

## A INTERMEDIÇÃO ENTRE O CERTO E O PROVÁVEL NA PSICOLOGIA ANTI-PSICOLOGISTA DE SARTRE<sup>1</sup>

Gabriel Gurae Guedes Paes<sup>2,3</sup>

ggurae@yahoo.com.br

**Resumo:** A crítica de Sartre ao idealismo de Husserl se faz, no âmbito mais geral da obra sartreana, pela defesa de uma filosofia que, tomando a liberdade como fundamento ontológico incontornável da realidade-humana, não pode se apartar de um mundo vivido de situações concretas. No entanto, partindo da crítica ao idealismo, nos colocamos em um âmbito mais específico, o da psicologia fenomenológica. Sartre não pode dissolver a realidade do mundo em um idealismo porque isso seria também eliminar a possibilidade de elaborar uma psicologia fenomenológica. E não são apenas as situações mundanas que não podem ser eliminadas, mas também a realidade do corpo. O corpo, na psicologia fenomenológica, funciona como um intermediário entre dois campos que não se confundem: os fundamentos fenomenológicos (o certo) e os fatos psicológicos (o provável). Com essa estratégia, Sartre elabora algo enunciado pelo próprio Husserl, isto é, uma psicologia de fundamentos fenomenológicos.

**Palavras-chave:** Sartre, fenomenologia, psicologia, psicologismo, corpo, imaginário.

---

<sup>1</sup> Recebido: 15-08-2025/ Aceito: 24-10-2025/ Publicado on-line: 30-12-2025.

<sup>2</sup> É doutor pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, São Paulo, Brasil.

<sup>3</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7462-9907>.

Sartre, em *O imaginário*, após fazer uma eidética da consciência imaginante (o certo) e, posteriormente, se dirigir a fatos psicológicos observáveis (o provável), conclui a obra no campo de uma ontologia de inspiração heideggeriana. Se a eidética da consciência imaginante mostra que a percepção, ao contrário da imaginação, *não constitui* seus objetos que são reais, a conclusão insere a consciência na ontologia de um ser-no-mundo para afirmar que mesmo a consciência imaginante, que *constitui* seu objeto como irreal, só pode produzir o irreal em relação a um mundo real vivido em situação. Os termos “situação” e “mundo” aparecem na conclusão de modo intimamente ligado ao real: “Chamaremos ‘situações’ os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo” (Sartre, 1996, p. 241) Neste contexto, Damon Moutinho coloca a seguinte indagação:

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).

Podemos responder afirmativamente à questão de Damon com Cabestan. Comentando a introdução de *Esboço para uma teoria das emoções*, Cabestan (1999, p. 59) explica que a psicologia fenomenológica “longe de proceder a qualquer redução transcendental, estuda a realidade humana em situação”.

Sartre não pode, portanto, concordar com a “evolução para o idealismo” que a fenomenologia de Husserl toma em *Ideias I*, onde a redução transcendental, ao reconduzir-nos 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). Quando fora recrutado como soldado meteorologista na segunda guerra, Sartre relata o seguinte em seu diário:

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 (Sartre, 1987, p. 176).

A crítica de Sartre ao idealismo de Husserl é frequentemente relacionada, no âmbito mais geral da obra do autor, ao caráter moral de uma filosofia que, tomando a liberdade como fundamento ontológico incontornável da realidade humana, não pode apartar-se de um mundo vivido de situações concretas. Assim, como lemos em *O ser e o nada*: “qualquer que seja a situação em que se encontre, com seu coeficiente de adversidade próprio, ainda que insuportável; o para-si deve assumi-la” (Sartre, 1997, p. 678 / 1914, p. 598). Por exercer-se na facticidade real das situações, o projeto livre se faz, como sintetiza Luiza Hilgert (2018, p. 221), “com e contra os entraves da situação”. No entanto, neste artigo, ao partir da crítica de Sartre ao idealismo de Husserl, nos colocamos em um âmbito muito mais específico, o da psicologia fenomenológica.

Sartre não pode dissolver a realidade do mundo em um idealismo porque isso seria também eliminar a possibilidade de elaborar uma psicologia fenomenológica. E não são

apenas as situações mundanas que não podem ser eliminadas, mas também a realidade do corpo. Veremos que o corpo pode ser tomado de dois pontos de vista nas obras de psicologia fenomenológica de Sartre: como fato observável ou como constitutivo da consciência intencional. O corpo, deste modo, funciona como um intermediário entre os fundamentos fenomenológicos (o certo) e os fatos psicológicos (o provável). Com essa estratégia, Sartre coloca em prática algo esboçado pelo próprio Husserl nas *Investigações Lógicas*, isto é, uma psicologia de fundamentos fenomenológicos. Husserl afirma nas *Investigações* que só uma psicologia com fundamentos fenomenológicos tem direito de ser denominada psicologia. Sartre, seguindo esta afirmação, se posiciona contra toda a psicologia que, eliminando a consciência intencional, reduz os afetos, as imagens mentais, os pensamentos, as percepções, as lembranças, etc., a *fatos*. Se por um lado Sartre, contra o idealismo, não elimina a realidade do corpo e das situações, por outro, não cai em um realismo naturalista que elimina a consciência intencional. Colocando-se, como Husserl, contra o psicologismo, Sartre rejeita as teorias psicológicas que confundem consciência com objeto, certo com provável, fenomenologia com psicologia<sup>4</sup>. A psicologia fenomenológica se constitui como um trânsito entre esses domínios sem confundirlos.

---

<sup>4</sup> Em sua *Mémoire de fin d'études* de 1927, quando Sartre tinha apenas 22 anos, encontramos o tema do antipsicologismo: “*La logique n’opère pas sur du donné psychique. Si elle s’y essaie, elle encourt de logiciens comme Husserl le reproche de psychologisme*” Sartre, *Mémoire de fin d’études*” (Sartre, 2018, p. 98). Esse comentário mostra que o autor francês, antes do famoso encontro com Raimond Aron e o coquetel de damasco, já havia tomado conhecimento da filosofia de Husserl e compreendia o psicologismo como problema lógico. No entanto, apenas depois de seu intercâmbio em Berlim, entre 1933 e 1934, Sartre passa a utilizar o método fenomenológico.

Para mostrar como o corpo funciona como uma intermediação entre o certo e o provável na psicologia fenomenológica de Sartre, começaremos com o antipsicologismo e, em seguida, após passarmos para a concepção de uma psicologia não psicologista e com fundamentos fenomenológicos nas *Investigações* de Husserl, veremos como Sartre desenvolve sua própria psicologia fenomenológica opondo-se ao idealismo apresentado em *Ideias I*.

### **Não confundir a consciência de objeto com objeto (o problema do psicologismo)**

No artigo *A imaginação: fenomenologia e filosofia analítica*, Bento Prado Júnior nos faz ver no antipsicologismo uma interseção entre a filosofia tributária da fenomenologia de Husserl e a filosofia analítica. O filósofo brasileiro faz um paralelo entre a concepção de imaginação em Sartre e Gilbert Ryle. Esse paralelo é facilitado por uma declaração do próprio Ryle que, em *La Philosophie Analytique*, menciona *O imaginário* de Sartre para, como o filósofo francês, defender que imaginar não é perceber algo no interior da mente e que a diferença entre percepção e imagem não é uma diferença de grau. O antipsicologismo, presente tanto em *The Concept of Mind* de Ryle como em *O imaginário* de Sartre, se expressa na preocupação em não confundir o que é próprio do campo “teórico-provável” com que é próprio do campo filosófico:

Sartre distingue, prudentemente, o *certo do provável*, e Ryle começa, mais modestamente, por dizer: “Este livro oferece o que pode ser descrito, com ressalvas, como uma teoria da mente. Mas não dá novas informações sobre mentes” (Prado Jr., 1985, p. 68).

Se em Sartre a descrição da consciência como campo do certo se distingue do provável teórico, no caso de Ryle, somente com muitas reservas podemos chamar sua análise da linguagem de “teoria” sobre novos fatos científicos.

Lúcio Prado, tendo em vista o antipsicologismo de Gottlob Frege e os problemas que este pensador alemão trouxe para a lógica da linguagem na vertente “analítica” da filosofia, define o psicologismo da seguinte maneira:

Psicologismo é um conceito pertencente à filosofia da lógica que, de uma maneira geral, pode ser definido como a posição que afirma ser a lógica não uma disciplina autônoma, mas, ao contrário disso, é uma parte, um ramo da psicologia. (...). A lógica seria, pois, de acordo com tal ponto de vista, uma ciência empírica, uma vez que suas leis nada mais seriam do que generalizações realizadas a partir da observação (Prado, 2013, p. 59).

Antes de dar essa definição, Lúcio Prado alerta para a dificuldade de se tentar dizer o que é psicologismo, pois o termo não caracteriza uma escola filosófica que alguém possa proclamar seguir, mas um rótulo que visa atacar certas concepções filosóficas, o que muitas vezes é feito de maneira genérica e imprecisa, mudando de significado dependendo dos propósitos específicos de quem utiliza o rótulo para acusar o adversário.

