
O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA ENTRE SARTRE E MERLEAU-PONTY

Diego Luiz Warmling¹

Renato dos Santos²

Resumo:

Das querelas de Sartre e Merleau-Ponty, delimitaremos a nadificação ontológica, contrastando-a ao projeto de uma consciência encarnada que não só atualiza a distinção entre “em-si” e “para-si”, mas encontra na percepção uma via pela qual as atitudes deliberativas são codependentes. Posto o problema da intencionalidade, para Sartre a consciência, além de suscitar um acesso ao Ser (ontologia), só pode ser o que é enquanto for consciência livre e posicional de algo. Vazia, ela é o “para-si” que, perante a realidade objetiva, possui um poder nulificante. Diante do *Ser*, ela é o *Nada*: o não-ser, o vazio, a liberdade que surge da negação do em-si quando, por atos interrogativos, transforma seu agir mundano em escolha existencial. Assim, ontologicamente falando, a consciência tanto dá significação ao ser enquanto objeto, quanto tende a tornar-se o único princípio constituinte do mundo; ideia esta que Merleau-Ponty atualiza. Com efeito, visto que o corpo é veículo de ser-no-mundo, em Merleau-Ponty o homem não é nem coisa, nem consciência puros. Aquém da dualidade do “em-si” e do “para-si”, delimita-se aqui a soberania da consciência sartriana para, disto, indicar um horizonte pelo qual os posicionamentos téticos expressam engajamentos de ser coabitados por outrem. Sensível entre sensíveis, o homem não é pura negatividade, mas dimensão que, encarnada, não se distancia de si para dizer sobre si ou projetar-se entre as coisas. Portanto, enquanto Sartre nos condena à vacuidade da consciência, Merleau-Ponty o atualiza, sugerindo: se, fenomenologicamente, Sartre suscita o inacabamento necessário à existência humana, metafisicamente, toma a mundaneidade como resultado de um ato deliberativo. Alegando que a consciência encarnada está sempre em situação, Merleau-Ponty assegura que somos concomitantemente autônomos e determinados, visto que nossa conduta só existe pelos olhos de outrem.

Palavras-chave: Consciência, Nadificação, Outrem, Sartre, Merleau-Ponty

¹ Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFi/UFSC).

² Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PPGFi/PUCPR). Doutorando em Filosofia, pelo PPGFi/PUCPR

Abstract:

From the ruptures between Sartre and Merleau-Ponty, we will delimit the problem of nullification ontological swimming, contrasting it with the project of an embodied consciousness that not only updates the distinction between 'in-itself' and 'for-itself', but finds in perception a the way in which deliberative attitudes are codependent. Faced with the problem of intentionality, for Sartre consciousness, besides raising an access to Being (ontology), can only be what it is as long as it is free and positional consciousness of something. Empty, it is the "for-itself" that, in the face of objective reality, has a nullifying power. In the face of Being, she is Nothingness: nonbeing, emptiness, the freedom that arises from the negation of the self when, through interrogative acts, she transforms her mundane action into existential choice. Thus, ontologically speaking, consciousness both gives meaning to being as an object, and tends to become the only constituent principle of the world; Merleau-Ponty updates this idea. In fact, since the body is a vehicle of being-in-the-world, in Merleau-Ponty man is neither pure nor conscious. Beyond the duality of the 'in itself' and the 'for-itself', the sovereignty of the Sartrian consciousness is delimited here, thus indicating a horizon through which the ethical positions express the commitment of being cohabitated by others. Sensitive among sensitive, man is not pure negativity, but a dimension that, incarnated, does not distance itself from itself to say about itself or to project itself between things. Therefore, while Sartre condemns us to the emptiness of consciousness, Merleau-Ponty updates it, suggesting that if, phenomenologically, Sartre raises the unfinished necessary to human existence, he metaphysically takes worldliness as the result of a deliberative act. Claiming that embodied consciousness is always in place, Merleau-Ponty assures us that we are concomitantly autonomous and determined, since our conduct exists only through the eyes of others.

Keywords: Awareness, Swimming, The Other, Sartre, Merleau-Ponty

Introdução

Dos grandes projetos filosóficos cunhados entre os séculos XIX e XX, uma das mais notáveis e influentes ideias foi a compreensão fenomenológica de mundo. Formulada por Edmund Husserl (1859-1938), não foram poucos os pensadores que, na “tentativa de restituir um fundamento ao cosmos e uma orientação à consciência e à vida” (GILES, 1975a, p. 184), teceram novos caminhos à fenomenologia. De fato, nomes como Sartre e Merleau-Ponty não só fundaram conceitos aos dicionários de filosofia, como reintroduziram a questão do Ser. Na tentativa de ultrapassar certas doutrinas e “retornar às coisas mesmas”, propuseram caminhos distintos aos métodos utilizados até então (ciências naturais e materialistas histórico dialético) e colocaram à ideia de homem a noção de ser-no-mundo: o homem deixa de ser um eu pensante que, afastado das coisas, manipula-as, para tornar-se algo que, aí, interage e descobre-se através das relações que mantém com outrem.

Sabemos que traçar uma exegese das correntes que culminaram na fenomenologia como entendemos é bastante ousado e, por vezes, improlífero. Façamos, então, um recorte, limitando nosso discurso às filosofias de Sartre e Merleau-Ponty. Desde Sartre, veremos como o autor concebe a proposta de uma ontologia fenomenológica que, atrelada à dualidade “em si” e “para si”, permite supor a ideia de uma consciência nulificante e livre. Via Merleau-Ponty, identificaremos algumas insuficiências concernentes à fenomenologia e ontologia sartrianas, bem como a análise do corpo como veículo do ser-no-mundo. Em função disto, indagaremos o modo como o autor da *Fenomenologia da Percepção* (1945) introduz a proposta de uma consciência que, sensível entre sensíveis, não só nos revela o sentido do ser, como, engajada entre significações abertas e inacabadas, não se separa das coisas ao seu redor.

