

Limites da crítica de Merleau-Ponty a Sartre em *O Visível e o Invisível*

The limits of Merleau-Ponty's critique to Sartre in The Visible and the invisible

DOI 10.12957/ek.2017.30176

Dr^a. Fernanda Alt
fernandaalt@gmail.com
UERJ - Brasil | Paris 1
Panthéon-Sorbonne – França

Neste artigo apresentamos pontos fundamentais da crítica de Merleau-Ponty à ontologia sartriana no capítulo “Interrogação e dialética” de *O Visível e o Invisível*. Neste texto, o autor realiza um trabalho minucioso de contraposição às noções de *ser* e *nada* na filosofia de Sartre, as quais ele equipara aos modos de ser para-si e em-si, propostos em *O Ser e o Nada*. A fim de realizar um trabalho sobre esta crítica, apresentando seus argumentos para em seguida contestar alguns de seus pontos, iremos, num primeiro momento, discorrer sobre a concepção de negatividade em Sartre segundo Merleau-Ponty e o conseqüente dualismo que ela permite instaurar. Num segundo e breve momento, mencionaremos de que modo este dualismo de base se estende ao problema da relação com o outro (*autrui*). Por fim, concluiremos evidenciando pontos que contestam tal crítica, de modo a apontar seus limites mas também sua importância.

PALAVRAS CHAVE

Ser e Nada. Intersubjetividade. Sartre. Merleau-Ponty.
O Visível e o Invisível.

In this article we present the fundamental points of Merleau-Ponty's critique of Sartre's ontology in the chapter “Interrogation and Dialectic” of *The Visible and the Invisible*. In this text, the author performs a meticulous work of contraposition to the notions of *being* and *nothingness* in Sartre's philosophy, which he equates with the modes of being for-itself and in-itself, proposed in *Being and Nothingness*. In order to carry out a work on this critique, presenting his arguments and then contesting some of his points, we will at first discuss the conception of negativity in Sartre according to Merleau-Ponty and the consequent dualism that it allows us to establish. In a second and brief moment, we will mention how this basic dualism extends to the problem of the relation with the other (*autrui*). Finally, we will conclude by highlighting some points that contests such critique, in order to point out its limits together with its importance.

KEYWORDS

Being and Nothingness. Intersubjectivity. Sartre.
Merleau-Ponty. The Visible and The Invisible.

As doutrinas contemporâneas repetem de bom grado que o homem se define (se é que a ideia de definição lhe seja aplicável) pelo ser-no-mundo. Mas essa tese requer com toda evidência que concebamos a própria existência do homem fora da alternativa do Para-si e do Em-si. Se ele é coisa ou consciência pura, ele deixa de ser no mundo¹.

- *Uma filosofia da ambiguidade*, Alphonse De Waelhens

Um dos últimos textos de Merleau-Ponty - *O Visível e o Invisível* - consiste na forma mais elaborada de sua crítica à filosofia sartriana. Apesar da dificuldade que a leitura de um manuscrito pode apresentar - mesmo que ele tenha sido bem trabalhado - o segundo capítulo, “Interrogação e Dialética”, fornece uma argumentação rigorosa da oposição merleau-pontyana às noções mais fundamentais de *O Ser e o Nada*, a saber: precisamente a concepções de *ser* e de *nada*. O ponto de partida de Merleau-Ponty no capítulo “Interrogação e dialética” se caracteriza pelo objetivo de demonstrar que a filosofia de Sartre não dá conta da abertura ao mundo implicada na “fé perceptiva”, isto é, que ela não resolve os problemas que surgem desde que interrogamos esta experiência primordial que é “uma adesão que se sabe para além das provas, não necessária, tecida de incredulidade, a cada instante ameaçada pela não fé” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 47). Interrogação de uma experiência originária que exige o colocar em questão os pressupostos naturalizados. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos: fórmulas deste gênero exprimem uma fé que é comum ao homem natural e ao filósofo desde que ele abre os olhos, elas remetem a uma base profunda de “opiniões” mudas implicadas em nossa vida. Mas esta fé tem isto de estranho: se procuramos articulá-la em tese ou enunciado, se perguntamos o que é este *nós*, o que é *ver* e o que é *coisa* ou *mundo*, entramos num labirinto de dificuldades e contradições (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 17).

Embora os dois autores compartilhem o sentimento de que “basta abrir os olhos e interrogar com toda ingenuidade esta totalidade que é o homem-no-mundo” (SARTRE, 2012, p. 38), para Merleau-Ponty, Sartre não consegue sair de tal labirinto, na medida em que não responde suficientemente o que significa estes *nós*, esta *coisa* ou *mundo*, ou mesmo o que é *ver*.

¹ As traduções do francês para o português são livres.