O psicologismo é também um problema central para outra vertente da filosofia, a fenomenologia. Husserl vai utilizar o rótulo “psicologista” para atacar a concepção de que a lógica é derivada da psicologia. A maneira como o fenomenólogo descreve o psicologismo em nada contradiz a definição de Lúcio Prado: para o psicologismo,

os fundamentos teóricos essenciais residem na psicologia, e as proposições que dão à lógica o seu cunho característico pertencem, quanto ao seu conteúdo, ao seu domínio. A lógica está para a psicologia assim como um qualquer ramo da tecnologia química está para a química, como a agrimensura para a geometria etc. (Husserl, 2014, p. 39).

Esse psicologismo, é identificado por David Cerbone com um naturalismo:

o naturalismo tenta explicar princípios lógicos inteiramente em termos de psicologia: princípios lógicos são princípios psicológicos; as leis da lógica são leis naturais da psicologia, ou seja, leis que generalizam como entes humanos e talvez outros entes sencientes pensam (Cerbone, 2014, p. 26).

Temos aqui um naturalismo que consiste em aplicar a metodologia das ciências da natureza à psicologia pela generalização de como entes humanos pensam.

Mas a vertente fenomenológica da crítica ao psicologismo não se restringe à lógica, estendendo-se ao âmbito da consciência intencional, pois o modo como esta torna possível a constituição de objetos na experiência não pode ser descoberta a partir de experimentos que generalizam como entes humanos tomam consciência de objetos. O que é constitutivo da experiência enquanto experiência e torna possível que haja objetos de experiência – a consciência intencional – não pode ser objeto da experiência. As ciências naturais, como explica Cerbone, “não podem explicar como a consciência procede ao ‘contatar’ objetos, uma vez que qualquer explicação possível oferecida por elas será expressa em

termos de objetos”. Temos aqui não uma crítica às ciências naturais e seus procedimentos, mas uma restrição ao campo de atuação destas que, ao explicar tudo em termos de objetos dados, não podem explicar o dar-se dos objetos. É nessa crítica ao naturalismo que encontramos o antipsicologismo de Sartre: se o psicologista fundamenta a lógica em “leis psicológicas que descrevem os processos subjetivos envolvidos no ato de pensar”, no caso de Sartre, que não faz filosofia da lógica, a crítica se volta para os psicólogos que limitam a emoção ou a imagem a fatos observáveis organizados em favor da generalização de hipóteses teóricas. Esses psicólogos psicologistas “pretendem se colocar diante de seu objeto como o físico se coloca diante do seu” (Sartre, 1995, p. 7).

Em *Esboço para uma teoria das emoções*, Sartre (1995, p. 17) afirma que “É por reação contra as insuficiências da psicologia e do psicologismo que se constitui, por volta de trinta anos atrás, uma disciplina nova, a fenomenologia”. E um dos modos de atuação do psicologismo contra a qual é preciso agir ocorre quando o psicólogo transforma a consciência em uma experiência introspectiva que corrobora leis psicológicas. Com esse preconceito, o “psicólogo psicologista” investiga o falso problema da relação entre comportamentos observáveis externos e estados íntimos observados internamente. Para os teóricos intelectualistas, os comportamentos e os distúrbios fisiológicos observados externamente são consequência do estado íntimo, “já para os partidários da teoria periférica, ‘uma mulher está triste porque chora’, limitando-se, basicamente, a inverter a ordem dos fatores” (Sartre, 1995, p. 16). Nesse processo, a emoção e a imaginação, considerados como “estados internos”, são transformados em



coisas que possuem relações de causa e efeito com comportamentos externos observáveis. A base dessa confusão é a indistinção entre o que é coisa e o modo de intencionar as coisas. Essas teorias não levam em consideração que “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” (Sartre, 1996, p. 98).

Ao reduzir a imagem, a alegria ou a melancolia a objetos, o psicólogo é levado a fazer da consciência um objeto teórico das ciências naturais<sup>5</sup>. Com isso, a psicologia se perde em querelas intermináveis sobre a relação causal entre dois “fatos objetivos”: o estado emocional íntimo fornecido pela introspecção e o comportamento externo observável. Dentro dessa querela surgem teorias problemáticas como a de que uma imagem mental, produzida no “interior” não observável da mente, causa modificações observáveis “externamente” no corpo. E pela coleção de fatos observáveis o psicólogo pode ter a pretensão de chegar a definir o que é o humano, transformando-o em uma generalização, uma hipótese que “não é mais que a soma dos fatos constatados que ela [a hipótese] pode unir” (Sartre, 1995, p. 11).

Vemos aqui uma oposição ao psicologismo em relação ao método da introspecção. A introspecção, confundindo com objeto o que constitui o posicionar de um objeto, toma as emoções, as imagens e as memórias como objetos factuais

---

<sup>5</sup> Sartre retoma na psicologia fenomenológica de *Esboço* e *O imaginário* o que fundamentou em *A transcendência do ego*: a consciência “*La première démarche d'une philosophie doit donc être pour expulser les choses de la conscience et pour rétablir le vrai rapport de celle-ci avec le monde, à savoir que la conscience est conscience positionnelle du monde (...). “tout ce qu'il y a d'intention dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors, vers la table ; toutes mes activités judicatives ou pratiques, toute mon affectivité du moment se transcendent, visent la table”* (Sartre, 2003, p. 115).

dentro da consciência que, como os objetos observados exteriormente, surgem de modo contingente e devem ser unificados a outros fatos pelas hipóteses reguladoras de uma teoria psicológica: “A introspecção não fornecera aqui, como na experimentação ‘objetiva’, senão fatos” (Sartre, 1995, p. 10). A fenomenologia, de sua parte, não faz introspecção. A consciência, como intencionalidade, é *extrospectiva*, é voltar-se para o mundo e não para uma interioridade de fatos introspectivos. Neste sentido, como explica Tássia Vianna de Carvalho, a consciência é

um puro ato extrospectivo em direção a algo que ela não é, e que se encontra, por natureza, exterior a ela. Deste modo, a consciência não mais se confunde com o objeto por ela apreendido – importando para si características concernentes ao objeto (2022, p. 6).

A introspecção psicologista é um prejuízo naturalista que, ao tratar tudo como objeto, importa para a consciência características de objetos estudados pelas ciências da natureza. E, ao fazer isso, transformando a consciência em uma coleção de estados e objetos internos, o psicologismo interioriza a consciência. Encontramos aqui a especificidade com que Sartre utiliza o rótulo “psicologista” para denunciar uma certa “filosofia digestiva” e as teorias psicológicas que ela produz<sup>6</sup>. Um dos frutos que a introspecção psicologista produz nesse processo de interiorização é o representacionismo. O representacionismo, como consequência de tudo tratar em termos de objeto, faz a consciência ser habitada por objetos que são

---

<sup>6</sup> “Contre la philosophie digestive de l’empirio-criticisme, du néo-kantisme, contre tout «psychologisme», Husserl ne se lasse pas d’affirmer qu’on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience” (Sartre, 2003, p. 29-30).

signos internos de um objeto exterior. Por não alcançar o que não é da ordem da objetualidade, mas condição da objetualidade, o psicologismo não pode compreender a intencionalidade como puro ato extrospectivo que se dirige imediatamente às próprias coisas. De acordo com Damon Moutinho, com a intencionalidade, “já não deverá haver mais representação como imagem ou signo da coisa espaço-temporal” (Damon, p. 24). A vida interior do psicologismo representacionista é expulsa da consciência pela compreensão de que a intencionalidade não visa signos como coisas interiores *sui generis* que, por sua vez, são signos de uma coisa exterior, mas a própria coisa. O psicólogo que busca a relação causal entre o estado emocional que habita o interior do sujeito o comportamento observável externamente é vítima desse psicologismo das representações internas que, como veremos, remonta ao empirismo inglês.

Sartre não só critica a psicologização do que é de ordem fenomenológica, não apenas quer mostrar que o campo fenomenológico é independente do campo teórico da psicologia, mas quer que esse campo não teórico-natural de investigação, a fenomenologia, clarifique o trabalho teórico do psicólogo. Há fundamentos não fatuais no estudo de fatos feito pelo psicólogo que, muitas vezes, pretende observar e construir hipóteses sobre esses fundamentos como se os fundamentos fossem objetos observáveis. Novamente, ao tratar tudo como objeto, o psicólogo psicologista cai em um círculo vicioso que torna impossível fundar a psicologia, tratando como objeto o que é condição da objetualidade. A crítica ao psicologismo, portanto, não se limite a distinguir os campos do psicológico e do fenomenológico, mas em fundar e tornar

possível uma psicologia<sup>7</sup>.

Antes de nos aprofundarmos no antipsicologismo de Sartre e a distinção entre o certo e o provável a ele relacionado, vamos explorar elementos do contexto husserliano em que este tema se desenvolve, sempre destacando a importância de não se confundir com objeto o que é condição<sup>8</sup> para que objetos nos sejam dados. É por se colocar contra essa confusão – que é a base do que faz um psicólogo considerar que a emoção ou a imaginação se reduzem a fatos – que tomaremos Sartre como um antipsicologista.