Sartre e o projeto de uma ontologia fenomenológica

Desde Bergson (1859-1941), Sartre foi o primeiro a encontrar no pensamento alemão um eco autêntico para sua obra. Não à toa que, inspirado em grande parte pela ideia de “ser-no-mundo”, sua mais importante obra filosófica, *O Ser e o Nada* (1943),

tem como slogan “Ensaio de Ontologia Fenomenológica”. Constantemente, Sartre se utiliza do método fenomenológico para elucidar uma análise concreta do ser – do modo humano de ser. Ao analisar os problemas teóricos implícitos nas teorias delineadas por Hegel, Husserl e Heidegger, não só cunha termos bastante peculiares, como propõe-se a tarefa de reavaliar as relações sujeito-objeto e consciência-mundo. Por conseguinte, dado que todo objeto é um fenômeno-da-consciência, se por um lado trata-se de ver se o ser do “fenômeno está todo nesta sua fenomenalidade dependente da consciência” (MORAVIA, 1986, p. 36), por outro, se a consciência é consciência-de-alguma-coisa, então deve-se questionar se o seu ser pode ser encontrado no ato intencional. Vejamos rapidamente como o autor introduz estas problemáticas.

Para Sartre, sem diferir de si, toda visada possui seu próprio ser. Na medida em que o fenômeno é o que se doa à consciência, o “ser” da ontologia é “o ser da aparição” – é o que “manifesta-se a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão” (SARTRE, 2014a, p. 19). Assim, é preciso admitir um *fenômeno de ser* que, descritível como tal desde sua aparição, nos é revelado de maneira imediata, enquanto a ontologia surge como “descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermédio” (SARTRE, 2014a, p. 19). Contudo, talvez seja imperativo perguntar às ontologias se o *fenômeno de ser* por elas alcançado é, de fato, idêntico e uníssono ao *ser dos fenômenos*? Ao recorte de *O Ser e o Nada*, a relação entre *fenômeno de ser* e *ser do fenômeno* surge, pois, como fundamental à ereção de qualquer ontologia: enquanto “o fenômeno de ser é 'ontológico', [...] o ser do fenômeno, embora coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica [...] e, em consequência, ultrapassar e fundamentar o conhecimento que dele se tem” (SARTRE, 2014a, p. 18-20).

Isto quer dizer que a consciência é modo *sui generis* de conhecimento. Ela (a consciência) é a “dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SARTRE, 2014a, p. 21). Se toda consciência está voltada para algum objeto/conteúdo, então “não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente” (SARTRE, 2014a, p. 22). Neste sentido, os passos para uma filosofia da concretude são: 1) renunciar as teorias balizadas pelos dualismos “psique-mundo” e 2) expulsar as coisas da consciência, de modo a reestabelecer sua conexão com o mundo. Trata-se de conceber “a consciência como consciência posicional no mundo” (SARTRE, 2014a, p. 22). E é posicional pois, pressuposta em minhas vivências mundanas, faz-se capaz de esgotar-se e transcender-se

para alcançar um objeto qualquer. Neste sentido, “tudo quanto há de intenção na minha consciência atual está dirigido para o exterior” (SARTRE, 2014a, p. 22).

Isto posto, percebemos em Sartre um modo de investigação capaz de colocar à filosofia e à ontologia um novo patamar, desta vez rumo à concretude do mundo. Rompendo com parte do racionalismo clássico³, *O Ser e o Nada* interpela teorias basilares à fundação do pensamento moderno. Sartre “assinala os avanços realizados pelo pensamento moderno, principalmente pela fenomenologia, na direção da resolução da problemática do conhecimento; no entanto, constata que este não conseguiu avançar até o rompimento com a metafísica” (SCHNEIDER, 2011, p. 78).

Revisando constantemente os próprios fundamentos, deve-se partir novamente da fenomenologia, pois, distante do realismo e do idealismo que outrora dominavam a filosofia, somente o método fenomenológico é capaz de indicar novas diretrizes às questões do ser e do conhecimento. O conhecimento “não condiciona o ser, que o problema do conhecimento não é mais uma decisão preliminar para resolver a ontologia, mas que a fenomenologia, o estudo do aparecimento, é *ipso facto* ontologia, estudo do ser” (DARTIGUES, 1975, p.135). Com efeito, se a consciência, sendo consciência de alguma coisa, é nada, e se o ser não depende mais de um sujeito transcendental constituinte, observamos, em Sartre, a possibilidade de colocar a filosofia na direção das “coisas mesmas”. Eis a latência da ontologia fenomenológica.

Da dupla constatação de que a realidade objetiva é infinita e de que o homem, sendo nesta realidade, não sabe onde começa ou termina o universo (relação finitude-infinitude), Sartre concentra-se em dizer que, apesar de sua finitude, o homem pode conhecer a realidade. Para ele, precisamos conhecer a totalidade em sua infinitude, pois – sendo-no-mundo – basta olharmos para sua finitude enquanto objeto singular que nos circunda. Na busca pela causa primeira (motor imóvel), a metafísica clássica pensou estar próxima da verdade sobre o ser, mas confundiu o aspecto conceitual com o ontológico. Com essa passagem, “a ontologia tornou-se 'metafísica', no sentido de que o ser da realidade está além da realidade objetiva. [...] Em ambos os casos, perde-se a dialética da relação sujeito/objeto, pressuposto do conhecimento” (SCHNEIDER, 2011, p. 81). Diferentemente da metafísica tradicional, é com base nesta dialética que o francês cria

³Sustentado, em sua grande maioria, pelo mito de uma razão *a priori* que a tudo determina.

uma ontologia capaz de facultar o acesso imediato ao ser, sendo este um fenômeno que se mostra e está aí, dado, ao alcance das mãos⁴.