Apesar do fato de o autor de *O Ser e o Nada* se diferenciar da tentativa moderna das filosofias do sujeito que viam na reflexão uma terra firme para o conhecimento do mundo, Merleau-Ponty mostra que ele acaba por fracassar ao pensar a experiência de abertura ao mundo já que propõe uma solução que, mesmo que se mostre em oposição àquela da filosofia reflexiva, resulta, na verdade, numa inversão do problema que não somente não o soluciona mas o radicaliza. Assim, do mesmo modo que Heidegger (2005) dizia da máxima sartriana “a existência precede a essência” que “a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica” (p. 31), Merleau-Ponty (2013) mostra que

[...] invertendo as posições da filosofia reflexiva, que colocava todo o positivo dentro e tratava o fora como negativo simplesmente, ao definir, ao contrário, o espírito como o negativo puro que vive somente de seu contato com o ser exterior, a filosofia do negativo ultrapassa o objetivo: mais uma vez, mesmo que seja por razões opostas, ela torna impossível esta *abertura ao ser* que é a fé perceptiva (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 120).

Em outros termos, enquanto a filosofia reflexiva suspende a fé perceptiva no intuito de encontrar no sujeito que reflete as regras do acesso ao mundo, a filosofia sartriana e seu primado da negação como acesso pré-reflexivo acaba por esvaziar o sujeito de tal maneira que ela apresenta, na realidade, uma afirmação total da positividade, gesto que impedirá a compreensão da relação sujeito-mundo como uma experiência efetiva. Segundo Merleau-Ponty (2013), as duas posições são equivalentes, dado que, se por um lado o primado da reflexão indica que “se procuramos razões, é porque não conseguimos mais ver, ou porque outros fatos, como a ilusão, nos incitam a recusar a própria evidência perceptiva” (p.74), por outro lado a filosofia da pura negatividade - a de Sartre - estabelece do mesmo modo um sujeito separado do mundo que não o vê efetivamente mas o sobrevoa, na medida em que ele apreende as coisas que se situam *diante* de sua visão panorâmica e desencarnada. Em suma, ambas as posições são duas faces de uma mesma moeda, que é aquela de um sujeito que não encontra aderência ao mundo. Neste sentido, Renaud Barbaras (2001) conclui que “é somente em aparência que a filosofia de Sartre se dá como outra opção ao pensamento reflexivo” (p. 143). Além disso, ela apresenta sua forma mais radical, uma vez que eleva ao máximo a dualidade consciência-mundo, isto é, ela aumenta a distância pressuposta em tal dualidade ao estabelecer uma relação “frontal” entre ser e nada “sem mesmo a mediação da essência” (p. 144),

como era o caso em Husserl. Barbaras evidencia ainda de que modo Sartre herda as características positivista e idealista da filosofia husserliana. Positivista no sentido de que o nada, como veremos em seguida, mantém, por uma forma abstrata de negação, a positividade que encontrávamos nas “essências”(p. 145); idealista, já que promove, do mesmo modo, um pensamento de sobrevoos. Assim, tanto a “filosofia da essência” quanto a “filosofia do nada” se encontram numa situação “simétrica”, continua Barbaras, pois esta última restaura ou reintroduz os problemas da primeira:

Enquanto que com Husserl o pensamento era demasiado fechado sobre si para carregar a efetividade de um mundo, o nada é demasiado fora de si para poder sustentar a *abertura* ao Ser. A unidade da distância e da proximidade é, nos dois casos, perdida: pela redução da transcendência à imanência; pela absorção da imanência na transcendência (BARBARAS, 2001, p. 148).

Não obstante, encontramos em ambos os casos a dicotomia entre os planos reflexivo e irrefletido, sendo que as variações ocorrem somente no primado deste último nas filosofias reflexivas e do irrefletido em Sartre. Portanto, nenhuma das duas ultrapassa tal divisão de planos e consegue pensar a abertura ao mundo como uma unidade que não prioriza ou compromete um dos termos. Dito de outro modo, seria necessário propor uma filosofia capaz de “de ultrapassar esta dualidade abstrata em favor de um solo onde o irrefletido poderá aparecer como um momento da reflexão, e esta como um momento do irrefletido” (BARBARAS, 2001, p. 136), como propõe Merleau-Ponty.

O fracasso da ontologia sartriana reside assim em suas bases, a saber, na concepção de *ser* e de *nada*, visto que “tudo depende aqui do rigor com que se poderá pensar o negativo” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 77). Ao definir o em-si como aquele que “é o que é” e também como “massivo”, “plenitude absoluta”, “pura positividade”, e o nada como não ser, Sartre realiza uma cisão entre duas regiões opostas - ser e não ser - como tais irreconciliáveis. Merleau-Ponty acentua justamente esta divisão, mostrando que se por um lado o ser é em-si e não contém qualquer negatividade, por outro o ser para-si é pura negatividade, puro nada.