### **Do antipsicologismo à distinção/relação entre fenomenologia e psicologia nas *Investigações de Husserl***

Para indicar a origem husserliana do antipsicologismo sartreano vamos recorrer ao § 23 da primeira investigação lógica, parágrafo que distingue a percepção do signo. Inicialmente, Husserl mostra que o signo que remete ao representado é *aparentado* com o visar o objeto na percepção. Mas a intencionalidade da percepção não é da mesma natureza da

---

<sup>7</sup> Podemos citar Bento Prado Júnior para destacar a atualidade do tema da eliminação da consciência que é concomitante à sua transformação em fato. Bento Prado explica que a volumosa produção das *cognitive sciences* “nos devolve a atmosfera do naturalismo de meados do século XIX que exigiu vários ‘retornos a Kant’, bem como os esforços simultâneos de Bergson, de Husserl e de toda a linha da filosofia analítica. O paradoxo seria o seguinte: tudo se passa como se boa parte dos pensadores contemporâneos ignorassem todas as grandes obras do século XX. Hoje muitos não se escandalizariam (apenas modernizariam) a tese de Büchner, de 50 anos atrás, segundo a qual o cérebro seria uma espécie de glândula, e o pensamento, sua secreção” (Prado Jr., 2017, p. 135).

<sup>8</sup> Na falta de outro termo, utilizamos “condições” para destacar a atividade filosófica que, distinta das ciências da natureza, não diz *como* são as coisas ou objetos, ou seja, não faz teoria sobre objetos. Essas “condições” se distinguem, na fenomenologia, do criticismo kantiano, pois o método fenomenológico descreve imediatamente a consciência enquanto consciência de alguma coisa. Sobre esta distinção Leopoldo e Silva (2004, p. 36) nos explica que “a Fenomenologia preocupa-se com o que é dado na intuição, seja real ou ideal, e não, como Kant, com as condições de possibilidade do conhecimento”. Husserl *descreve* “condições” que se mostram na própria experiência, e não condições formais que fossem anteriores à experiência.

remissão do signo, o que faz com que aquilo que possuem de aparentado leve a confusões de ordem fenomenológica. Assim, em um primeiro momento, Husserl (2015, p. 61) explica que

a apreensão compreensiva, na qual se consuma o significar de um signo, é aparentada com as apreensões objetivantes, nas quais, por meio de um complexo vivido de sensações, desperta a representação intuitiva (percepção, imaginação, figuração etc.) de um objeto (por exemplo, de uma coisa “exterior”).

Esse complexo vivido de sensações que compõe o “material de construção” do ato de percepção não é visado como objeto quando percebemos, por exemplo, uma casa. Neste caso, o que é visado não é a sensação, mas a própria coisa, ou seja, a casa. De modo aparentado, quando leio a palavra “casa” escrita com traços de giz, não viso os traços de giz, mas a casa significada pela palavra. No entanto, essa semelhança é enganosa, pois, na percepção de um objeto, as sensações *não remetem* à coisa alguma. As sensações não são para remeter ou não remeter, o papel delas é completamente diferente das palavras.

Os traços de giz com os quais uma palavra foi escrita não são apenas visados como signos que remetem à casa, mas também podem ser visados como objeto, ou seja, como traços de giz que estão na lousa de uma sala de aula aqui e agora, independentemente de um segundo ato intencional como leitura da palavra. Para simplificar, podemos dizer que primeiro temos traços de giz como objeto e, em segundo lugar, lemos a palavra que foi escrita com os traços de giz. Assim, “Esta primeira apreensão fundamenta, porém, uma segunda,

que ultrapassa inteiramente o material da sensação e não encontra já nele o material de construção analógico para a objetividade completamente nova que é agora visada” (Husserl, 2015, p. 61-62).

O mesmo não ocorre com a percepção. Não podemos dizer “que a consciência olha para as sensações e que faz delas objetos de uma percepção” (Husserl, 2015, p. 62). Não vemos primeiro o material de construção que é a sensação para, em seguida, ultrapassá-la em direção a um objeto significado. Conforme lemos no § 11 da quinta investigação: “Não vejo sensações de cor, mas, sim, coisas coloridas; não ouço sensações de som, mas antes a canção da cantora” (Husserl, 2015, p. 321). A frase “a voz da cantora” escrita em uma lousa remete a uma cantora que não está cantando aqui e agora, mas quando percebo a voz da cantora, percebo a própria voz que está presente “em carne e osso”. O complexo vivido de sensações na percepção não tem papel de algo que visamos para remeter a outra coisa como se estas fossem signos. Na percepção, o papel da sensação é o de um complexo vivido que é “animado por um certo caráter de ato, por um certo apreender, visar; e, enquanto o é, aparece o objeto percebido”. Deste modo, a sensação, enquanto “material de construção” da percepção, não é o de um objeto intermediário que está no interior da consciência e que se volta para outro objeto fora da consciência. A sensação não se dá antes da percepção, mas é componente imediato e inseparável do próprio ato de perceber que posiciona não a sensação, mas um objeto. Não sentimos primeiro para depois perceber o objeto<sup>9</sup>. Com isso,

---

<sup>9</sup> “a coloração uniforme da esfera, que nós vemos (percebemos, representamos e coisas

concluimos que a sensação não é um signo que, por sua vez, intencionam uma coisa. O que é intencionado na percepção não é a sensação ou um signo intermediário entre a consciência intencional e a coisa, mas *a própria coisa*. Vemos aqui a volta as próprias coisas, tão celebrada por Sartre, expulsando os signos interiores da consciência.

É verdade que na introspecção psicológica a sensação é visada como objeto, mas quando o psicólogo faz isso, já não concebe a sensação do ponto de vista fenomenológico como “material de construção” da percepção de um objeto (e que, portanto, não é objeto), mas como o objeto de estudo de uma teoria psicológica. O psicólogo visa a sensação como coisa do mundo, como acontecimento natural, dirigindo-se à “efetividade natural de um modo completamente similar a como as verificações sobre estados físicos dizem respeito, obviamente, a acontecimentos naturais” (Husserl, 2015, p. 16)<sup>10</sup>. Já a fenomenologia, ao contrário, não é psicologia, “não é nenhuma descrição empírica (científico-natural)” (Husserl, 2015, p. 16). A fenomenologia não descreve objetos, mas o modo como a consciência coloca objetos. A introspecção psicológica, distinguindo o objeto exterior do objeto interior dado pela introspecção, dirige-se a ambos como acontecimento natural. De modo completamente distinto da reflexão psicológica, as sensações “no representar intuitivo ingênuo, são certamente componentes da vivência de representação (partes do seu conteúdo descritivo), mas de modo nenhum

---

semelhantes), não a tínhamos sentido antes” (Husserl, 2015, p. 62).

<sup>10</sup> Como lemos no parágrafo §2 da “Introdução” das *Investigações*: “A fenomenologia das vivências lógicas tem a finalidade de nos proporcionar uma compreensão descritiva (mas não, digamos, uma compreensão empírica e psicológica) destas vivências psíquicas” (Husserl, 2015, p. 5).

seus objetos” (Husserl, 2015, p. 62). A fenomenologia vai buscar a sensação nesse representar intuitivo ingênuo, antes de ela ser transformada em objeto ou “coisa da natureza” pela introspecção psicológica. Longe de ser descartada, a ingenuidade de nossa experiência cotidiana mostra algo essencial para a fenomenologia: as sensações não são objeto. Mas fazer fenomenologia não é retornar à ingenuidade cotidiana, pelo contrário, pois no cotidiano nos dirigimos às coisas que percebemos, e não ao papel da sensação na percepção. O mesmo ocorre com o cientista que, em sua atividade técnica, também se volta para objetos. E quando o cientista se volta para a sensação como se esta fosse objeto, continua tendo sensações que não são objetos. Deste modo, tanto o cotidiano como a atividade das ciências da natureza se caracteriza pela preocupação direta com as coisas e não pelo modo como nos são dadas as coisas. Husserl prenuncia aqui o que denominará “atitude natural” na seção II de *Ideias I*, “A consciência fenomenológica fundamental”<sup>11</sup>.

Temos assim, de um lado, a investigação das ciências da natureza que se volta para objetos e, de outro, a fenomenologia que se volta não para objetos, mas para o modo como nos são dados objetos. Com isso, separamos os domínios da psicologia e da fenomenologia. No § 6 da introdução das *Investigações*, Husserl (2015, p. 16) explica que a fenomenologia, ao mobilizar percepções, juízos, sentimentos, etc., não descreve acontecimentos da natureza, mas descreve essências “de um modo inteiramente análogo ao modo como a

---

<sup>11</sup> Sobre a atitude natural, Cerbone explica que “as ciências naturais, não importando quão sofisticadas, ainda operam dentro do que Husserl chama a ‘atitude natural’: nossa postura ordinária com respeito ao mundo que assume ou pressupõe a dadidade dos objetos. (Cerbone, 2014, p. 29).



Aritmética fala de números, a Geometria, de figuras espaciais, com base na intuição pura numa generalidade ideativa”. A fenomenologia é um esclarecimento do tipo lógico-ideativo e não natural-psicológico, um esclarecimento lógico que, conforme Moura (1989, p. 229) tem como um de seus papéis remeter-nos “à análise das condições do preenchimento intuitivo dos juízos lógicos”.