Isto posto, que fundamentemos a relação entre Ser e fenômeno! Como é de se esperar, se por um lado o Ser corresponde ao conjunto das características que o descrevem⁵, por outro, Sartre defende que ele não se encontra velado por detrás do fenômeno, visto que só o conhecemos por seu “mostrar-se”. Ser e fenômeno são, pois, coextensivos. Não há como conceber o ser sem deixar de falar do fenômeno de ser. Não há diferença “entre ser e aparência, o ser de um existente é precisamente aquilo que aparece ser. [...] O ser e o fenômeno sempre vão juntos, são indiscerníveis na massa do ser, do ontológico” (GILES, 1975b, p. 326). Não sendo mera aparência (forma), o ser atinge o singular e o universal, o finito e o infinito, a existência e a essência. Sendo assim, se nos lançarmos aos ditames da consciência, teremos que ser-consciente é indicar a si próprio, de parte em parte.

Sem recorrer a um universal *a priori*, quando falamos da consciência em Sartre, nos referimos a uma intencionalidade que, além de nos colocar no cerne do Ser (plano ontológico), só é o que é enquanto consciência posicional no mundo:

A consciência reflexiva posiciona como seu objeto a consciência refletida: no ato de reflexão, emito juízos sobre a consciência refletida, envergonho-me ou me orgulho dela, aceito-a ou a recuso, etc. [...] tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo. Em troca, esta consciência espontânea de minha percepção é constitutiva de minha consciência perceptiva. [...] toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si (SARTRE, 2014a, p. 24).

Da distinção entre ser “em si” (“aquilo que é o que é”, ou seja, o ser dos fenômenos ou dos objetos no mundo) e ser “para si” (ser da consciência diante do “em si”, ou melhor, consciência subjetiva)⁶, eis, então, a originalidade do projeto sartriano: como ser mundano, constato que possuo consciência dos objetos que me circundam, no entanto,

⁴ Para Sartre o ser do fenômeno é apresentado sob uma perspectiva anti-idealista, como algo autônomo, a parte de uma afirmação ou de uma negação; um existente bruto, maciço e opaco.

⁵ Segundo Schneider, o Ser ontológico de Sartre possui as seguintes características: “está pleno de si mesmo e, portanto, [...] é em si; [...] é inerente a si; [...] é plena positividade; [...] é maciço, não tem fora, nem dentro; [...] é síntese de si consigo mesmo; [...] simplesmente é” (SCHNEIDER, 2011, p. 84)

⁶ Segundo Sartre, enquanto o “para si” é o ser da consciência, o “em si” não possui um interior que, diante de algo exterior, se põe consciente. O “em si” é maciço. Ele é o que é. Ele não conhece a alteridade, pois é “plena positividade” (SARTRE, 2014a, p. 39). Deste modo, no mundo só existe o “*em si*”. O “*para si*”, sendo consciência, é antitético ao “*em si*”, visto que “se configura claramente como não-ser” (MORAVIA, 1986, p. 38). Enquanto o “*em si*” é pura positividade, o “*para si*” é nada – a ação nulificante e livre da consciência.

pelo exame de minhas vivências (reflexão), sou, num segundo momento, levado a reconhecer que nenhum destes objetos é minha consciência. Entre consciência e fenômeno existe, pois, um poder nulificante – um vácuo. E se a consciência é sempre consciência de algo, estar consciente é tomar consciência de algo que não é consciência.

A consciência implica um ser ativo, transfenomenal e irreduzível aos seus “modos de ser”. Segundo Sartre, a transcendência é o que constitui consciência: “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, enquanto este implica outro ser que não si mesmo” (SARTRE, 2014a, p.35). Assim, a tese d’*O Ser e o Nada* reside no seu posicionamento sobre o Nada. Para Sartre, a consciência “é o que não é e é o que é”! Fundante da liberdade, ela é o Nada! Ela é o não-ser que surge da nadaificação do “*em si*” quando interpela suas atitudes mundanas:

O homem que eu sou, [...] descubro que se mantém frente ao ser em uma atitude interrogativa. [...] Em toda interrogação ficamos ante o ser que interrogamos. Toda interrogação presume, pois, um ser que interroga e outro ao qual se interroga. Não é a relação primitiva do homem com o ser-Em-si, mas, ao oposto, fica nos limites dessa relação e a pressupõe. Por outro lado, interrogamos o ser interrogado sobre alguma coisa. Esse sobre o que faz parte da transcendência do ser: interrogo o ser sobre suas maneiras de ser ou seu ser. Neste ponto de vista, a interrogação corresponde à espera: espero uma resposta do ser interrogado. [...] Para o investigador existe portanto a possibilidade permanente e objetiva de uma resposta negativa. Com relação a isso, aquele que interroga, pelo fato mesmo de interrogar, fica em estado de não determinação [...]. Assim, a interrogação é uma ponte lançada entre dois não seres: o não ser do saber, no homem, e a possibilidade de não ser, no ser transcendente. [...] Eis que uma olhada na própria interrogação, quando supunhamos alcançar nossa meta, nos revela de repente que estamos rodeados de nada (SARTRE, 2014a, p. 44-46).