De fato, desde *A Transcendência do Ego*, Sartre busca “esvaziar” a consciência de todo conteúdo, ressaltando seu “vazio”. Com isso, ele a define primeiramente como pura translucidez, não podendo conter zonas de opacidade,

sejam estas compostas de imagens, representações ou de um Ego que pudesse “habitar” a consciência. O sujeito é pura abertura irrefletida sobre as coisas e “para que ocorra esta abertura, para que decididamente saíamos de nossos pensamentos, para que nada se interponha entre ele e nós, seria preciso correlativamente esvaziar o Ser-sujeito de todos os fantasmas de que a filosofia o entulhou” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 76). Assim, Sartre estabelece uma relação do sujeito com o mundo como uma abertura que é puro nada em ek-stase sobre o ser de modo que, para tornar possível este acesso particular, ele purifica a subjetividade a ponto de caracterizá-la como sendo um nada (*rien*), um vazio que há necessidade do mundo para existir. Para Merleau-Ponty, esta solução é em certo sentido “fácil” e ela faz com que o negativo se transforme numa espécie de essência, recaindo no positivo. Em outras palavras, se o nada jamais pode ser incorporado ao ser, se ele se encontra desde sempre “atrás”, ou abstraído daquilo que ele desvela ou afirma - sempre aquém, separado das coisas pela qualidade de testemunho (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 92), o sujeito enquanto nada acaba *sendo* esta esfera de não aderência ao mundo. A consequência disto reside no fato de que esta esfera de negatividade, que não pode ser “sujeito”, nem “espírito”, nem “ego” - dado que é puro nada-, reintroduz no mesmo lugar de onde foi expulso, um “fantasma de realidade” do tipo de uma *res cogitans*: “bem particular, inapreensível, invisível, mas coisa mesmo assim” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 76). Dito isto, Sartre substancializa a subjetividade por excesso de tentativas de dessubstancializá-la, ao postular um nada hipostasiado que interdita toda mistura ao ser, recaindo na armadilha do negativo radical:

Há uma armadilha no pensamento do negativo: se dissermos que ele é, destruimos sua negatividade, mas se mantivermos estritamente que ele não é, ainda o elevamos a uma espécie de positividade, conferimos-lhe uma espécie de ser, já que, inteiramente e absolutamente, ele é *nada (rien)*. O negativo torna-se uma espécie de qualidade, precisamente porque o fixamos em seu poder de recusar e eludir. (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 95)

Ora, se de fato o nada pode ser concebido de uma tal maneira, como uma espécie de essência, de coisa e finalmente de substância, conseqüentemente o dualismo estabelecido entre ser e nada - como correspondente a em-si e para-si - que afirma a relação estrangeira e irreconciliável entre os termos - é, na verdade, um *paralelismo*: é o avesso e o direito do mesmo pensamento, diz Merleau

-Ponty, a partir do qual um termo é “destinado” e colocado diante do outro, de maneira que a separação radical não é jamais desfeita: “Dado que radicalmente opostos, Ser e nada não atuam mais um contra o outro e são ao mesmo tempo indiscerníveis” (BARBARAS, 2001, p. 139). Neste sentido, Merleau-Ponty (2013) demonstra a radicalidade do fato de que nos encontramos neste caso “para além do monismo e do dualismo, porque o dualismo foi levado tão longe que os opostos, não mais competindo, estão em repouso um contra o outro, coextensivos um ao outro” (p. 79-80). Os opostos estão em “repouso” um contra o outro porque *só há o positivo*, isto é, na realidade, só há o em-si que “do fundo de sua primazia, tolera ser reconhecido pelo Nada” (p. 126), enquanto que resta ao para-si, puro nada, apenas a função de constatar e se abstrair do ser positivo, de deslizar em sua superfície. Se é verdade que só há o positivo e que o negativo é somente um não ser substancializado, a teoria da negatividade é um verdadeiro *positivismo*. Isto porque, em primeiro lugar, esta teoria não admite nenhuma imbricação entre as duas regiões estrangeiras, fazendo com que o puro nada seja somente o desvelamento do ser. Por esta razão, um negativismo absoluto é um positivismo absoluto, conclui Merleau-Ponty. Em segundo lugar, se o nada é precisamente e unicamente desvelamento do ser, ele não sofre nele mesmo nenhuma modificação ao desvelar; ele permanece então na “superfície” do ser, sem se introduzir em seu núcleo massivo, de modo que o desvelamento do ser pelo nada, não afeta o nada, não o modifica, não o acrescenta nada. Se tudo isso procede, estamos então diante de uma fenomenologia aberrante que estabelece, no caso da percepção por exemplo, que o desvelamento da coisa não é constitutivo de seu sentido (MERLEAU-PONTY, 2013); o ser é somente desvelado de sua noite sem ser afetado, modificado, já que “como a relação entre consciência e ser não é de constituição, mas apenas de negação, nada de *real* pode advir ao ser: negar o ser não o altera em uma vírgula. Toda determinação pela qual o ‘isto’ aparece diante “daquilo”, do “todo”, não alcança o ser” (MOUTINHO, 2004, p. 12). Por outro lado, vimos que se o para-si é “puro nada”, ele tampouco sofre modificações, dado que, enquanto pura negatividade, ele acaba por ser esta coisa estranha cuja substância reside em não poder ser nada. Consequentemente, nenhum dos polos é afetado, transformado, misturado por este “encontro” entre estrangeiros. Neste contexto, Merleau-Ponty chama de *negintuição* (*négintuition*) esta negação radical que é o contraponto da *intuição* do ser e é esta dupla face do “encontro” que garante ao mesmo tempo a autonomia e a coextensividade de ambas, ou seja, intuir o ser é afirmar sua pura positividade, negar a si (negintuição) é impossibilitar que o sujeito seja algo, o que faz ele *ser* esta impossibilidade mesma.

