu redor, infinidade de possibilidades de mudança de posição, possibilidades de reações químicas, átomos que a compõem, etc. – para alcançar o verdadeiro ser da cadeira. Assim Sartre consegue fazer com que o ser do existente, mesmo sendo infinitamente mais do que é dado no fenômeno, possa dar-se em si mesmo na finitude do fenômeno. Não há contradição entre as afirmações “o ser não se reduz ao fenômeno” e “o ser é o que aparece no fenômeno”. Para descrever o ser em si não é preciso saltar para uma “intuição inadequada”, pois a ontologia fenomenológica descreve o ser tal como aparece no fenômeno. Não é preciso colocar fora de circuito às situações vividas no café, em família ou na guerra para ter delas uma intuição adequada. Não há contradição entre fenomenologia e ontologia já que é o próprio ser do existente que se revela no fenômeno.

Em *O ser e o nada* o ser do existente é assumido como algo que é condição do conhecimento. O ser, ao aparecer no fenômeno, pode ser conhecido e determinado em conceitos, “mas o conhecimento não pode por si fornecer a razão do ser” (Idem, p.20). Portanto, contrariamente a Husserl, Sartre não erige seu pensamento no terreno da teoria do conhecimento, mas da ontologia. E, mais uma vez, Sartre não comete outra ingenuidade apontada por Moura de simplesmente argumentar que, sendo o objeto efetivo transcendente à consciência, a epistemologia torna-se inútil já que o ser em si é dado imediatamente no fenômeno. Sartre defende que é próprio conhecimento que não pode se auto-fundamentar, pois o conhecimento é posterior à questão primordial do ser. O fato de o objeto ser dado na sensibilidade com um *devoir* de aspectos que podem até mudar o julgamento sobre este objeto, não torna o ser do objeto inacessível. O objeto da percepção não se restringe aos limites do conhecimento e isso não significa que não podemos ter dele uma apreensão positiva, ele se revela mesmo em sua indefinição, mesmo quando aparece como absurdo e incomensurável, mesmo quando não é possível emitir qualquer julgamento a seu respeito. O ser é *condição* da sensibilidade e do conhecimento e não o contrário.

#### 4. Enfim, o imaginário

Em *O imaginário*, apesar de haver a definição do que é a essência de uma coisa, e de observarmos que essa essência como infinidade de relações e perspectivas é preservada no conceito de *série* em *O ser e o nada*, não há o desenvolvimento de um argumento que afirme

explicitamente a “transfenomenalidade” do ser. Na primeira parte de *O imaginário* Sartre faz a descrição fenomenológica da imagem e paralelamente descreve a percepção das coisas que, contrastando com as imagens, possui características opostas a esta. A descrição das coisas permanece no sentido restrito da fenomenologia, limitando-se ao modo como as coisas se dão à consciência. Mas, mesmo não havendo um argumento ontológico explícito do ser transfenomenal, as coisas reais são descritas não como meramente constituídas por um ato da consciência, o que já prenuncia a necessidade de romper as amarras da fenomenologia husserliana para a elaboração de uma ontologia fenomenológica que afirme claramente que é o ser mesmo da coisa que é dado à percepção. Por fim, a orientação realista de Sartre torna impossível descrever a consciência colocando o ser das coisas e do mundo “fora de circuito” na redução. Em *Diário de uma guerra estranha* Sartre retrata esse impasse em relação a Husserl e coloca a *Hylé* como uma dificuldade central:

Escrevi um livro inteiro inspirado por ele: “O imaginário”. Contra ele, para dizer a verdade, mas tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra o mestre [...]. Pouco a pouco, sem que eu me desse conta, dificuldades se acumulavam, um fosso cada vez mais profundo me separou de Husserl: sua filosofia, no fundo, evoluía para o idealismo, coisa que eu não podia admitir, e sobretudo, como todo idealismo ou como toda doutrina simpatizante, sua filosofia tinha sua *matéria passiva*, sua “*Hylé*”, que uma forma vem determinar (categoria kantianas ou intencionalidade) (SARTRE, 1987, p. 176).