A consciência, sendo um “*para si*” no mundo (ser-no-mundo), é um nada, um não-ser, uma “parte negativa do ser, ao passo que as coisas não conscientes são totalmente positivas” (MATTHEWS, 2010, p. 112). E o Nada, sendo consciência nulificante, é, diferentemente de Hegel e Heidegger⁷, a parte necessária do ser ao qual fazemos parte. Entre consciência (*para si*) e fenômeno (*em si*), ele constitui a ação interrogativa pela qual se realiza a metamorfose do “*em si*” em mundo e do agir intencional em afirmação existencial do ser. Para Sartre, sem o Nada não há como conceber o ser-aí (*Dasein*)⁸, uma

⁷ Enquanto Hegel pensava o Nada como uma medida positiva e Heidegger o separava dos fatos e negações concretas, Sartre acredita que o Nada está ligado à consciência: “o nada é a condição necessária e absoluta do *para si*, é aquilo que arranca o ser de seu próprio interior, uma experiência radical de não-ser que o sujeito experimenta no seu próprio ser e no seu agir concreto” (MORAVIA, 1986, p. 39).

⁸ Em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger entende que a constituição fundamental do *ser-ai* (*Dasein*) é *ser-no-mundo*. Enquanto fenômeno de unidade, trata-se de descrever a mútua pertença entre “ser-homem” e “homem-mundo”. Existenciais, os momentos constitutivos do *Dasein* são índices do modo de ser do ente:

vez que se encontra no próprio coração da existência. Ligada ao mundo, toda consciência acarreta uma negação (um vazio), e toda negação, se deseja remeter a algo, implica um ato deliberativo, uma escolha. Se o ser é para si seu nada e sua origem, é se recusando a tornar-se um objeto (“*em si*”) que, livremente, oferece a si as condições concretas de reconhecer-se enquanto ser. Segundo Giles, o ser “leva em si sua própria negação, que não pode ser senão sob a condição de ser aquilo que não é, isto é, o ser por-si, aquele que para existir tem a necessidade de afirmar-se a si próprio” (GILES, 1975b, p. 328). Desta forma, a consciência – sendo nada – é o princípio constituinte do mundo (algo capaz de o transcender e determinar), pois, se por um lado o que não é nada não está em condições de se nulificar, por outro, toda negação só é possível a partir do ser que, consciente e livre, é capaz de afirmar a si próprio através de uma quebra com o mundo, mesmo estando no mundo.

De maneira categorial, se, em Sartre, a existência precede a essência, então o homem é “aquilo que ele faz de si mesmo” (SARTRE, 2014b, p. 19). Contingente, intencional e desprovido de predeterminações que definam suas decisões, ele é livre, e nada além de ações contingentes pode ultrapassar sua condição de ser sem essência. Por isso, quando falamos da liberdade, referimo-nos a um sujeito condenado à ação livre.

Destituído de quaisquer essências ontológicas que o determinem, suas escolhas só são limitadas pelos limites que ele se impõe. E se não sobrepujam a liberdade, então os atos livres são concomitantes à liberdade. Para Sartre, isso significa que o fato de sermos livres nos impele a agir. Sendo assim, a liberdade só pode ser o polo ontológico da condição humana. Ela não é algo que conquistamos, mas aquilo que somos. Ela não está nenhum ato, mas em nós mesmos.

Com efeito, pela liberdade – e pela angústia aí implicada⁹ – o homem manifesta

o ser-ai, cujo fundamento é ser-no-mundo. Assim, a meta de *Ser e Tempo* reside em explicitar os modos pelos quais o ser-ai é o ente enquanto ser-no-mundo. Segundo Heidegger, o ser-ai é “um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão” (HEIDEGGER, 2006, p. 98). Como conceito formal, o *ser-ai* existe! Ele é “um sendo, que sempre eu mesmo sou [...], como condição de possibilidade de propriedade e impropriedade” (HEIDEGGER, 2006, p. 98). A cada vez e sempre novo, o *Dasein* é o ente que insiste e persiste desde que se descobre jogado no mundo. É o ente cuja constituição ontológica corresponde a abertura primordial que é ser-no-mundo.

⁹ Para Sartre, a angústia é aperceber-se da realidade humana e da liberdade. Angustiados notamos que “a liberdade se angustia diante de si porque nada a solicita ou obstrui jamais” (SARTRE, 2014a, p. 79).

sua condição nulificante. Segundo Moraiva, a liberdade é, para Sartre, o dar-se “conta da existência desse nada que é o meu futuro como série de minhas ações possíveis” (MORAVIA, 1986, p. 40). Sendo a liberdade o modo intencional pelo qual agimos, somos condenados a ser livres não só porque somos a liberdade, mas pelo fato de nunca deixarmos de ser livres. Condenados a definir as condições a nossa volta, nada há na existência que possa dar um rumo para as nossas ações. Portanto, além de livres, somos obrigados a carregar nos ombros o peso do mundo¹⁰.

Dito isto, é interessante levantarmos a seguinte questão: considerando que a meta de Sartre em *O Ser e o Nada* não reside nem em descrever o “*em si*”, nem em redigir uma análise descritiva acerca da consciência, quais são seus objetivos ao introduzir a proposta de uma ontologia fenomenológica? Visto que um ato de liberdade não se distingue de uma tomada de consciência diante dos fenômenos, então a meta de Sartre é descrever “o surgimento do mundo como contemporâneo a cada ponto e a cada instante do surgimento nãdificante” (GILES, 1975b, p. 328).

Distanciando-se de uma consciência cuja ação só pode ser entendida partindo do mundo, sua busca é defender que Ser (objeto) e Nada (consciência) só são afirmáveis simultaneamente. Perguntar “por que o ser” ou “por que a consciência” nos obriga a assumir o paradoxo de intencionalidade: se, de um lado, o ser é realidade objetiva e “*em si*”, do outro, a consciência intencional está sempre dirigida para uma realidade fora de si. Diante disto, propor uma ontologia fenomenológica consiste em dizer que, se a consciência cria o sentido do ser enquanto objeto, então trata-se de colocar este ser diante de um objeto intencional, questioná-lo sobre o sentido do seu ser-aí e “nos instalar no cerne dessa existência intencional para procurar nele o segredo de seu acesso ontológico” (GILES, 1975b, p. 330). Para Sartre, nada está dado *a priori*: mundano, o conhecimento é “uma construção resultante da consciência com as coisas, do homem com o mundo” (SCHNEIDER, 2011, p. 92).