Compreender as dicotomias para-si/em-si e nada/ser de tal maneira resulta, nos termos de Merleau-Ponty, em verdadeira ambivalência que anula toda ambiguidade. Se cada polo se mantém apartado do outro, eles se estabelecem como *contraditórios* um do outro e não como *contrários*, segundo uma relação de oposição que permitiria a simultaneidade entre os termos ao invés da exclusão. No artigo “O invisível como negativo do visível: a grandeza negativa em Merleau-Ponty”, Luiz Damon Moutinho mostra que Merleau-Ponty vai buscar justamente a ideia de *oposição real* do Kant pré-crítico de *Ensaio para introduzir o conceito de grandezas negativas em filosofia* para se opor à divisão de ser e nada como contraditórios, tal como postula Sartre. Uma vez que o ser em-si sartriano é pura positividade e não admite em si qualquer negatividade, o nada só pode ser seu contraditório, isto é, *ou há ser ou nada* e não a *simultaneidade* entre ambos, conforme admite a oposição real. Mais ainda, cabe à negação um valor abstrato, já que “ela não é mais que a *expressão idealizada da maneira pela qual o objeto aparece a um sujeito*” (MOUTINHO, 2003, p. 140), definição que corresponde à visão de sobrevoos tão ressaltada pela crítica de Merleau-Ponty. Uma negação incapaz atingir o ser por dentro - dado que a identidade do ser consigo mesmo exclui a negatividade, pois é seu contraditório -, de modo que não há

passagem pela alteridade. Essa passagem, essa negação, vem à superfície do ser pela realidade humana, não por uma dialética própria ao ser; tais relações são portanto externas, não internas ao ser [...] Assim, o ser não “passa” no nada e o não ser se afirma como seu contraditório: de um lado, o ser permanece como plena positividade; de outro, o negativo se afirma como pura negação do *ser* (MOUTINHO, 2004, p. 11).

Vislumbramos assim porque Merleau-Ponty (2013) pensa que a posição “dogmática” sartriana - de pensar o negativo como contraditório do ser - acaba por impedir essencialmente a tarefa da dialética. Entre o “ser puro” e o “nada puro” não pode haver passagem, imbricação, o movimento e a transformação que a dialética reclama. Entre o puro ser e o puro nada só há conciliação “aparente”, “eles não são verdadeiramente unidos” (p. 96). Trata-se de uma coesão “rígida” e “frágil” (p. 98), dado que os dois termos se solicitam, mas somente enquanto opostos absolutos:

desde que um é negado o outro está lá, cada um deles nada mais é do que a exclusão do outro e nada impede, em suma, que troquem seus papéis: só permanece o corte entre eles; ambos, por mais alternados que sejam,

compõem juntos um único universo de pensamento, já que cada um deles nada mais é do que seu recuo diante do outro (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 103).

Estamos lidando assim com uma analítica ao invés de uma dialética², na medida em que o nada não “passa” no ser, ele é somente *atolado (enlisé)* nele, o que caracteriza uma relação típica das filosofias da visão, onde os estrangeiros encontram-se face a face. Na verdade, tratar-se-ia, além disso, de uma “loucura da visão” (p. 104), no sentido de uma visão de sobrevoo, desencarnada, capaz de apreender o mundo em panorama, encontrá-lo “lá onde ele está”, dominá-lo³. Pois, para Merleau-Ponty, o problema não é propriamente a visão, mas o fato desta ser associada ao ato de nadificação da consciência como aquele que transforma a coisa em-si em mundo visto, de modo que “as partes desse mundo não coexistem sem mim: a mesa, em si, nada tem nada a ver com a cama a um metro dela, - o mundo é visão do mundo e não poderia ser outra coisa. O ser é contornado sobre toda sua extensão de uma visão do ser que não é um ser, que é um não-ser” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 104). Sendo um não ser, o para-si enquanto aquele que vê é aquele que

esquece que possui um corpo e de que o que ele vê está sempre sob o que ele vê, tentando forçar a passagem em direção ao ser puro e ao nada puro, instalando-se na visão pura, que se faz visionário, mas que é reenviado à sua opacidade de vidente e à profundidade do ser. Se conseguíssemos descrever o acesso às coisas mesmas, isto seria somente através dessa opacidade e esta profundidade, que não param nunca: não há coisa plenamente observável, inspeção da coisa que seja sem lacuna e que seja total (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 106-107).

Contrariamente à filosofia da visão panorâmica, que “ignora em todo caso a espessura, a profundidade de planos, os mundos detrás [arrière-mondes]” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 95), para Merleau-Ponty é necessário sair da ilusão da pura imediaticidade pré-reflexiva enquanto relação frontal e sem mistérios, ao pensar a experiência concreta justamente a partir daquilo que fora suprimido: *a opacidade do para-si e a profundidade do em-si*. É por esta razão que, como

2 Vale observar que, na verdade, Merleau-Ponty propõe uma “hiperdialética” ao invés de aderir simplesmente ao movimento dialético clássico. Trata-se de uma dialética sem síntese, que presume que toda tese é idealização e que não podemos jamais recair no positivo.