Retomando a ideia de que a fenomenologia não busca eliminar as ciências naturais, mas delimitar seu campo de atuação, Sacrini (2009, p. 580) explica que não faz sentido a fenomenologia intervir na metodologia científica que é orientada para as coisas da natureza: “as teorias provisórias não deixarão de ser provisórias, os métodos indutivos não deixarão de envolver diferentes graus de incerteza. Em suma, a validade dos conhecimentos científicos permanecerá tal como é estabelecida pelos próprios métodos científicos”. Ou, conforme Moura (1989, p. 26), a fenomenologia não concorre “com outros métodos para nos dar a última palavra sobre o ‘real’, o ‘homem’ ou a ‘sociedade’”. A fenomenologia não é, para Moura (1989, p. 28), um “desmentido da ciência”, já que “não falará dos mesmos objetos sobre os quais fala a ciência, não utilizará seus resultados, não flertará com seu método”. No entanto, mesmo com a clara distinção entre o que é próprio do domínio teórico e o que é próprio do domínio fenomenológico, podemos nos perguntar sobre até que ponto, sem misturar ambos os domínios, a fenomenologia pode elucidar a atividade teórica da psicologia e das ciências em geral, pois a fenomenologia esclarece o modo como nos dirigimos as coisas de uma maneira que não nos damos conta quando nos voltamos para os acontecimentos naturais.

Apesar da distinção entre fenomenologia e psicologia, Husserl escreve nas *Investigações* que a fenomenologia diz respeito ao fundamento de toda e qualquer psicologia que se queira denominar ciência. No excerto que citamos a seguir, a fenomenologia está para a psicologia como a matemática para as ciências da natureza. A fenomenologia

é, ao mesmo tempo, numa função totalmente diferente, o fundamento necessário de toda e qualquer Psicologia – que se queira denominar, com pleno direito, como ciência estrita –, analogamente ao modo como a Matemática pura, por exemplo, a doutrina pura do espaço e do movimento, é o fundamento necessário de toda e qualquer ciência exata da natureza (Husserl, 2015, p. 16).

A recusa husserliana da introspecção psicológica como método adequado para compreender a sensação nos leva a afirmar que o psicólogo que utiliza esse procedimento, transformando o modo como visamos as coisas em coisas, não tem o “direito” de nomear sua atividade de psicologia, pois confunde o que é próprio das ciências da natureza e o que é próprio da fenomenologia – confunde fato com fundamento.

A crítica ao psicologismo é, antes de tudo, a recusa da concepção clássica de representação do empirismo inglês. Tal concepção, conforme Moura (1998, p. 77), se caracteriza por explicar a relação entre subjetividade e transcendência pela “doutrina segundo a qual ‘fora’ está a coisa, e na consciência uma imagem que a representa”. Essa imagem, seja ela uma ideia ou impressão, é uma representação interna que relaciona o sujeito com a coisa externa. Temos aqui a tríade psicologista composta de *sujeito* (1), *coisa externa* (2) e a *imagem interna* (3) visada como como uma espécie de objeto interno

que se refere a outro objeto, a coisa externa. Ao defender a volta às próprias coisas, Husserl demole essa concepção: “afirmar que toda consciência é consciência de algo é afirmar, antes de tudo, que ela não é consciência de uma imagem, mas da própria coisa” (Moura, 1989, p. 77). Com isso, um problema epistemológico do tipo “como é possível conhecer as próprias coisas se só temos acesso a representações internas?” perde o sentido, pois percebemos as próprias coisas e não representações internas que remetem a coisas<sup>12</sup>. É esse problema sem sentido, típico do psicologismo, que fundamenta o introspeccionismo psicológico sem que o psicólogo disso se dê conta.

Sartre, investido da “volta às próprias coisas” de Husserl, tem neste “psicologismo representacionista” um de seus maiores adversários filosóficos. Em *A imaginação*, lemos que

O psicologismo, partindo da formula ambígua “o mundo é nossa representação”, faz com que se desvaneça a árvore que percebo em uma miríade de sensações, de impressões coloridas, tácteis, térmicas, etc., que são “representações”. De sorte que, finalmente, a árvore aparece como uma soma de conteúdos subjetivos [...]. Ao contrário, Husserl, começa por colocar a árvore fora de nós (Sartre, 1997, p. 99).

Mas é preciso ser cauteloso com a “volta às próprias coisas” de Husserl. Como explica Moura (1989, p. 22), não se trata de um retorno às coisas em si, mas às coisas enquanto ligadas “aos atos através dos quais se tem um conhecimento

---

<sup>12</sup> Em Locke, essa tese leva ao “psicologismo semântico”, onde até a linguagem não se refere às próprias coisas, mas a ideias internas do sujeito: “As palavras, na sua imediata significação, são sinais sensíveis de suas ideias, para quem as usa. Palavras, em seu significado primário e imediato, nada significam senão as ideias na mente de quem as usa” (Locke, 1999, p. 147).

dos objetos”. Para corroborar essa interpretação, Moura cita o §11 da quinta investigação: “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” (Moura, 1989, p. 98). Temos assim um retorno *stricto sensu* às coisas, retorno que só pode tomar o objeto enquanto correlato da consciência. Não é uma questão para a fenomenologia saber como são os objetos ou se eles existem ou não existem em si mesmos. O objeto só interessa à fenomenologia enquanto o seu visar é vivido. A fenomenologia, diferente da ciência teórica da natureza, não é um conhecimento de objetos, “a fenomenologia está interessada não em saber como são as coisas, mas sim em elucidar como opera a consciência de coisa” (Moura, 1989, p. 23). Com isso, temos de um lado a atividade teórica do cientista natural que trata de como são as coisas no sentido lato, e, de outro, a atividade elucidativa da fenomenologia que se dirige não às coisas propriamente, mas ao modo como as coisas são visadas pela consciência.

### **Sartre e apropriação realista do projeto husserliano de uma psicologia fundamentada fenomenologicamente**

Para elucidar o modo como a fenomenologia se dirige aos objetos, vamos tomar o caso da distinção entre imaginação e percepção em Husserl para depois ver a especificidade com que Sartre desenvolve a fenomenologia de modo realista, se distanciando do idealismo de seu mestre. Ao descrever a imaginação ou a percepção (e não levantar hipóteses,

como fazem as ciências da natureza)<sup>13</sup>, não interessa à fenomenologia o que diz respeito à coisa em si, mas ao objeto imaginado ou percebido enquanto correlato do ato intencional: “segundo as *Investigações* é apenas às intenções e não aos conteúdos sensoriais que incumbe a tarefa de especificar os atos em diferentes tipos, como percepção, juízo, consciência de imagem, etc...” (Moura, 1989, p. 79).

A fenomenologia, portanto, não recorre a uma teoria psicológica que distingue a percepção e a imaginação a partir das “qualidades sensoriais” do objeto, ou seja, não faz da imagem, como no empirismo inglês, uma impressão fraca derivada do objeto percebido. A imagem, concebida como impressão fraca, é um objeto que possui uma diferença apenas de grau em relação ao objeto percebido (esse mais forte, aquele mais fraco). Moura (1989, p. 79) explica que, para Husserl, “é impossível estabelecer qualquer continuidade entre percepção e consciência de imagem, atribuindo-se-lhes apenas uma diferença de grau”. Nesse ponto, Sartre (1996, p. 234) segue Husserl e ataca a teoria psicologista da imagem:

Nessas teorias, as imagens são providas de um tipo de existência rigorosamente idêntica àquela das coisas. São sensações renascentes que podem diferir em grau, em coesão e significação das sensações primitivas que pertencem como elas à existência *intramundana*.

---

<sup>13</sup> “As ciências naturais procedem pela coleta de dados, propondo hipóteses que explicam os dados, concebendo testes para as hipóteses propostas, e assim por diante. Desse modo, as ciências naturais trabalham indo para além do que é dado na experiência (...). A fenomenologia, em contraste, foca precisamente no que é dado na experiência, abstendo-se inteiramente do método de formular hipóteses e extrair inferências do que é dado para o que se encontra aquém ou além disso” (Cerbone, 2014, p. 33)

Para compreender a diferença não de grau, mas de essência, entre percepção e imaginação, Sartre, em *A imaginação*, comenta a passagem do §111 de *Ideias I*, onde Husserl se refere à gravura *O Cavaleiro, a Morte e o Diabo* de Albrecht Dürer (cf. Husserl, 2006, p. 247). Nesta passagem compreendemos que os mesmos conteúdos sensoriais podem ser “material de construção” de dois atos distintos, isto é, do ato de *percepção* da chapa de cobre em que foi feita a gravura ou do ato de *imaginação* das personagens gravadas por Dürer. Essa “matéria”, enquanto conteúdo sensorial comum à percepção e a imaginação é o que Husserl, em *Ideias I*, denomina *hýle*. Podemos visar a gravura pela *percepção* como placa de cobre que possui determinada dimensão, um objeto físico no mundo que foi gravado segundo uma determinada técnica. Por outro lado, na experiência estética, *imaginamos* o cavaleiro de armadura que, em seu garboso cavalo, segue em frente com um sorriso confiante, parecendo ignorar que o diabo e a morte conduzem seu caminho. O que vai decidir se o objeto será imaginado ou percebido *não está no conteúdo* sensorial nem no objeto, mas, conforme a leitura de Sartre desta passagem de Husserl em *A imaginação*, na estrutura intencional (cf. Sartre, 1987, p. 101). Temos então, *não uma diferença de grau*, mas uma *diferença de essência* no ato intencional. Assim, em *O imaginário*, Sartre segue Husserl e descreve a imagem não como objeto, mas como modo de colocar um objeto (cf. Sartre, 1996, p. 19).