Na próxima seção, veremos quais insuficiências Merleau-Ponty rastreia no projeto sartriano. Disto, destacaremos o modo como o autor da *Fenomenologia da Percepção* buscou resolvê-las, enfatizando a noção de corpo como um organismo vivo, mundano e

¹⁰ Além de livres, somos condenados a carregar a responsabilidade de nossas escolhas. E assim como a liberdade, tal responsabilidade não cessa jamais.

codependente de outrem.

Merleau-Ponty e a consciência encarnada

No texto que precede *A Estrutura do Comportamento* (1942), Alphonse de Waelhens afirma que as doutrinas fenomenológicas se acostumaram a pensar o humano como “ser-no-mundo” (*Dasein*). Disto, entendemos a ideia de “ser-no-mundo” como uma maneira bastante original de apoiar a fenomenologia na concretude da existência. Enraizada num projeto que põe em questão “o sentido do ser”, é por esta ideia que, enquanto codeterminante do ser do ser-aí, tonar-se possível a união entre *psique* e *soma*. No entanto, se falamos do homem, este não só deve ser compreendido como coabitado por outrem, mas – diferentemente do que pensa Sartre – para além do dualismo em-si e para-si. Se for coisa ou consciência pura, “o homem deixará de ser no mundo. Pois a coisa coexiste com outras coisas; não as transcende, já que não tem horizonte. [...] o mundo não é nas coisas, mas no horizonte das coisas” (WAELEHENS, 2006, p. I). E se não foram pouco influentes os autores determinados a equiparar existência e ser-no-mundo, não raro negligenciaram a tarefa de “descrever este misto que é a consciência humana” (WAELEHENS, 2006, p. I). Assim, se daqui para frente o nosso objetivo é identificar algumas insuficiências que Merleau-Ponty reconhece em Sartre, logo veremos que, da ideia de “ser-no-mundo” como consciência encarnada (corpo), anuncia-se uma filosofia onde o modo de ser último do para-si não se revela na soberania de uma consciência-testemunha, mas na perspectiva de uma subjetividade engajada no mundo inter-humano, que cessa de habitar na evidência do objeto e que não é outra coisa senão um projeto de ser de uma coisa entre outras coisas.

Para Merleau-Ponty, “Sartre não teria ultrapassado o dilema do em si e do para si, da coisa e da consciência, do objetivo e do subjetivo” (CHAUÍ, 2002, pp. 284-285). Não em vão que, na última parte da *Fenomenologia da Percepção*, tanto deixa pressupor que, antes mesmo do rompimento declarado, é possível antever muitas incompatibilidades entre ambos, como dedica um capítulo inteiro para criticar a noção sartriana de liberdade, rejeitando certos dualismos como liberdade e determinismo, escolha e condicionamento, transcendência e facticidade, etc. Antes de nos dedicarmos a tais críticas, vejamos como

Merleau-Ponty constrói alguns de seus argumentos:

Não posso pôr em dúvida aqui aquilo que minha presença a mim mesmo me ensina. Ora, no momento em que me dirijo a mim mesmo para me descrever, entrevejo um fluxo anônimo, um projeto global em que ainda não existem 'estados de consciência' nem qualificações de qualquer tipo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 581)

Mais adiante, ele continua:

Minha liberdade e minha universalidade não poderiam admitir eclipse. É inconcebível que eu seja livre em algumas de minhas ações e determinado em outras [...] Tudo o que 'sou', o seu graças à natureza ou à história [...] nunca o sou inteiramente para mim mesmo. E sem dúvida eu o sou para outrem, [...] meu temperamento só [...] pelos olhos de outrem, e contanto que eu [...] o escolha. O que engana sobre isso é o fato de que frequentemente procuramos a liberdade na deliberação voluntária que examina alternadamente os motivos e parece render-se ao mais forte ou ao mais convincente. [...] não há nada que possa limitar a liberdade, senão aquilo que ela mesma determinou como limite por suas iniciativas, e o sujeito só tem o exterior que ele se dá (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 582-584).

No escopo dos discursos fenomenológicos, o objetivo de *O Ser e o Nada* é, sob a ótica de Merleau-Ponty, estabelecer a relação entre o mundo das coisas objetivas, nuas e brutas (em-si) e o mundo da insubstancialidade (para-si) enquanto pura atividade ou espontaneidade da consciência. Situada no mundo, a consciência não é, todavia, determinada pelo meio e pelos outros. Ela “é o que não é e é o que é”, ou seja, é o não-ser que, por ser nada, no meio do mundo, surge da nadificação do em-si. Condenada à liberdade, não só não pode ser determinada pelos fatos, como retém em si o “poder de nadificá-los, fazendo-os existir como ideias, imagens, sentimentos e ações” (CHAUI, 2002, p. 272). Contudo, se o “ser-no-mundo” é um princípio estruturante da existência humana, em Sartre o homem estaria fadado não somente a não possuir características individuais, mas a não estar situado, ou melhor, a estar situado no Nada.

Considerando que o homem se define pelas relações que mantém com os outros (mundo circundante), então o Nada sartriano constitui uma “nova versão da consciência de si reflexiva [...] soberana, fundadora, constituidora do sentido do ser” (CHAUI, 2002, p. 273), promulgada em situações anteriores por nomes como Descartes, Kant, Hegel e Husserl. Antes de supor uma consciência reflexionante doadora de sentido, Merleau-Ponty ergue-se contra certas tradições empiristas e intelectualistas no intuito de, em desacordo com Sartre, afirmar que as características fundadoras da existência humana devem ser compreendidas em confluência com uma realidade pré-tética, da qual – em situação com as coisas e os outros – o ser emerge como intersubjetividade e intercorporeidade (Cf. CHAUI, 2002, p. 273).