3 A este respeito, Barbaras (2001) afirma que a filosofia de Sartre é fundada não propriamente no desconhecimento da experiência, mas sim na restrição de sua teorização a um tipo exclusivo de experiência: a da visão desencarnada, do face a face do sujeito com o mundo (p. 149).

citamos acima, Barbaras evidencia como a filosofia do negativo renova ao invés de ultrapassar as categorias da filosofia reflexiva que ela acreditava se opor, ao propor uma compreensão da experiência através de moldes ainda abstratos. A filosofia do negativo, na medida em que pressupõe negatividade e positividade como excludentes, impossibilita a unidade efetiva dos termos e com isso uma unidade só pode ser estabelecida num plano lógico, sem movimento ou transformação reais: “Explicitada no nível estritamente lógico, a abertura ao mundo se reduz à necessidade abstrata, para uma oposição absoluta, de se consumir em absoluta identidade” e esta identificação dos termos faz com que “toda *diferença* efetiva entre eles se encontre excluída” (BARBARAS, 2001, p. 141). Em outras palavras, se Sartre mantém as categorias da filosofia reflexiva, ele é impedido, por esta mesma decisão, de apreender a abertura ao mundo como uma experiência concreta, efetiva e como movimento de diferenciação, dado que os termos são postos em uma relação lógica de contrariedade e não em uma oposição real que permite o movimento dialético. Na verdade, prossegue Barbaras (2001), enquanto que a filosofia reflexiva estabelecia uma distância intransponível entre sujeito e objeto, a filosofia de Sartre propõe uma relação entre os termos que apenas esquematiza a dualidade antes vista como antagonista numa reconciliação que acaba por tornar essa mesma dualidade absoluta. Não é à toa que mais do que situar Sartre num possível realismo ingênuo a partir de sua concepção antifenomenal do em-si, Merleau-Ponty o enquadra nos moldes do idealismo, mais especificamente, naquele de uma filosofia “essencialista” que, como vimos anteriormente com Barbaras, acaba por se aproximar do “positivismo husserliano”. Por esta razão, a “inversão metafísica” operada por Sartre - neste caso de se opor à distância instaurada pela filosofia reflexiva por via de um desejo de proximidade absoluta para com o ser - resulta numa conclusão paradoxal, já que, por mais que Sartre se situe o mais próximo possível da experiência, diz Barbaras (2001), “a verdade não é que ele parte de um pressuposto dualista para reconstruir posteriormente a experiência: é mais a sua vontade de coincidir a esta experiência que o leva a um pensamento dualista” (p. 151).

*

A filosofia da negatividade e sua inevitável ambivalência traz ainda mais uma consequência significativa que é a impossibilidade de dar conta da experiência do outro, dado que a própria concepção de “outro” é problemática. Ainda no referido capítulo de *O Visível e o Invisível*, esta crítica se apresenta como

um desdobramento do problema de base da ontologia de Sartre, o qual consiste, como vimos, na concepção do sujeito como puro nada e do ser em-si como pura positividade. Se a abertura ao mundo é pensada a partir destes princípios, ela impede, conseqüentemente, qualquer acesso efetivo à alteridade, pois partindo da divisão nada/ser como idêntica ao par consciência/mundo, tal relação de sobrevoos é necessariamente solipsista. Esta conseqüência decorre em primeiro lugar do que Merleau-Ponty (2013) chama de “poder de ontogênese” (*pouvoir d’ontogénèse*) da consciência sartriana, que consiste num poder do sujeito de dar sentido ao mundo. A relação consciência-mundo forma assim uma “esfera fechada” (p. 84), de maneira que o mundo se desvela numa dimensão “para-si” do sujeito que é “único testemunho de ontogênese” (*ibid.*). Neste sentido, o outro é aquele que aparece como um segundo testemunho *do mundo do para-si*, o que quer dizer que “são sempre as *minhas* coisas que os outros olham e o contato que têm com elas não as incorporam a um mundo que seja deles. A percepção do mundo pelos outros não pode entrar em competição com aquela que eu mesmo tenho [...]” (*ibid.*).