Em Husserl a *hylé* compõe-se de dados sensíveis (sons, cores, impressões táteis, etc.) imanentes à consciência e que não são objetos para os quais a consciência se dirige, mas ao contrário, através desta materialidade interna que é a *hylé*, a consciência se dirige para o objeto exterior (Moutinho, 1995, p.116). Husserl não aceita a tese do empirismo inglês de que a imagem é uma impressão fraca, um dado sensível que se diferencia da percepção apenas em grau de intensidade. A diferença entre percepção e imagem não é apenas uma diferença de grau, mas de essência. E essa diferença não se estabelece a partir de qualidades presentes no objeto imaginado e percebido, mas a partir dos atos da consciência (Moura, 1989, p.79). Assim, olhar para a água forte “O Cavaleiro, a Morte e o Diabo” de Dürer, a consciência pode dirigir-se a ela como coisa percebida, isto é, como traços negros, uma placa gravada com determinada dimensão e que é um objeto físico no mundo. Mas se a consciência toma uma atitude estética que não visa mais coisas reais, mas o cavaleiro, a morte e o diabo, entramos no domínio da imaginação (Coelho, 1979, p. 127). A imagem e a percepção da água forte são compostas pela mesma *hylé*, o que as diferencia é a estrutura intencional.

Em *A imaginação*, Sartre concorda com Husserl que a distinção entre imagem e percepção não é de grau, mas de natureza. Porém, não admite a existência de uma mesma *hylé* enquanto materialidade interna que compõe tanto a imagem quanto a percepção. A dificuldade ocorre porque Husserl afirma que o correlato da percepção, assim como o correlato da consciência imaginante, é constituído pela

consciência. Sendo assim, segundo a interpretação de Sartre, tanto a árvore percebida quanto o centauro imaginado são irreais e não poderemos distinguir ficção de percepção (MOUTINHO, 1995, p.119). Se seguirmos a concepção de Husserl, a realidade da percepção, tanto quanto a da imaginação, não se encontrará no objeto da consciência, mas na materialidade da *hýle*. No segundo capítulo da primeira parte de *O imaginário*, intitulado *A família da imagem*, Sartre não falará de uma *hýle*, conteúdo imanente da consciência, mas de um *analogon* material que é o próprio desenho ou fotografia enquanto objetos reais percebidos. A matéria do objeto percebido está no próprio objeto, nas suas qualidades e relações. Assim, Sartre mantém a tese de que é preciso um ato da consciência para constituir uma imagem, mas, para que esse ato coloque o objeto imaginado no desenho ou na fotografia, é preciso haver coisas, objetos percebidos reais em relação às quais a imagem se constitui. É uma coisa real transcendente já dada pela percepção que pode servir de analogon à imagem e não uma *hýle* interna que pode tomar a forma de um objeto da imagem ou da percepção<sup>3</sup>. Desta maneira, fica mais fácil distinguir imagem e percepção: de um lado temos a coisa percebida *real* que não criamos e diante da qual somos passivos, de outro lado temos o objeto imaginado, criação *irreal* da consciência que pode se constituir a partir de uma matéria fornecida pela percepção.

Na *conclusão* de *O imaginário*, Sartre sai da psicologia fenomenológica para colocar uma questão no campo da fenomenologia transcendental: “o que deve ser a consciência para poder imaginar?” (SARTRE, 1996, p 234). Após fazer a eidética da imagem e confrontá-la com a psicologia experimental, passa a investigar o que deve *ser a consciência* e vamos notar que a consciência será descrita em relação ao que *é o mundo*. Mas o que é o mundo? Na quarta parte de *O imaginário* Sartre, ao definir o mundo, o distingue da irrealidade dos objetos da imagem:

Um mundo é um todo ligado, no qual cada objeto tem seu lugar determinado e mantém relações com os outros objetos. A própria ideia do mundo implica para os seus objetos uma dupla condição: é preciso que sejam rigorosamente individuados; é preciso que estejam em equilíbrio com um meio. É por isso que não há mundo irreal, pois nenhum objeto irreal preenche essa dupla condição (Sartre, 1996, p.175).