Não obstante, se encontrarmos em *O Ser e o Nada* uma sistemática do corpo como ser-no-mundo¹¹, logo vemos que Sartre se equivoca desde a relação entre Em-si (positividade) e Para-si (negatividade ou nada). Ainda que tente estruturar uma ontologia fora dos padrões clássicos, em nome de uma liberdade de consciência, vê-se enredado pela clássica divisão entre sujeito e objeto (Cf. WAELHENS, 2006, p. XIII).

Se a consciência é um nada que se desenvolve a partir da nadificação do ser em relação com as coisas, como compreender que a percepção e o corpo estão no mundo se a intuição reflexiva é “aquilo que, por definição, nos indica a nós mesmos como um vazio” (WAELHENS, 2006, p. XV)? Para o autor, enquanto interioridade absoluta, é somente pelos atos reflexivos que conseguimos unir a consciência a certo objeto vivente no mundo (Cf. SARTRE, 2014a, p. 385). Todavia, as consequências deste posicionamento indicam, segundo Waelhens, um evidente desacordo entre os dados fenomenológicos e a doutrina metafísica na obra de Sartre:

A consciência não é no mundo porque não está engajada naquilo que percebe e não colabora para a sua percepção. Ora, são precisamente essa colaboração e esse engajamento que dão ao conhecimento sensível um aspecto de [...] inacabamento, uma necessidade de ser perspectiva e de forjar para si um ponto de vista, traços que o Sartre fenomenólogo viu muito bem, mas que sua metafísica não justifica. [...] [Sartre] nunca chega a explicar que a coisa imediatamente presente não se entrega [...] a nós ao mesmo tempo evidente e sibilina, já que o percebido [...] espera sempre receber seu sentido pleno de uma exploração ulterior que, por sua vez, desenha um novo horizonte de possibilidades (WAELHENS, 2006, p. XV-XVI).

Com efeito, seria descuido alegar que *O Ser e o Nada* não reconhece uma dialética da percepção. Sem esta dialética não haveria vida consciente. No entanto, a noção de um corpo próprio, que concomitantemente se identifica com o mundo e com os outros, só pode existir segundo os projetos de uma consciência nulificante (para-si) dos fatos; coisa esta que muda de aspecto quando nos esforçamos para distinguir, no em-si, o que pertence ou não ao corpo. Para Sartre, o corpo “ou bem é coisa entre coisas, ou bem é aquilo pelo qual as coisas a mim se revelam” (SARTRE, 2014a, p. 386). Todavia, se o para-si surge da nadificação do em-si, a própria textura da consciência revela que, tornando-se corpo, ela existe antes de um ato reflexivo individual: “se o para-si é [...] a distância de um olhar sem ser, não se pode entender [...] que tudo para ele não seja também facticidade; [...] basta que seu princípio seja reconhecido para que vejamos o ser-no-mundo [...] de uma

¹¹ Referência ao segundo capítulo da terceira parte de *O Ser e o Nada*, onde, da oposição em-si e para-si, Sartre introduz no escopo do existencialismo a distinção entre corpo-para-si e corpo-para-outro, assim como uma ontologia do corpo.

dimensão nova, que não poderá ser abarcada pela dualidade [...] do Em-si e do Para-si” (WAELEHNS, 2006, p. XIX).

Partindo da estrutura de *O Ser e o Nada*, a dualidade “Em-si e Para-si” não apenas compromete o sentido da existência humana compreendida segundo a noção de ser-no-mundo, mas nos permite constatar, desde Merleau-Ponty, que um ato consciente não se constitui numa retirada total da nossa relação com as coisas e com os outros, mas “um afrouxamento das malhas que nos prendem ao mundo” (MATTHEWS, 2010, p. 112), pois a atitude reflexiva jamais será um “desligar-se” das coisas e pessoas que nos circundam e coabitam. Desta feita, se retornarmos à questão da liberdade, veremos em Merleau-Ponty que, pelo fato de sermos em situação no mundo – como corpo, por exemplo –, a liberdade nunca é absoluta, como objetava Sartre:

Estamos misturados ao mundo e aos outros em uma confusão inextrincável. A ideia de situação exclui a liberdade absoluta na origem de nossos envolvimentos. [...] Nenhum envolvimento pode fazer-me ultrapassar todas as diferenças e tornar-me livre para tudo. Esta própria universalidade, unicamente pelo fato de que ela seria vivida, se destacaria como uma particularidade sobre o fundo do mundo [...] esta é a própria definição da existência, a cada momento ela se faz sob nossos olhos no fenômeno da presença. [...] A escolha que fazemos de nossa vida sempre tem lugar sobre a base de um certo dado. [...] Todos os meus pensamentos e [...] ações estão em relação com esta estrutura, e mesmo o pensamento de um filósofo não é senão uma maneira de explicitar seu poder sobre o mundo, aquilo que ele é. E, todavia, sou livre, não a despeito ou alguém dessas motivações, mas por seu meio. [...] é vivendo meu tempo que posso compreender os outros tempos, é me entranhando no presente e no mundo, assumindo resolutamente aquilo que sou por acaso, querendo aquilo que quero, fazendo aquilo que faço que posso ir além. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 610-611).