Em segundo lugar, a posição sartriana no que concerne à relação com o outro opera mais uma vez a radicalização da separação entre ser e nada, só que agora através das dimensões *para-si* e *para-outro*, dado que o nada que sou e a dimensão positiva que vem ao mundo pelo outro são contraditórias e sem mistura. A fim de compreender em linhas gerais esta dimensão, podemos resumir a posição sartriana a este respeito da seguinte maneira: a aparição do outro é da ordem de um encontro, onde ocorre ao para-si de sofrer uma objetivação de seu ser, fazendo surgir a dimensão que o autor denomina de *ser-para-outro*. Esta “metamorfose” é descrita por Sartre na maioria das vezes pela experiência da vergonha, a partir da qual o para-si perde sua soberania ao ser negado pelo olhar do outro de modo a ser passível de ser *visto, julgado, medido*, da mesma maneira que as outras coisas visíveis do mundo. Para Merleau-Ponty (2013), esta relação ao outro fornece ao puro nada que é o para-si uma dimensão de visibilidade, permitindo sua inscrição em uma ordem objetiva do mundo. Assim, cada para-si, em sua relação com o outro, sofre ou opera uma objetivação pelo olhar, de maneira que ao menos quatro termos estão em jogo: “meu ser para mim, meu ser para outros, o para si do outro e seu ser para mim” (p. 110). Conseqüentemente, este tipo de “camada” de para-outro, ao invés de caracterizar uma experiência de alteridade, parece ao contrário barrá-la, uma vez que cada para-si não se relaciona propriamente com o outro mas somente o *seu ser para-outro*, como resume Barbaras (2001): “Assim, a relação a outrem se confunde com a experiência do para-outro: a consciência não se relaciona nunca com o

outro, de carne e osso [*en personne*], mas somente consigo mesma” (p. 155) e ainda “se o acesso a outrem se confunde com o experienciar (*l'épreuve*) de meu ser-olhado, ele deixa de ser uma experiência, na falta de revelar alguma coisa *da qual* ele é a experiência: ele se volta à descoberta de meu ser-para-outro, ou seja, de uma estrutura de *minha* consciência” (p. 159). Em suma, conclui Merleau-Ponty, “não me relaciono com os outros, me relaciono no máximo com um não-eu neutro, com uma negação difusa de meu nada” (p. 99). Vislumbramos aqui a origem desse estranho solipsismo, que não é mais aquele de um sujeito isolado do mundo duvidando da existência deste, mas é aquele de um sujeito solitário em um mundo positivo, onde tudo o que “há” provém do poder de ontogênese da consciência. Se o outro aparece, diz Merleau-Ponty, “[ele] permanece um habitante de meu mundo, mas ele me lembra bem imperiosamente que o *ipse* é um nada (*rien*)” (p. 85). O outro constata então que nada pode me atingir “por dentro”, pois seu olhar “só faz prolongar minha íntima convicção de nada ser, de viver somente enquanto parasita do mundo, de habitar um corpo e uma situação” (p. 88). Por esta razão, Merleau-Ponty (2000) já em *As Aventuras da dialética* dizia que “há em Sartre uma pluralidade de sujeitos, não há intersubjetividade” (p. 284). Ora, se cada para-si é poder de ontogênese de desvelamento do em-si, e se o sujeito é somente negado pelo olhar do outro mas não verdadeiramente modificado - “como não há graus no nada, a intervenção do outro não pode me ensinar nada” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 88) -, resta que a intersubjetividade é pensada como relação entre “centros [*foyers*] de negatividade” (p. 85), que são somente “outros eu mesmo [*d'autres moi-même*]” (p. 100), logo, através de uma relação abstrata, lógica e essencialista (BARBARAS, 2001).

Limites da crítica merleau-pontyana

Tendo em vista esta apresentação de pontos fundamentais da crítica de Merleau-Ponty a Sartre em *O Visível e o Invisível*, podemos por fim questioná-los brevemente (e nas dimensões possíveis deste trabalho), vislumbrando seus limites. Para tal, organizamos três contrapontos principais, definidos da seguinte maneira: Merleau-Ponty 1) pensa de forma abstrata a negação sartriana; 2) estabelece uma equivalência problemática entre para-si e nada; 3) sua estratégia de leitura privilegia o capítulo “A transcendência” de *O Ser e o Nada* onde Sartre descreve o modo de ser do “conhecimento”, o que faz com que ocorra uma abstração da estrutura da facticidade do para-si (problema que engloba os outros pontos).

Como primeira contraposição, é preciso mostrar que a negação em *O Ser e o Nada* é sempre um ato de negação de ser e jamais uma negação pura ou *ex nihilo*. Vejamos algumas passagens em que Sartre (2012) insiste neste princípio: “o ser é anterior ao nada e o funda”; “o nada [...] só poderia ter uma existência emprestada: é do ser que ele tira seu ser”; “O nada só pode se nadificar sob fundo de ser: se ele pode ser dado, não é nem antes nem depois do ser e nem, de maneira geral, fora do ser, mas é no bojo mesmo do ser, em seu coração, como um verme” (p. 51-56, *passim*). No que diz respeito ao desenvolvimento de sua concepção de negatividade, a leitura que Sartre faz da tradução de Henry Corbin de *Que é a metafísica?* foi decisiva. A partir de então, ele interpreta à sua maneira a ideia heideggeriana do *nadificar* no nada, embora para ele seja o ser que *nadifica*. Neste contexto, pode-se compreender que toda negação é existencial, o que quer ainda dizer que ela é sempre um ato. Mas tal ato de negação, aos olhos de Sartre, corresponde ao ser mesmo do sujeito, cujo movimento de existência é o de perpétua nadificação de seu ser - o que ele chama de “ato ontológico” - e neste ponto o acordo é com Hegel “quando ele declara que o Espírito é negativo” (SARTRE, 2012, p. 56). Assim, a negação não é nunca pura, trata-se do modo de ser do sujeito, negação concreta e existencial de seu próprio ser.