Na *conclusão* de *O imaginário*, Sartre não procura apenas mostrar que o mundo, real e observável, é uma totalidade *distinta* do objeto irreal imaginado: o mundo é agora mostrado como algo que *deve ser negado* para a produção do objeto irreal. Quando “vejo” a imagem de Carlos VIII em um quadro, deixo de visar por si mesmas

3 Especificamos aqui os objetos imaginados de desenhos e fotografias porque nesses casos a imagem ocorre de maneira diferente da imagem mental. Na imagem mental não temos a intuição correspondente ao quadro ou a fotografia que formam o *analogon* físico. Sartre então, na segunda parte de *O imaginário*, denominada *O provável*, sairá do campo da fenomenologia e passará a levantar hipóteses a respeito do que constituiria o *analogon* da imagem mental. Em todo o caso, em todos os tipos de imagem, não há *hýle*, o que significa que não há um mesmo conteúdo imanente em relação ao qual se constitui tanto imagens como percepções.

as manchas, cores e linhas reais que compõe a matéria do quadro ou mesmo o museu onde ele foi colocado, ou seja, nego as coisas reais que compõe o mundo *tomando distância* delas. Mas como se dá o afastamento do mundo que é necessário para a produção da imagem? Para compreendê-lo vamos discorrer sobre o conceito de nadificação, outro termo que Sartre toma de Heidegger<sup>4</sup>.

A nadificação só vai aparecer na conclusão, mas o termo *nada* já é usado no primeiro capítulo quando Sartre descreve que o objeto visado pela consciência imaginante não se personifica como coisa real, mas como objeto ausente ou inexistente. Esta “ausência” é expressa na seguinte fórmula: “a imagem coloca o seu objeto como um nada” (SARTRE, 1996, p. 27). Esse *colocar*, que é o *ato posicional* da consciência imaginante se opõe ao ato posicional da consciência perceptiva que coloca o seu objeto como real. Na conclusão é levantado o problema de como a imagem pode colocar o seu objeto como um nada se toda consciência é consciência de alguma coisa: “Faz parte da própria natureza da consciência ser intencional, e uma consciência que deixasse de ser consciência de alguma coisa, deixaria por isso mesmo de existir” (SARTRE, 1996, p.238). O *nada* que faz parte da imagem só pode ser *nada* em relação a algo, e esse algo é o *mundo*. É preciso que o mundo, como totalidade sintética, *recue* para que a imagem seja constituída. Essa colocação do nada pelo recuo do mundo é o que Sartre denomina como *nadificação*. A nadificação cria um jogo de perspectivas: o irreal é colocado como um *nada* em relação ao mundo do qual se afasta e, reciprocamente, o mundo é colocado como um *nada* em relação ao objeto irreal.

Uma consciência que não pudesse *nadificar*, que estivesse “submersa no real” como um existente entre outros, contendo apenas determinadas modificações reais provocadas por causas reais não poderia imaginar: “Para que uma consciência possa imaginar, é preciso que por sua própria natureza possa escapar do mundo, é preciso que possa extrair de si mesma uma posição de recuo em relação ao mundo” (SARTRE, 1996 pp. 239-240) Essa capacidade que a consciência possui de extrair uma posição de recuo em relação ao mundo é a Liberdade. Uma consciência sem liberdade, presa no detalhe do real em que está inserida, nem mesmo poderia visar o mundo como totalidade. A nadificação do mundo como totalidade, revela como seu avesso à liberdade da consciência (SARTRE, 1996, p. 240).

Para imaginar a consciência deve tomar distância não só dos objetos reais imediatamente dados à sua volta, mais do que isso, deve tomar distância da totalidade em relação a qual esses objetos se relacionam, ou seja, do mundo. A tomada de distância em relação ao mundo posiciona não só o objeto imaginário, mas também o mundo em relação ao qual o imaginário se afasta. Esse processo da nadificação que ao mesmo tempo em que se distancia do mundo também o posiciona é denominado *ultrapassagem*. O imaginário não é a única maneira de efetuar esta *ultrapassagem*, “para a consciência há muitas

---

4 Os conceitos aqui apresentados de mundo, nada, nadificação e liberdade sofrerão modificações capitais em o ser e o nada. Esse artigo não tem como objetivo tratar dessas modificações. Uma análise consistente dessas mudanças pode ser encontrada no quarto capítulo de Sartre, *psicologia e fenomenologia* de Moutinho.