Engendrada numa situação histórica, natural e intersubjetiva, a liberdade em Merleau-Ponty faz parte da constituição fundamental do homem, na medida em que, mergulhado num fundo de existência sobre o qual não exerce influência nem possui amarras, este aparece sempre em situação com os outros. A liberdade “é a capacidade de 'recuperar' essa situação dela se destacando, de subtraí-la de sua generalidade, de lhe dar uma dimensão 'pessoal', seja para prolongá-la, seja para transformá-la” (DUPOND, 2010, p. 51). Para Merleau-Ponty, agir livremente significa entranhar-se em nossa existência atual (impessoal) e, contra “a inercia e a repetição da vida sedimentada” (DUPOND, 2010, p. 51), assumir para nós o sentido espontâneo que brota da nossa existência, sendo que opera sempre uma troca contínua entre a situação mundana onde nos encontramos a cada instante temporal e os atos deliberativos que fazemos nossos desde a percepção.

Desta forma, criticando a liberdade sartriana, o último capítulo da *Fenomenologia da Percepção* revela que, apesar de Sartre firmar-se como um filósofo da absoluta liberdade, as consequências desta decisão acabam transformando nossa mundanidade no resultado de um ato deliberativo que prescinde de outrem, “perdendo assim a vantagem ganha ao aceitar que a escolha sempre implica uma situação” (MATTHEWS, 2010, p. 122).

Para Merleau-Ponty, o projeto de Sartre é tautológico e infecundo, pois transforma a liberdade em um conceito puramente interior, derivado de uma consciência individualista que repete, em-si e para-si, sua própria vacuidade; o que, por sua vez, contraria a ideia de uma consciência que, engajada em carne e osso no mundo inter-humano, acompanha os movimentos do mesmo “em seu desdobramento significativo” (DUPOND, 2010, p. 52). Assim sendo, é preciso que elucidemos uma atitude deliberativa segundo termos mais concretos, ou seja, de acordo com “uma corriqueira tomada de decisões num mundo que não escolhemos” e que não pertence somente a nós (MATTHEWS, 2010, p. 122). Criticando Sartre, Merleau-Ponty introduz no escopo do pensamento ocidental um projeto de consciência que, sensível entre sensíveis (portanto, intersubjetiva), não só revela para nós o sentido do ser como, engajada entre significações abertas e inacabadas, não passa por alto nem o fenômeno do mundo, nem a constante presença de outrem em nossos atos.

Conclusão: das incompatibilidades, a necessária presença de outrem em meus atos

Quais implicações podemos extrair das reflexões acerca do projeto de Sartre e de Merleau-Ponty? De início, a tese sartriana de um nada absoluto acaba por reabilitar, segundo Merleau-Ponty, um positivismo não menos absoluto. N’*O visível e o invisível* (1964), Merleau-Ponty entende que a noção de um nada absoluto é problemática, pois mantém a oposição radical entre em-si e para-si. Para ele, a oposição “permanece com todo seu rigor; ela é que justifica sua inversão, que triunfa nessa derrota; a paixão do Para-si, sacrificando-se para que o ser seja, é ainda negação por si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 74-75).

Não à toa que, para uma filosofia fundada na “purificação do nada”, a relação com outrem nada representa além do que dificuldade e escândalo, visto que “a experiência do olhar do outro sobre mim nada mais faz do que prolongar a minha convicção íntima de não ser nada, de viver apenas como parasita do mundo, habitando um corpo e uma situação” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 68). De fato, em Sartre a experiência intersubjetiva nada acrescenta ao indivíduo, dado que “já tenho na noite do Em-si tudo o que é preciso para produzir o mundo privado do outro como um além inacessível para mim” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 68). Ocorre que o outro não exige de mim algo que pudesse mudar minha visão sobre o mundo, ele encontra-se junto deste “fora geral” do Ser, uma vez que as coisas que o Para-si apreende por meio da percepção “viviam antes dela na noite da identidade” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 76), ou seja, na plenitude do Ser. Sob esta ótica, o olhar de outrem, por sua vez, nada acrescenta, pois “nunca viverei mais do que minha vida e os outros nunca serão mais do que outros eus”¹² (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 76).

Em *L'institution/la passivité* (1954-1955), Merleau-Ponty entende que, imerso no dualismo “em-si” e “para-si”, Sartre concede uma noção universal ao “eu” e a “outrem”. Todavia, essa concessão é vazia: “o sujeito sartriano é absoluta individualidade e, por esta razão, concomitantemente, absoluta universalidade” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 162). Por conseguinte, o outro é desprovido de *ipseidade*! O outro é “uma obsessão anônima, sem rosto, um outro em geral” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 76). Ou ainda: “a relação permanece entre eu como nada e eu como homem, não trato com os outros, trato no máximo com um não-eu neutro, negação difusa do meu nada” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 75).

Do ponto de vista da ontologia sartriana, não há, segundo Merleau-Ponty, “experiência do outro” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 75). Afinal, para uma filosofia que se estrutura a partir do pressuposto da visão pura¹³, “no sobrevoo do panorama, não

¹² Nesta via, acrescenta Merleau-Ponty: “É sempre pela pureza negativa do Para-Si que se procura compreender que ele reconheça semelhantes: porque não sou coisa alguma e porque essa inanição, eu tenho assim mesmo que sê-la, que realizá-la no mundo, retomo por minha conta meu corpo e minha situação, e o olhar do outro que vejo pousar sobre este exterior que sou eu. Não há para mim atividade ou presença de outrem; de minha parte, há a experiência de uma passividade e de uma alienação que reconheço dizerem-me respeito, já que, não sendo nada, tenho que ser minha situação (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 75).

¹³ “A analítica do Ser e do Nada é aquele que vê esquecendo-se de que possui um corpo e de que aquilo que vê está sempre sob o que vê, tentando forçar a passagem em direção ao ser puro e ao nada puro, na

pode haver encontro com o outro: pois o olhar domina e não pode dominar a não ser coisas, se cai sobre homens, transforma-os em manequins movidos unicamente por molas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 81). Tal perspectiva, arruína a alteridade, “marcando o triunfo de um solipsismo disfarçado” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 82).