A segunda problematização que apontamos acima concerne à equivalência problemática realizada por Merleau-Ponty entre para-si e nada. Na segunda parte de *O Ser e o Nada* - quando o autor descreve as estruturas imediatas do para-si -, tal modo de ser é então caracterizado em seu aspecto fático como um “em-si nadificado” (SARTRE, 2012, p. 56): “É esta facticidade que permite dizer que ele [para-si] é, que ele *existe*, embora não possamos jamais *realizá-la* e que nós a apreendemos sempre através do para-si” (p. 119). O fato do para-si ser, na verdade, um em-si que se nadifica, atesta que há uma “comunidade ontológica” entre estes dois modos de ser normalmente vistos como excludentes. Tal “comunidade ontológica” foi observada por alguns autores: Vincent de Coorebyter (2012), que sublinha o “*pertencimento do para-si ao mundo comum do em-si*” (p. 8); Mikel Dufrenne (1966) que afirma que “sem dúvida o para-si e o em-si são solidários no sentido em que o em-si por um lado sustenta o para-si em sua facticidade” (p. 76); também Claude Romano (2003) quando menciona uma “continuidade ontológica” (p. 15) entre para-si e em-si; assim como Pierre Verstraeten (1995) que fala em “comunidade de ser [*communauté d'être*]” (p. 158). Colocamos em evidência este ponto no intuito de afirmar que se o para-si é definido como um modo de ser que é um em-si nadificado, e se toda negação é um ato de nadificação de ser, é problemático identificar o para-si a uma negação pura. Em outros termos, se Merleau-Ponty quer afirmar um dualismo entre ser e nada em Sartre, tal dualismo não pode ser localizado no par para-si/em-si. Em

primeiro lugar, porque não há dualismo entre tais modos se levamos em conta a estrutura da facticidade; em segundo lugar, porque o para-si não é um “puro nada”, mas sempre uma nadificação concreta do seu ser e é por isso que Sartre descreve este modo como um ser “que é o que não é e não é o que é”, e não simplesmente como “não é”; ou seja, o para-si é a própria *tensão* entre ser e não ser.

Por fim, pode-se colocar em questão a estratégia de leitura empregada por Merleau-Ponty para chegar às conclusões de base sobre *O Ser e o Nada*. A este respeito, chama a atenção o fato de que, salvo uma breve citação da parte “concepção dialética do nada”, em que Sartre fala de Hegel, todas as outras citações que encontramos no capítulo em questão de *O Visível e o Invisível* são extraídas do capítulo “A transcendência”, em que Sartre descreve o modo de ser do que ele nomeia de “ser do conhecimento”. Grosso modo, nesta parte o autor busca descrever a ligação ontológica do para-si ao em-si transcendente a partir, digamos, da contrapartida positiva da intencionalidade da consciência. O para-si é o ser da consciência e esta, como para Husserl, tem por estrutura a intencionalidade. Todavia, Sartre modifica a fórmula “toda consciência é consciência de algo” para afirmar que isto significa que “a consciência nasce apoiada [*portée sur*] sobre um ser que ela não é” (SARTRE, 2012, p. 28), que é como ele caracteriza sua “prova ontológica”. Dito isto, neste capítulo, Sartre chama de *conhecimento* a intuição do em-si transcendente que faz com que a consciência surja como *não sendo* um em-si em particular - uma negação que Sartre nomeia de *negação interna* e que Merleau-Ponty chama de *negintuição*. Intuição e negação interna consistem assim nos lados positivo e negativo da intencionalidade sartriana. No entanto, o para-si não se resume a este aspecto intencional pois, como vimos, ele surge sobretudo de um ato ontológico que consiste na nadificação do em-si que ele é. Assim, ato ontológico e negação interna são as duas negações na origem do modo de ser para-si, o que quer dizer que ele surge de uma *dupla negação* e não somente da negação interna. Se fosse o caso de uma única negação - interna -, estaríamos abstraindo justamente a *facticidade* do para-si e conseqüentemente poderíamos interpretá-lo como um “puro nada”, tal como o faz Merleau-Ponty. Neste sentido, dizíamos há pouco que Merleau-Ponty retira suas citações do capítulo que trata do modo de ser do conhecimento, e agora podemos constatar as conseqüências desta forma de proceder. Desde que Merleau-Ponty interpreta o modo do *conhecimento* como modo de ser *do* para-si, ele toma a parte pelo todo, esquecendo-se do ato ontológico, ou seja, do fato de que para-si não é somente nadificação do *em-si que ele não é*, mas que ele é também nadificação do *em-si que ele é*. É por esta razão que Simone de Beauvoir e também Mikel Dufrenne falam em *negligência* da parte de Merleau-Ponty dos aspectos fáticos em Sartre. Nas palavras de Dufrenne:

[...] se a incontestável originalidade de Merleau-Ponty com relação a Sartre é a de ter acentuado os limites do homem, o condicionamento da liberdade, a incarnação da consciência na realidade biológica e social, e finalmente de ter elaborado uma antropologia enquanto Sartre fazia uma ontologia e uma *Fenomenologia da percepção* enquanto que Sartre escrevia *O Imaginário*, esta originalidade não é total. E talvez Merleau-Ponty negligencie demais nos textos e nas intenções de Sartre aquilo que poderia o resguardar de suas críticas: aquilo que Merleau-Ponty anuncia ou retoma (DUFRENNE, 1966, p. 172).