No entanto, em *A imaginação*, Sartre discordará de Husserl em algo que será o ponto de partida da psicologia fenomenológica de *O imaginário*. Apesar de subscrever que a

distinção de imagem e percepção diz respeito ao modo como a consciência coloca seu objeto, considera tal distinção insuficiente: “a distinção entre imagem mental e percepção não poderia proceder unicamente da intencionalidade: é necessário, mas não suficiente, que as intenções difiram” (Sartre, 1987, p. 105). A desavença se dá contra o idealismo husserliano de *Ideias I* que concebe o objeto como um *noema* que só existe enquanto correlato da consciência: “o noema é um nada que não tem senão uma existência ideal [...]. Ele é somente correlato necessário da *noese*” (Sartre, 1987, p. 103). Sendo assim, tanto o objeto imaginado como o percebido não possuem realidade, ambos se reduzem ao correlato noemático da consciência. A árvore percebida, por exemplo, “foi posta entre parênteses, não a conhecemos mais senão como *noema* de nossa percepção atual; e, como tal, este *noema* é um irreal, assim como o centauro” (Sartre, 1987, p. 103).

Para contornar esse problema fenomenológico, Sartre considera que o “material de construção” da imagem que, por exemplo, coloca o amigo Pedro como objeto imaginado que não está aqui presente, não é a *hýle* apenas como conteúdo sensorial, mas o retrato real com seus traços de tintas reais. Assim, diferente do signo que “ultrapassa inteiramente o material da sensação e não encontra já nele o material de construção analógico para a objetividade” (Husserl, 2015, p. 61), a imagem está preenchida com seu conteúdo, o *analogon*. No entanto o objeto da imagem, ao contrário do objeto da percepção, é colocado como nada, pois está ausente, presente em outra parte, ou, no caso do centauro, nem mesmo existe. O conteúdo da imagem (as tintas no retrato ou o mármore da escultura), não é o objeto, mas está *realmente* presente,

enquanto que o objeto visado através do conteúdo real (o centauro ou um príncipe do Antigo Regime), está ausente, é *irreal*. Já no caso da percepção, que coloca seu objeto como presença real, há identificação entre conteúdo real e o objeto real visado. Não temos um mesmo conteúdo sensível (a *hýle*) que pode constituir o objeto percebido e o objeto imaginado como correlatos nomeáticos (e, portanto, ambos irrealis, segundo Sartre) apenas pela intencionalidade, isto porque, no caso do objeto percebido *não há, como na imagem, um conteúdo mediando a constituição do objeto* como o *analogon*, mas identificação entre conteúdo e objeto. Não temos, na percepção, uma *hýle* que toma a forma de objeto percebido, mas o *dar-se imediato do próprio objeto percebido real*<sup>14</sup>. Com isso, Sartre se livra da dificuldade de considerar o centauro imaginado e a árvore percebida como irrealidades constituídas pela consciência quando se adota o noema. Vemos aqui Sartre radicalizando a volta as próprias coisas de Husserl em uma guinada realista.

Se me esforço para visar os próprios traços de tinta de uma pintura, busco fazer com que a “matéria” do quadro deixe de ser *analogon* de Pedro ausente para que se converta na presença destes traços enquanto objeto de percepção (e

---

<sup>14</sup> Em *O imaginário*, ao recusar a concepção de uma *hýle* como conteúdo que media tanto a imagem como a percepção, Sartre, substituindo a *hýle* pelo *analogon*, mantém-se mais próximo do que o próprio Husserl já tinha desenvolvido nas *Investigações*. Como lemos nas *Investigações*, a representação por imagem “possui no seu conteúdo apresentante um analogizante [“Analogon” no original (cf. Husserl, 1921, p. 614)] completo desse objeto. Este analogizante [Analogon] pode aproximar-se mais ou menos do objeto, até o limite da igualdade plena”, “a afiguração apreende o conteúdo como analogizante [Analogon], como imagem, ao passo que a percepção o apreende como aparição do próprio objeto” (Husserl, 1980, p. 72). Assim como em *A transcendência do ego* (em que Husserl teria traído a si mesmo ao reintroduzir o Eu que havia retirado da consciência), Sartre parece, ao trazer a noção de *analogon*, querer resgatar o Husserl da *Investigações* contra o Husserl de *Ideias I*.



não *analogon* de uma imagem). Quando me dirijo ao objeto percebido, não há mais *analogon* mediando a constituição do objeto, pois o *analogon* deixa de ser matéria do objeto visado na imagem para ser o próprio objeto que é visado enquanto percebido. Esse “esforço” faz com que o quadro se mantenha em um equilíbrio instável, oscilando entre a imagem e a percepção<sup>15</sup>. No caso do objeto percebido, não há diferença entre matéria e objeto, a matéria está no próprio objeto, nas suas qualidades e relações reais. Assim, na percepção, o próprio objeto é real. Já no caso da imagem, as tintas de um quadro, *analogon* material que não é objeto, são reais, mas o centauro, objeto imaginado através do *analogon*, não é real. No entanto, o *analogon* continua sendo real quando através dele visamos o centauro imaginado. Quando passamos da consciência percebida para a imaginante, os traços de tinta não deixam de ser reais, mas deixam de ser objeto visado. Assim, a realidade não diz respeito somente ao *objeto real* percebido, mas também ao *analogon* que não é visado como objeto. Deste modo, *a realidade não se limita a objetualidade*.

### O certo e o provável

Estamos aqui no campo do modo como a consciência intencional, enquanto consciência imaginante, coloca seu objeto de modo distinto de como a percepção intencional seu objeto, não estamos tratando a imaginação e a percepção como objetos de hipóteses. Imaginação e percepção são intencionalidades, não fatos intencionados que podem ser

---

<sup>15</sup> Sobre esse equilíbrio instável, conferir o artigo *A arte em Sartre: uma instável relação entre real e imaginário*, de Vinícius Hoste (2018).

objetos de hipóteses. Estamos no campo da descrição fenomenológica, descrição que nos dá a *essência* (*eidos*) da imagem, da afetividade, da percepção, do pensamento, etc., enquanto intencionalidades. Isto posto, na primeira parte de *O imaginário*, intitulada “o certo”, Sartre começa fazendo uma descrição fenomenológica da estrutura intencional concernindo, neste primeiro momento, apenas à *imagem mental*. Essa descrição da imagem é feita sempre em paralelo com a percepção que possui características opostas à imagem. Vejamos: a *percepção* coloca seu objeto como coisa realmente presente; a *imagem* coloca seu objeto como nada, ou seja, como uma presença que não está realmente presente. O objeto da imagem, ao contrário do objeto percebido “é um irreal. Sem dúvida está presente, mas, ao mesmo tempo, está fora de alcance. Não posso tocá-lo, não posso mudá-lo de lugar – ou melhor, posso sim, mas com a condição de fazê-lo irrealmente” (Sartre, 1996, p. 166).

A coisa real percebida se dá por uma infinidade de faces e relações que se estendem ao infinito: devemos “*apreender* os objetos, isto é, multiplicar sobre eles os pontos de vista possíveis” (Sartre, 1996, p. 20-21). O objeto percebido, dado em uma infinidade de perspectivas variáveis, é *observado*. Já o objeto imaginado não pode ser observado, pois ele só é enquanto correlato da consciência. Na imaginação, não há a menor *defasagem* entre a consciência e seu objeto: “A imagem mais determinada não possui senão um número finito de determinações, precisamente aquelas de que temos consciência” (Sartre, 1996, p. 30). O objeto real percebido, pelo

contrário, excede (*déborde*)<sup>16</sup> a consciência imediata que tenho dele, “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). Vemos assim que, do ponto de vista de Sartre, considerar o objeto percebido como *no-ema*, isto é, como algo que não é mais que o correlato da consciência, é confundir realidade com imaginário. O correlato que não excede a intencionalidade é o da intenção imaginante e não o correlato da intenção perceptiva que *observa* o objeto real.