Sobre isto, é relevante observarmos o comentário de Claudinei Silva à análise sartriana:

É uma análise dogmática, na medida em que o ‘para si’, enquanto presença imediata e distância absoluta do ser, se torna o único *ipse*, de fato e de direito, numa relação com o mundo e outrem, sem lacunas, nem fissuras. A relação eu-outrem só se compreende na condição de um parasitismo recíproco: ‘eu’ e ‘outrem’ são como dois ‘monstros incomparáveis’; duas formas de vampirismos numa existência infernal, duas medusas com poder pétreo, *sub judice* à analítica do ‘pensamento de sobrevôo’ (SILVA, 2009, p. 264, grifos do autor).

Além do mais, Silva ainda chama a atenção ao fato de Merleau-Ponty falar da filosofia sartriana como um esforço “analítico” e não como “dialético”. Isso se deve, ao que parece, pelo fato de Sartre nos colocar sempre a escolha entre duas polaridades, a saber, ou se opta pelo Ser ou pelo Nada. Ao final das contas, no entanto, “o que realmente ocorre é a opção última pelo Para-si, inexistindo, aí, qualquer circularidade, equilíbrio ou interação dialética” (SILVA, 2009, p. 264).

É por esse motivo que a relação entre eu e outrem será sempre conflituosa na perspectiva sartriana, pois permanecemos irreconciliáveis, presos em nossos mundos privados, sem diálogo possível. A análise do Ser e do Nada não deixa de causar “constrangimento. Por princípio, ela opõe absolutamente, define-os como excluindo-se um ao outro, mas se são opostos absolutos, não se definem por nada que lhes seja próprio” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 78). A condição para que o outro apareça é a de que o eu seja negado: “cada um deles nada mais é do que a exclusão do outro e nada impede, em suma, que troquem seus papéis; [...] cada um deles nada mais é do que o recuo diante do outro” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 78).

Na peça *Entre quatro paredes* (1944), Sartre ilustra essa relação conflituosa entre o eu o outro por meio do diálogo do personagem Garcin, Inês e Estelle. Presos dentro de uma sala sem espelhos, os três são obrigados a se verem unicamente através dos olhos

medida em que se instala na visão pura, que se faz visionário, mas que é remetido à sua opacidade de vidente e à profundidade do ser” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 81).

dos outros. Em um determinado momento da história, Inês se interessa por Estelle, a qual, porém, não pode corresponder, pois está interessada em Garcin. Inês, para se vingar, tenta colocar Estelle contra Garcin, usando das falhas de cada um. Assim, fica evidente como o desejo de um sujeito se choca com o desejo do outro, implicando em conflito. É diante dessa atmosfera angustiante de limitação provocada pela presença do outro, que Garcin formula a célebre conclusão:

O bronze... (*Apalpa-o*). Pois bem, é agora! O bronze aí está, eu o contemplo e compreendo que estou no inferno. Digo a vocês que tudo estava previsto. Eles previram que eu haveria de parar em frente deste bronze, tocando-o com minhas mãos, com todos esses olhares sobre mim. Todos esses olhares que me comem! (*Volta-se bruscamente*). Ah, vocês são só duas? Pensei que fossem muitas, muitas mais! (*Ri*). Então, é isso que é o inferno! Nunca imaginei... Não se lembram? O enxofre, a fogueira, a grelha... Que brincadeira! Nada de grelha. O inferno... O inferno são os outros! (SARTRE, 1977, p. 22-23, grifos do autor).

Como podemos notar, o personagem Garcin identifica o inferno como sendo o próprio outro, ou os “outros”. Nada de grelhas, ou fogo, como a cultura ocidental nos ensinou sobre o que é o inferno. Ademais, é interessante notar que quando Garcin afirma que “todos esses olhares que me comem”, fica claro a impossibilidade de uma existência com o outro que seja ausente dessa “antropofagia”, de uma relação que não esteja condenada ao conflito entre as consciências.

Com efeito, caudatária da perspectiva reflexionante, a filosofia sartriana segue concebendo o Ser enquanto identidade e, desse modo, faz com que a experiência da intersubjetividade seja fracassada. Se não há possibilidade de imbricação entre o Ser e o Nada, entre o que é e o que não é, se há exclusão de um pelo outro e não cumplicidade, entre o eu, o outro e o mundo há que se escolher, pois nunca haverá espaço para outrem.

Para Merleau-Ponty, “o negativo puro, negando-se a si mesmo, sacrifica-se ao positivo; o positivo puro, enquanto se afirma sem restrição, sanciona esse sacrifício” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 88). Em outras palavras, a ontologia do Ser e do Nada reflete a partir da lógica de que há “o ser do ser e a inexistência do nada” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 88). Assim, segue-se o princípio de não-contradição, o qual, “posto em prática, dão o esquema de uma visão pura com a qual o filósofo se coincide” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 88). Essa visão, essa lógica binária que ao postular o “positivo” enquanto excludente do “negativo”, impossibilita nossa relação com outrem.

Referências bibliográficas

- CHAUI, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DARTIGUES, A. *La fenomenología*. 2. ed. Barcelona: Herder, 1975.
- DUPOND, P. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GILES, T. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: E.P.U.: EDUSP, 1975a. 1v.
- _____. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: E.P.U.: EDUSP, 1975b. 2v.
- _____. *Crítica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Fenomenologia da percepção*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *L'institution, la passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.
- _____. *O visível e o invisível*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- MORAVIA, S. *Sartre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- SARTRE, J. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2014a.
- _____. *Entre quatro paredes*. São Paulo: Abril Cultural, 1977.
- _____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2014b
- SCHNEIDER, D. *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.
- SILVA, C. A. F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.
- WAELEHENS, A. Uma Filosofia da Ambiguidade. In: MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. pp. I-XXV.