Para Vincent de Coorebyter (2000), na verdade, trata-se de um mal-entendido na medida em que Merleau-Ponty não considera a mudança que ocorre na filosofia de Sartre no fim dos anos trinta, na época em que ele redigia seus *Cadernos de uma guerra estranha*. Nesta época, Sartre admite ter modificado sua concepção de temporalidade, até então instantaneísta⁴. Como Merleau-Ponty não observa esta mudança, diz De Coorebyter, ele acredita encontrar nas páginas do capítulo sobre a transcendência uma filosofia sartriana idêntica à de *A Transcendência do Ego* e do pequeno texto sobre a intencionalidade em Husserl, ambos escritos em 1934, isto é, dez anos antes de *O Ser e o Nada*, onde a consciência se caracterizava por seu “vazio”.

Considerando os pontos levantados aqui, torna-se possível contestar a validade da crítica merleau-pontyana à Sartre em *O Visível e o Invisível*, ao apontar seus limites. No entanto, não pretendemos dizer simplesmente, como o faz Beauvoir, que tal crítica consiste num *pseudo-sartrismo*. Isto porque pensamos que um possível dualismo entre ser e nada pode ainda permanecer atuante, caso não o consideremos como sinônimos de em-si e para-si. Dito de outro modo, podemos colocar a questão, mesmo após compreender que o para-si é nada e ser: como estas dimensões se relacionam na própria estrutura do para-si? Elas se excluem? Passam uma na outra? São contemporâneas? Porém, em certo sentido este último movimento não é mais o de Merleau-Ponty, e vai além dos objetivos que buscamos apresentar aqui. Concluímos dizendo somente que se nos é possível colocar este tipo de questão a partir da crítica de Merleau-Ponty, é também graças à ela que, ao invés de nos depararmos apenas com um mal-entendido ou uma leitura problemática, temos a oportunidade de deslocá-la para com isso interrogar mais profundamente as bases da ontologia sartriana.

⁴ Tratei deste assunto em outro artigo: Do instante à ek-stase: a mudança na teoria do tempo em Sartre, a ser publicado no n. 40 da Revista de Filosofia *O que nos faz pensar*, da PUC-Rio.

Por esta razão, concluímos juntamente com Jean Bourgault (1999) quando ele diz que “ler Sartre a partir das críticas de Merleau-Ponty permite sublinhar frequentemente a originalidade e a profundidade da posição sartriana” (p. 25).

Recebido em: 16.09.2017 | Aprovado em: 19.09.2017

Referência Bibliográfica

BARBARAS, R. *Del'êtré du phénomène*. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty. Grenoble : Jérôme Millon, 2001.

BEAUVOIR, S. de. Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme. In: _____. *Privilèges*, Paris, Gallimard, 1955, p. 206-207.

BOURGAUT, J. La distance et l'amitié. Sartre, Merleau-Ponty et la question de la réduction phénoménologique. *Cahiers philosophiques*, n.81., 1999. p.93-143 (p.1-44).

DECOOREBYTER, V. *Sartre face à la phénoménologie*: autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'Ego ». Bruxelles: Ousia, 2000.

_____. L'Être et le néant, ou le roman de la matière. *Les Temps Modernes*, Paris, n. 667, p.1-11, 2012.

DE WAELHENS, A. Une philosophie de l'ambiguïté. In: MERLEAU-PONTY, M. *La Structure du comportement*. Paris: PUF, 1967.

DUFRENNE, M. *Jalons*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Centauro, 2005. (Trad. Rubens Eduardo Frias)

MERLEAU-PONTY, M. *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 2000.

_____. *Le Visible et l'Invisible* / Notes de travail. Paris: Gallimard, 2013.

MOUTINHO, L. D. S. Negação e finitude na fenomenologia de Sartre. *Discurso*, n.33, p. 105-152, 2003.

_____. O invisível como negativo do visível: a grandeza negativa em Merleau-Ponty. *Trans/Form/Ação*, v.1, n. 27, p. 7-18, 2004

ROMANO, C. L'ontologie sartrienne: réflexions sur son archè et son télós. In: TAMBOURGI-HATEM, N. (Org) *Sartre sans frontières*. Beyrouth: Université Saint-Joseph, 2007.

SARTRE, J-P. *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 2012.

VERSTRAETEN, P. et al. Sartre/Kant/Hegel. De la contrariété à la contradiction, quelques itinéraires du négatif. In *Hegel aujourd'hui*. Paris: J. Vrin, 1995.