Em seguida, no segundo capítulo da primeira parte, “a família da imagem”, Sartre consegue, por meio do conceito de *analogon*, ampliar o terreno da imagem para além da imagem mental. A fotografia, a pintura, a imitação, a interpretação de um ator, as formas de animais das nuvens, e até mesmo a música são imagens: “A intenção profunda não variou. Nos diferentes casos que estudamos, tratava-se sempre de animar certa matéria para fazer dela a *representação* de um objeto ausente ou inexistente” (Sartre, 1996, p. 76). Se no primeiro capítulo há oposição entre imagem e realidade, aqui o *analogon* aparece como *intermediário entre a realidade e imagem*. E precisamente aqui se encontra uma dificuldade que leva Sartre, nos capítulos seguintes de *O imaginário*, a sair dos limites da fenomenologia. É que diferente de um quadro ou uma gravura, o “material de construção” da imagem mental não se mostra à consciência: não podemos perceber o *analogon* da imagem mental como podemos perceber as tintas

---

<sup>16</sup> “l’objet de la perception déborde constamment la conscience” (Sartre, 2005, p. 27).

em uma tela,

Portanto, é preciso abandonar o terreno seguro da descrição fenomenológica e voltar à psicologia experimental. Isso quer dizer que, como nas ciências experimentais, devemos construir hipóteses e procurar suas confirmações na observação e nas experiências. Essas confirmações não nos permitiram jamais ultrapassar o domínio do provável (Sartre, 1996, p. 80).

Temos então uma distinção entre o campo do certo (eidética da imagem) e do provável (teorias psicológicas), que já foi anunciado em *A imaginação*. Somente após a eidética da imagem é que se pode passar para a teoria psicológica da imagem, ou seja “passar do certo ao provável e perguntar à experiência o que pode nos ensinar a respeito das imagens tal como elas se apresentam em uma consciência humana contemporânea” (Sartre, 1996, p. 99). O que se apresenta à “consciência humana contemporânea” é o domínio do contingente, do surgimento de um novo fato, do hipotético, dos comportamentos, das reações corporais, ou seja, daquilo que escapa ao domínio da redução eidética.

De posse da eidética da imagem realizada na primeira parte de *O imaginário*, Sartre, posteriormente, realiza uma clarificação fenomenológica dos resultados de teorias psicológicas para só depois “construir hipóteses e procurar suas confirmações na observação e nas experiências”. As teorias psicológicas permanecem teorias psicológicas prováveis, distintas do trabalho de descrição e clarificação fenomenológica. Nessa transição para o hipotético, Sartre passa a descrever as coisas no sentido lato, mostrando *como* as coisas realmente ocorrem conforme experimentos observáveis, mas

sem perder de vista o que foi mostrado pela descrição fenomenológica da consciência, justamente para não confundir o domínio teórico e fenomenológico. É esse embaralhamento entre o teórico e o fenomenológico que Sartre mostra nas teorias psicológicas que critica<sup>17</sup>.

### **A psicologia fenomenológica na prática**

Tomemos um exemplo para mostrar como se dá a “vizinhança comunicante” entre o certo e o provável na psicologia fenomenológica de Sartre. O psicólogo Henri Piéron, ao colher experimentos que mostram que as pessoas convergem os olhos quando sugerimos a elas que imaginem um objeto se aproximando, conclui que “a evocação de imagens desencadeadas por um mecanismo central de excitações sensoriais pode ter o mesmo efeito que um estímulo direto” (Sartre, 1996, p. 179). Piéron, segundo Sartre (1996, p. 180), “faz da imagem um pedaço, uma peça no mundo real”, sua teoria psicológica tem como pressuposto a concepção filosófica não discutida de que a imagem “é uma sensação renascente, mais fraca, sem dúvida, do que uma percepção, mas da mesma natureza”. A clarificação fenomenológica nos faz compreender que esta concepção está equivocada, pois a imagem não é uma coisa que pode ter um efeito sobre o corpo. O objeto

---

<sup>17</sup> Por isso, discordamos da posição de Derrida, subscrita por Coorebyter, de que podemos “encontrar em Sartre um vai-e-vem do logicismo ao psicologismo” (Coorebyter, 2000, p. 192). Sartre não é logicista porque tem o cuidado de separar o fenomenológico do teórico, precisa passar para o plano do provável para poder dizer como são as coisas. Por esse mesmo motivo, não é psicologista, pois o mesmo cuidado deve ser tomado no sentido inverso, ou seja, passar ao plano fenomenológico para dizer não como são as coisas, mas o modo como ela são dadas pela consciência. É justamente esse cuidado que Sartre, declarando-se antipsicologista, descreve expressamente no final de *A imaginação* e no início de *Esboço*. Certamente há um vai-e-vem, mas um vai-e-vem entre o certo e o provável, entre o fenomenológico e o teórico e não vai-e-vem entre o logicismo e o psicologismo.

imaginado é puro correlato da consciência, não há defasagem entre ele e a consciência, seu objeto não é mais do que aquilo que nele colocamos. Diante da observação do fato contingente da convergência dos olhos, Sartre, levando em consideração o que nos mostrou a descrição fenomenológica na primeira parte de *O imaginário*, sabendo que a imagem não é uma coisa na mente que produz efeitos no corpo, elabora outra hipótese para explicar o fato da convergência dos olhos, uma hipótese adequada à uma psicologia fenomenológica: “não é porque os objetos aparecem tão perto de mim que meus olhos convergem, mas é a convergência de meus olhos que imita a proximidade do objeto” (Sartre, 1996, p. 181). O objeto imaginado não é real, portanto, o que faz convergir os olhos quando imagino um objeto “não pode ser nunca sua distância em relação a mim, pois esta não existe” (Sartre, 1996, p. 170). Por um lado, o *anologon* é descrito na eidética feita na primeira parte de *O imaginário* como constituinte da intenção imaginante (direção progressiva, pois desenvolve a compreensão da estrutura da consciência intencional). Por outro lado, Sartre cria a hipótese do “*analogon* sinestésico” para dar conta de explicar o fato observável da convergência dos olhos (direção regressiva, pois se refere ao que foi primeiramente descrito fenomenologicamente). O movimento dos olhos na produção da imagem mental é explicável tendo por princípio o que não é um fato observável nem é objeto, mas *analogon*. Se por um lado o *analogon* se mostra na descrição fenomenológica, por outro, enquanto “*analogon* sinestésico”, pode ser observado como objeto de experiências psicológicas. Pode ser visto, por assim dizer, de dois lados diferentes: pelo lado fenomenológico e pelo lado

das ciências naturais. O *analogon*, além de intermediário entre a realidade e o imaginário (como mostra a descrição fenomenológica), é também intermediário entre a fenomenologia e a teoria psicológica, pois além de estar ligado à descrição da consciência intencional, permite levantar hipóteses para fatos como o da convergência dos olhos descoberto pelos experimentos de Piéron.

Piéron, ingenuamente, parte de um fundamento não científico que é o representacionismo e concebe a imagem como uma coisa no interior da mente, eliminando a consciência de sua hipótese para a convergência dos olhos ao compreender tudo em termos de objeto. O representacionismo se expressa em um indutivismo associacionista que, ao observar diversas vezes que pedir para alguém imaginar um objeto se aproximando vem acompanhado da convergência dos olhos, salta para a afirmação geral de que a imagem tem um efeito causal sobre a visão. O ato de convergir os olhos, observado externamente, comprova que internamente ocorre um fato introspectivo, o ato de imaginar. Concebendo o objeto imaginado como impressão fraca observada pela introspecção no estado íntimo, Piéron não consegue distinguir o objeto imaginado do ato de imaginar e toma o movimento dos olhos como acontecimento observável que é efeito da coisa imagem observável apenas introspectivamente, no “interior da mente”. É essa confusão que a clarificação fenomenológica busca desembaraçar. Feito o desembaraço pela clarificação fenomenológica com os instrumentos da descrição eidética da primeira parte de *O imaginário*, Sartre pode sair dos limites do campo fenomenológico e criar sua hipótese no campo teórico da psicologia propriamente dita, ou seja,

sai da descrição fenomenológica para entrar na explicação de fatos. Não é apenas Sartre que faz um vai-e-vem entre fundamentos e explicação de fatos, o psicólogo associacionista também o faz, mas o faz de modo ingênuo, pois não questiona o representacionismo empirista que fundamenta sua concepção de ciência psicológica.

Sartre também leva em conta que o *afeto*, assim como a convergência dos olhos quando imaginamos, não é uma manifestação física externa observável causada pelo processo íntimo de produzir uma “coisa imagem” no “interior da mente”. O afeto é inerente à imaginação. Quando sinto um “choque desagradável no peito” ao imaginar um amigo que faleceu recentemente, “esse choque faz parte da imagem, é consequência direta de que a imagem dê seu objeto como um nada do ser” (Sartre, 1996, p. 27). Não imagino primeiro o amigo e depois sinto o choque desagradável. O choque desagradável não é causado posteriormente pela imagem, mas é constitutivo da síntese da consciência imaginante que intenciona seu objeto como ausente. É por isso que Sartre (1996, p. 101) relaciona o desejo com a imaginação: “o *desejo* é um esforço cego para possuir no plano representativo o que já tenho no plano afetivo”. Sendo assim, na falta da pessoa desejada real com toda riqueza e imprevisibilidade de seus gestos e ações, “constituir um objeto irreal é uma maneira de enganar por um instante os desejos para exasperá-los em seguida” (Sartre, 1996, p. 166-167). A imagem não nos dá nada, pois o objeto imaginado não está realmente presente e não excede o correlato da consciência. À medida que o desejo “projeta o objeto irreal diante de si, ganha precisão enquanto desejo” (Sartre, 1996, p. 167). Com isso, o desejo



“nutre-se de si mesmo” ao projetar o objeto ausente que não é mais que seu próprio correlato. Já a síntese perceptiva tem como correlato a “evidência” de seu correlato real, o afeto “segue o progresso da atenção, desenvolve-se com cada nova descoberta da percepção, assimila todos os aspectos do objeto” (Sartre, 1996, p. 184).