maneiras de ultrapassar o real para fazer dele um mundo: essa ultrapassagem pode ser feita a princípio pela afetividade ou pela ação” (SARTRE, 1996, p. 241). Mas o afeto e a ação não colocam a ausência de Pedro como objeto. Não há, como na consciência imaginante, uma colocação de um objeto ausente no afeto e na ação, mas uma pura e simples *ausência de objeto*. A tristeza no luto é o vivido de uma consciência afetiva em um mundo onde *realmente* meu amigo não mais existe. A *ausência real* do amigo pode ser vivida de modo afetivo através da tristeza, sem a colocação da *presença irreal* do objeto imaginado. Mas se a consciência produzir a imagem mental do amigo falecido faz aparecer de modo irreal o amigo que não existe mais no mundo: a consciência imaginante coloca uma “*presença*” de objeto que não está no mundo. A ausência pode ser também vivida por uma ação que visa suprir aquilo que falta. O afeto e a ação são assim formas de apreensão do “real como mundo vazio” (SARTRE, 1996, p. 241) de um determinado ponto de vista, mas a única maneira de colocar *como objeto* o que falta, ou seja, aquilo em relação ao qual o mundo é nadificado, é através do imaginário. Quando o objeto imaginado não é colocado “a ultrapassagem e a nadificação do existente estão imersos no existente, a ultrapassagem e a liberdade *estão aí*, mas não se descobrem, o homem está esmagado no mundo, transpassado pelo real” (SARTRE, 1996, p. 144).

A colocação do objeto irreal da imagem pressupõe também a colocação de um mundo real que é ultrapassado: “por exemplo, a aparição de um amigo morto como irreal faz-se sobre o fundo de apreensão afetiva do real como mundo vazio desse ponto de vista” (SARTRE, 1996, p. 241). Esse pano de fundo é vivido como *situação*: “Chamaremos ‘situações’ os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo” (SARTRE, 1996, p. 242). Assim, para que o amigo Pierre ausente seja dado como imagem, supondo que ele estivesse em Berlim, a consciência é motivada por uma situação “que se define como um ‘estar-no-mundo’ de modo que Pierre não seja dado no presente, e Pierre é aquilo em relação ao qual a totalidade do real é ultrapassada” (SARTRE, 1996, p. 244). Temos aqui mundo e imaginário relacionando-se em uma dialética: a consciência, ao colocar Pierre ausente como imagem, em contrapartida coloca um mundo que se define como um mundo em que Pierre não está presente. Logo, a necessidade de que a consciência se liberte do real para produzir a imagem, não significa que ela suprime o mundo:

Pois uma imagem não é o mundo negado, pura e simplesmente, ela é o mundo negado de um certo ponto de vista, exatamente aquele que permite colocar a ausência ou a inexistência de um determinado objeto que será presentificado “enquanto imagem” (SARTRE, 1996, p. 240).

Retomando a questão de Sartre, “o que deve ser a consciência para que possa imaginar?”, conclui-se que ela *deve poder nadificar* e que essa nadificação não pode se dar no vazio, ela só pode ocorrer *em relação ao mundo*. A relação com o mundo é característica essencial da consciência, e se não consideramos essa relação com o mundo vivido em situações não é possível compreender a nadificação

e a liberdade. Assim, respondemos afirmativamente a seguinte questão colocada por Moutinho a respeito da redução fenomenológica na conclusão de *O imaginário*:

Não será a ideia mesma de que a consciência está sempre situada, de que ela só pode “ser-no-mundo” a razão mais profunda pela qual a redução não pode ser praticada? Redução (...) que pretende exatamente por o mundo “fora de jogo”, “entre parênteses” (MOUTINHO, 1995, p. 139)?

Observamos na conclusão de *O imaginário* o desfecho de uma crise metodológica que não consegue levar a cabo a redução da fenomenologia transcendental por uma razão ontológica: o mundo e as coisas que o compõe são reais e, portanto, não podem se resumir ao que é constituído pela consciência. Mesmo a consciência imaginante, que cria o irreal, só pode produzir o *irreal* em relação a um mundo *real* vivido em situação.

## Bibliografia

- CABESTAN, Philippe. *L'imaginaire*, Sartre. Paris, Ellipses, 1999.
- COELHO, I. *Sartre e a interrogação fenomenológica do imaginário*. 471 páginas. Tese de doutorado defendida na Universidade de São Paulo, 1978.
- HUSSERL, Edmund, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Marcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.
- MOUTINHO, L. D. *Sartre - psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- SACRINE, Marcus. *Sartre entre reflexão fenomenológica e reflexão pura*. In Revista *Philosophos*, v. 17, p. 109-126, 2012.
- SARTRE, Jean Paul. *A Imaginação*. Trad. Luiz R. Salinas Fortes. Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. *O imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.
- \_\_\_\_\_. *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão 5ª ed., Petrópolis: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Herman, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Diário de uma guerra estranha*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.
- YAZBEK, André Constantino. *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2010.