Nesse trânsito entre o certo e o provável, Sartre estabelece princípios para pensar um outro trânsito, o que se dá na tensão entre a realidade e o imaginário, tensão que se observa no “homem contemporâneo” que parece possuir duas identidades distintas: “A cada instante, em contato com a realidade, nosso eu imaginário explode e desaparece, dando lugar ao eu real. Pois o eu real e o imaginário, por essência, não podem coexistir” (Sartre, 1996, p. 193). Com isso, Sartre pôde ensaiar uma hipótese para compreender, por exemplo, a esquizofrenia. O esquizofrênico não cria um mundo imaginário para ser rico ou ter um relacionamento. O “sonhador mórbido” que sonha ser rei, não se adaptaria a um reino real “precisamente por conta do abismo que separa o real do imaginário”, ele não quer que seu desejo seja preenchido pela realidade. O que o esquizofrênico deseja – e mesmo, em diferentes graus, as pessoas não esquizofrênicas e, em particular, o artista – não é este ou aquele objeto, mas o estado imaginário para justamente evitar a realidade com seu excesso imprevisível de exigências às quais temos de nos adaptar: “não fugimos do conteúdo do real (pobreza, decepções amorosas, fracassos de nossos empreendimentos, etc.), fugimos da própria forma do real, de seu caráter de presença, do gênero de reação que exige de nós” (Sartre, 1996, p. 193). Sartre, partindo de fundamentos fenomenológicos,

consegue estabelecer uma unidade explicativa para uma psicologia que vai de hipóteses sobre os movimentos dos olhos quando se produz uma imagem mental até a esquizofrenia. Essa unidade é oposta ao que, em *Esboço*, é denunciado em teorias psicológicas que não partem dos princípios, mas dos fatos, ou seja, da soma de generalizações que vão surgindo no meio do caminho. Uma psicologia que parte do contrasenso de ter como princípio estabelecer seus princípios depois dos fatos, “Só pode fornecer uma soma de fatos heteróclitos dos quais, a maior parte, não possui nenhuma relação entre si. Que pode haver de mais diferente que a ilusão estroboscópica e o complexo de inferioridade?” (Sartre, 1995, p. 12).

Em *Esboço*, temos exatamente um “esboço” para uma psicologia fenomenológica não da imagem, mas da emoção. Assim como a imagem, a emoção também não é uma coisa, mas uma consciência; não um objeto, mas um modo de visar objetos. A emoção é uma intencionalidade que “busca conferir ao objeto por ele mesmo, e sem modifica-lo na sua estrutura real, uma outra qualidade, uma menor existência, ou uma menor presença (ou uma maior existência, etc.)” (Sartre, 1995, p. 81). Partindo desse fundamento fenomenológico, Sartre ensaia hipóteses para explicar casos observados pela ciência psicológica de manifestações de medo, cólera, tristeza, alegria, etc. E assim como em *O imaginário*, em *Esboço* também temos uma intermediação entre o fenomenológico e o teórico. Se em *O imaginário* essa intermediação se encontra no *analogon* que pode ser tomado tanto do lado da descrição fenomenológica quanto das hipóteses teóricas, em *esboço* ela se dá no *corpo*. Se por um lado “o corpo é coisa em

meio às coisas” que “uma análise científica poderá distinguir no corpo-biológico” (Sartre, 1995, p. 100), por outro, é vivido. Como vivido o corpo “é ponto de vista sobre o universo imediato inerente à consciência” (Sartre, 1996, p. 99). Sartre fala de um caráter duplo do corpo que “de uma parte, é objeto do mundo e, de outra, é vivido imediato da consciência” (Sartre, 1996, p. 98).

## Conclusão

Vimos que há uma distinção entre o que é próprio do domínio provável/teórico e o que é próprio do domínio do certo/fenomenológico. A “psicologia fenomenológica” de Sartre pretende ser um trânsito entre esses dois domínios sem confundi-los. Ao discorrer sobre Husserl defendemos que, se a fenomenologia esclarece o modo como nos dirigimos as coisas de uma maneira que não nos damos conta na atitude natural, então ela mostra algo que “já estava lá”, na experiência cotidiana e científica, mesmo que disso não nos damos conta quando nos voltamos para as atividades cotidianas em geral ou para a atividade científica em particular. Se é assim, deve haver alguma intermediação entre os campos distintos da fenomenologia e da teoria, caso contrário, a fenomenologia se isolaria em um idealismo sem nenhum contato com o “mundo natural”. Ao introduzir a concepção de *noema*, mero correlato ideal da consciência, Husserl torna impossível a passagem para o campo teórico que se volta para o mundo real.

Sartre recusa o noema e afirma que o objeto percebido não retira seu ser da consciência, pois o objeto percebido é independentemente desta, ou seja, é real. Com isso, Sartre

pretende ser consequente com a fenomenologia de Husserl, pois se o objeto percebido, ao contrário do imaginado, excede a consciência de modo imprevisível com sua série de perspectivas, ele possui autonomia em relação a consciência enquanto real. No entanto, ainda husserliano, Sartre mostra que a realidade de objetos se organiza em mundo pela consciência em uma *situação*. Não aprendemos uma espécie de realidade pura<sup>18</sup>, mas o modo como a realidade, que excede e existe independentemente da consciência, se organiza em situações pela consciência. Assim, “chamaremos ‘situações’ os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo” (Sartre, 1996, p. 241). Essas situações reais são aquelas em que se dão os casos estudados pela psicologia. No entanto, a psicologia não pode compreender com a situação se estrutura em situação, tarefa que cabe à fenomenologia. É o que Sartre expressa no seguinte excerto de esboço:

Ela [a psicologia] toma o homem no mundo, tal como ele se apresenta através de uma multiplicidade de situações: no café, na família, na guerra. De maneira geral, o que lhe interessa é o homem em situação. Enquanto tal, ela é, vimos, subordinada à fenomenologia, pois um estudo verdadeiramente positivo do homem em situação deveria elucidar primeiramente as noções de homem, de mundo, de ser-no-mundo, de situação (Sartre, 1995, p. 27)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Assim como no capítulo sobre as estruturas imediatas do para-si em *O ser e o nada* não apreendemos uma facticidade pura.

<sup>19</sup> “Elle prend l’homme dans le monde, tel qu’il se présente à travers une multitude de situations : au café, en famille, à la guerre. 1 D’une façon générale ce qui l’intéresse c’est l’homme en situation. En tant que telle, elle est, nous l’avons vu, subordonnée à la phénoménologie, puisqu’une étude vraiment positive de l’homme en situation devrait avoir élucidé d’abord les notions d’homme, de monde, d’être-dans-le-monde, de situation”.

Aqui já encontramos, na própria realidade da situação (realidade inconcebível se admitirmos o noema), uma intermediação entre fenomenologia e psicologia. Ambas as disciplinas tratam da mesma realidade: a psicologia se dirige para as situações no mundo e a fenomenologia para a própria constituição das situações e do mundo enquanto tais<sup>20</sup>. Portanto, a realidade não diz respeito apenas ao objeto factual das descrições hipotéticas das ciências, mas também à descrição fenomenológica. Para se referir a esse caráter duplo, Sartre utiliza na conclusão de *Esboço* as noções de *progressivo* e *regressivo*. Tomando a liberdade de aplicar essas noções em *O Imaginário*, vimos que a fenomenologia se dá em uma direção progressiva ao desenvolve a compreensão da estrutura da consciência intencional. Já a psicologia, por outro lado, é regressiva, pois se refere ao que foi primeiramente descrito fenomenologicamente. Sartre explica que o progressivo e o regressivo nunca se encontram, pois a progressão descreve essências, enquanto a regressão deve se regular pela experiência empírica. No entanto, podemos dizer que a realidade é o

---

<sup>20</sup> Portanto, não concordamos com a interpretação de Merleau-Ponty que divide o certo e provável na filosofia de Sartre de um modo irreconciliável. Como explica Fernanda Alt, para Merleau-Ponty, “tudo se passa como se o ‘puro fato’ recebesse a significação escolhida pela consciência soberana de modo que todo este campo significativo permanece no âmbito do provável, o qual se torna assim ‘un autre nom du réel’” (Alt, 2017, p. 72-73). No entanto, como vimos, realidade não é um outro nome para fato, os fatos é que são reais, e a realidade se encontra mesmo nas “condições” de possibilidades não fatuais da consciência. A realidade não diz respeito apenas ao objeto factual das descrições hipotéticas das ciências, mas também à descrição da consciência intencional pela fenomenologia. Na verdade, ao mostrar que o corpo possui um lado objetivo e outro vivido, Sartre não está distante do que Merleau-Ponty desenvolverá posteriormente sobre a mão tocante tocada, nos fazendo pensar também no corpo como uma mesma realidade que possui uma face objetiva e outra vivida enquanto tocante-tocado ou vidente-visto: “Quando minha mão direita toca a esquerda, sinto-a como uma “coisa física”, mas no mesmo instante, se eu quiser, um acontecimento extraordinário se produz: eis que minha mão esquerda também se põe a sentir a mão direita [...]. A coisa física se anima, ou, mais exatamente, permanece como era. [...] o corpo é “coisa sentiente”, “sujeito—objeto” (Merleau-Ponty, 1975, p. 437)

ponto de contato que permite a transição e comunicação entre as duas esferas, pois ambas tratam da mesma realidade, mas de pontos de vista diferentes. E essa realidade como ponto de contato adquire um lugar fundamental no *corpo*.

Na intencionalidade da emoção, o corpo real e o comportamento não são separáveis, assim como a convergência real dos olhos ou os traços reais de tinta em um quadro são inseparáveis do ato de imaginar. O corpo real e o *analogon* real são intermediários entre o teórico e o fenomenológico porque podem ser colocados de duas perspectivas distintas, ou seja, como objetos de hipóteses teóricas ou como constituintes da maneira como visamos objetos. Temos assim *uma mesma realidade* colocada do ponto de vista de duas atitudes distintas que não se confundem. A intermediação está, portanto, na *realidade* do corpo e do *analogon* que, enquanto *analogon* sinestésico, é corporal. Assim, de um ponto de vista fenomenológico, a convergência real dos olhos que realizo no corpo, inseparável da síntese imaginante, enquanto *analogon*, não é coisa nem fato. Por outro lado, do ponto de vista da hipótese teórica, essa mesma convergência real pode ser observada como fato. Como o *analogon* sinestésico se constitui de movimentos corporais, defendemos que tanto em *Esboço* como em *O imaginário* o corpo é ponto de contato entre o teórico e o provável. Concluimos, portanto, que a crítica ao idealismo de Husserl em *Esboço* e *O imaginário* não se faz apenas para não abandonar o campo das situações vividas, mas para tornar possível a intermediação entre a fenomenologia e a psicologia. Essa intermediação não seria possível se adotássemos o noema em uma concepção idealista de

fenomenologia, e isso mostra a particularidade do antipsicologismo de Sartre. O antipsicologismo surge em uma atmosfera idealista em que tanto Husserl como Frege buscam justificar a lógica como independente das leis naturais da psicologia. Mas Sartre não é idealista, não faz apenas um esclarecimento lógico-ideativo, pois o que se expressa em linguagem fenomenológica continua sendo real, uma relação real com a facticidade que possui um outro lado factual que aquele objetivo das teses psicológicas. E é justamente por não ser idealista e radicalizar a volta às próprias coisas que Sartre pôde não apenas distinguir os domínios da psicologia e da fenomenologia, mas estabelecer um trânsito, um vai-e-vem. Não é apenas a universalidade e independência da fenomenologia contra o psicologismo que Sartre busca nesse trânsito, seu antipsicologismo é também uma posição contra toda psicologia que, presa a um naturalismo positivista ingênuo que pensa tudo em termos de objeto, elimina o sujeito e objetifica o humano, reduzindo-o a um conjunto de leis gerais deterministas.

Sartre, tanto em *O imaginário* com em *Esboço* considera a descrição fenomenológica da consciência como insuficiente. O filósofo francês pergunta na conclusão de ambas as obras “o que deve ser a consciência visto que pode imaginar” e “o que deve ser a consciência visto que pode se emocionar?”. A consciência só pode imaginar ou se emocionar porque é expressão de uma estrutura ontológica totalizante como ser-no-mundo em situação, o que leva Sartre, como afirmamos no início deste artigo, a se aproximar de uma ontologia de inspiração heideggeriana para compreender como a realidade humana se expressa de modo singular pela

imaginação e pela emoção. É o que nota Moitinho (1995, p.139) no excerto que utilizamos para mostra que, por assumir que a consciência é fundamentalmente ser-no-mundo, Sartre não pode realizar uma redução transcendental e vai buscar o fundamento da realidade-humana em uma ontologia que busca efetivar em *O ser e o nada*. Assim, poderíamos, após analisar *O ser e o nada*, compreendermos a imaginação e a emoção enquanto relacionadas a conceitos ontológicos como ipseidade, facticidade, corpo, para-si, para-o-outro, etc.

A partir desta conclusão, compreendemos que a intermediação entre corpo e consciência na psicologia fenomenológica se desdobra ontologicamente em *O ser e o nada*, onde Sartre (1997, p. 387-388/ 2014, p. 344) escreve que “O para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo”. Se em *O imaginário* e em *Esboço* o corpo pode ser compreendido como uma mesma realidade colocada do ponto de vista de duas atitudes distintas (o certo e o provável), em *O ser e o nada* temos um mesmo corpo que se dá em dois níveis ontológicos, como *ser-para-si* e *ser-para-outro*: “Não podemos mais continuar a confundir os dois níveis ontológicos e devemos examinar sucessivamente o corpo enquanto *ser-para-si* e enquanto *ser-para-outro*” Sartre, 1997, p. 387-388/ 2014, p. 343). Se por um lado o corpo pode ser observado como coisa-anatomia por um cientista natural, por outro, vivo de modo pré-reflexivo o corpo como *para-si* quando corro, danço ou sinto a resistência material dos objetos. Também vivo corpo como desejante quando acaricio o corpo do outro desejado: “a carícia de modo algum difere do desejo” (Sartre, 1997, p. 485 / 2014, p. 439). O *para-si*, como desejo, se expressa na mão que toca para fazer



nascer o corpo do outro para mim e para o outro que é tocado. Na troca de carícias, meu próprio corpo se revela enquanto toca o corpo do outro: “encarno-me para realizar a encarnação do outro” (Sartre, 1997, p. 486 / 2014, p. 431) “Assim, no desejo, há uma tentativa de encarnação da consciência [...] a fim de realizar a encarnação do outro” (Sartre, 1997, p. 486 / 2014, p. 431). Se não fossemos corpo real, o para-si não seria desejo que se faz na ação de tocar. E a presença do corpo real do outro que “preenche” a intuição tátil de meu corpo vivido real não é apenas enquanto correlato nomeático da consciência.

**Abstract:** Sartre’s critique of Husserl’s idealism is related, in the most general scope of the author’s work, to a philosophy that, taking freedom as the unavoidable ontological foundation of human-reality, cannot depart from a world lived in concrete situations. However, starting from Sartre’s critique of Husserl’s idealism, we place ourselves in a much more limited scope, that of phenomenological psychology. Sartre cannot dissolve the reality of the world into idealism because that would also eliminate the possibility of elaborating a phenomenological psychology. And it is not just mundane situations that cannot be eliminated, but also the reality of the body. The body, in this conception, works as an intermediary between two fields that cannot be confused: the phenomenological foundations (the certain) and the psychological facts (the probable). With this strategy, Sartre elaborates something outlined by Husserl himself, that is, a psychology of phenomenological foundations.

**Keywords:** Sartre, phenomenology, psychology, psychologism, body, imaginary

## Referências bibliográficas

ALT, Fernanda. *A hantologie de Sartre: sobre a espectralidade em O Ser e o Nada*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2017.

CABESTAN, Philippe. *L'imaginaire, Sartre*. Paris: Ellipses, 1999.

CARVALHO, Tássia Vianna de. A crítica de Sartre ao ego transcendental em Husserl. *Problemata - Revista Internacional de Filosofia*, v. 13. n. 3, p. 5-19, 2022.

CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2014.

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

HILGERT, Luíza Helena. Questões de método: filosofia e literatura em Sartre. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 221-246, 2018.

HOSTE, Vinícios X. A arte em Sartre: uma instável relação entre real e imaginário. *Kínesis*, v. 10, n. 22, p. 267-280, jul. 2018.

HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. Bd. 2, Zweiter Teil. Halle: Max Niemeyer, 1921.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad. Z. Loparic e A. M. Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores).

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Marcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura: volume 1* / Tradução Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento: volume 2, parte I*. Trad. Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Rio de Janeiro: Nova Cultura, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O filósofo e sua sombra*. Trad. Marilena Chauí. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1975.

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.

PRADO JR., Bento. *A imaginação: Fenomenologia e Filosofia Analítica*. In: *Filosofia e comportamento*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PRADO JR., Bento. *Ipseitas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

PRADO, Lucio Lourenço. Aspectos do anti-psicologismo e da crítica ao empirismo milliano em Frege. *Guairaca*, v. 28, n. 1, p. 57-91, 2013.

SACRINI, Marcus. O projeto fenomenológico de fundação das ciências. *Sci. stud.*, São Paulo, v. 7, n. 4, p. 577-593, dez. 2009.

SARTRE, Jean-Paul. *La Transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1966.

SARTRE, Jean-Paul. A Imaginação. Trad. Luiz R. Salinas Fortes. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SARTRE, Jean-Paul. *Diário de uma guerra estranha*. Trad. Auly de Soares Rodrigues. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

SARTRE, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Herman, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. O imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 5. ed., Petrópolis: Vozes, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. In: *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. Sartre inédit: le mémoire de fin d'études (1927). *Études sartriennes*, n. 22, 2018.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.