



A ONTOLOGIA DE SARTRE: DUALISMO E “SER TODO”

The ontology of Sartre: Dualism and Being as a whole

SIMEÃO DONIZETI SASS*

La ontología de Sartre: dualismo y “ser todo”

DANTE MARCELLO CLARAMONTE
GALLIAN**

Resumo: A intenção deste estudo é demonstrar como Sartre formula e soluciona a questão do dualismo na obra *O Ser e o Nada*. Tal questão surgiu sobretudo a partir das críticas de Alphonse de Waelhens e Maurice Merleau-Ponty. Essas críticas foram sintetizadas no prefácio da obra de Merleau-Ponty intitulada *La Structure du Comportement*. Essa temática se torna muito importante porque o suposto dualismo tornou-se uma ideia comum, um erro que foi persistentemente considerado como verdade. Para corrigir esse erro e recobrar a real face da filosofia sartriana, é importante ouvir a voz de Sartre. É indispensável o retorno ao que ele escreveu na Conclusão de *O Ser e o Nada*, para reaprender as bases de sua ontologia e para restaurar a verdade dos fatos.

Palavras-Chave: Ontologia. Dualismo. Dialética.

Abstract: The intention of this study is to demonstrate how Sartre formulates and solves the question of dualism in the work *Being and Nothingness* (1943)¹. This question arose mainly from the criticisms of Alphonse de Waelhens and Maurice Merleau-Ponty. These criticisms were summarized in the preface to Merleau-Ponty's work entitled *La Structure du Comportement*. This discussion became very important because it was a kind of categorization of sartrian existentialism, a mistake that was persistently considered to be the truth about Sartre's thought. To correct this mistake and regain the real face of sartrian philosophy, it is important to hear Sartre's voice. It is indispensable to return to the Conclusion of *Being and Nothingness* to relearn the basis of sartrian ontology which will provide the opportunity to restore the true face of Sarte, based on the facts.

Keywords: Ontology. Dualism. Dialectic.

Resumen: Es común identificar la acusación de dualismo en las obras de los críticos de la filosofía de Sartre, especialmente en las obras de Merleau-Ponty y sus discípulos; así como la acusación del idealismo. El aumento del interés público en las obras de Sartre, con el advenimiento del existencialismo, terminó popularizando una mera caricatura de sus ideales, deconstruidos por el trabajo de estos críticos, con respecto, especialmente, a la cuestión de los conceptos de libertad y mala fe. Por lo tanto, la intención de este estudio es demostrar cómo Sartre formula y responde a la cuestión del dualismo, revisando sus obras y recuperando los conceptos inicialmente formulados por el autor. Esta pregunta surgió principalmente de las críticas de Alphonse de Waelhens y Maurice Merleau-Ponty. Estas críticas se resumieron en el prefacio del trabajo de Merleau-Ponty titulado *La Structure du Comportement*.

Palabras clave: Ontología Dualismo. Dialéctica.

* Doutor em Filosofia pela UNICAMP, Docente da Universidade Federal de São Paulo. Email: simeao77@gmail.com. Orcid: 0000-0001-6390-7089.

** Doutor em História Social pela FFLCH-USP. Docente da Universidade Federal de São Paulo. Email: dantemgallian@hotmail.com. Orcid: 0000-0002-9979-6787.



Introdução

A intenção desse estudo é demonstrar como Sartre formula e responde ao problema do dualismo em sua obra *O ser e o nada* (1943)¹. É muito comum identificar a acusação de dualismo nos trabalhos de críticos que aparentemente estudam a filosofia de Sartre. Essa acusação é evidente nas obras de Merleau-Ponty e seus discípulos. Tal ataque é acompanhado por um outro: o idealismo. É comum encontrar essas ideias em análises da ontologia, política e literatura sartrianas. Se pode supor que a primeira elaboração dessa argumentação foi feita por Merleau-Ponty em *Fenomenologia da percepção* (1945)². Depois do fim da Segunda Guerra Mundial, *O ser e o nada* se tornou um trabalho notório da filosofia francesa. Houve um aumento do interesse do público pela literatura sartriana, por causa do existencialismo, e esse interesse atraiu a atenção de acadêmicos e filósofos para a filosofia de Sartre. Entretanto, tal interesse foi motivado por um forte intento de desconstruir seus argumentos, não de fazer uma análise realmente séria. O resultado foi uma caricatura. Marxistas, espiritualistas e fenomenólogos fizeram essa desconstrução, repetindo insistentemente as palavras “dualismo” e “idealismo”.

Essa discussão se tornou muito importante, já que é um tipo de categorização do existencialismo sartriano; um erro persistentemente considerado como verdade a respeito do pensamento de Sartre. A caricatura se tornou o verdadeiro rosto. Mesmo mais para o final do movimento existencialista, com *Crítica da razão dialética* (1960)³, os mesmos argumentos foram repetidos por Merleau-Ponty, Levi-Strauss, Claude Lefort, Camus, Aron, Foucault, Barthes, Althusser e outros pensadores.

Para corrigir esse erro e reaver a face real da filosofia sartriana, é importante ouvir a voz do próprio Sartre. É indispensável retornar à conclusão de *O ser e o nada*, para reaprender as bases da ontologia sartriana, que fornecerão a oportunidade de restaurar o rosto verdadeiro do pensamento de Sartre. Primeiramente, é importante esclarecer a relação entre liberdade e má fé, conceitos sartrianos que formam as bases do existencialismo. Dualismo e idealismo se tornaram palavras chave na destruição da filosofia sartriana da liberdade. Retomar os fatos requer revisitar o debate sobre a liberdade humana. Quando a humanidade se torna a última fronteira, o último passo para o pós-humanismo, é importante discutir se liberdade é um sonho metafísico ou nossa intransponível realidade.

Dualismo e Idealismo no Pensamento de Sartre

Alphonse De Waelhens diz, em seu artigo intitulado “A filosofia da ambiguidade”, publicado na obra de Maurice Merleau-Ponty *A estrutura do comportamento*⁴ que os conceitos sartrianos de em-si e para-si revelam “absoluta dualidade” e que “essa dualidade prejudica o ser-no-mundo”. M. C. Dillon, no estudo *Ontologia de Merleau-Ponty* (1988)⁵, diz: “a filosofia de Sartre repousa sobre um radical dualismo ontológico”. Merleau-Ponty, em vários estudos, diz que o pensamento de Sartre é dualista e idealista⁶.

“Dualista” e “idealista” são palavras comumente usadas para definir Sartre; sua filosofia, ética e política. Desde meados do século vinte, marxistas e fenomenólogos fazem essas acusações. É possível demonstrar que Merleau-Ponty é uma figura central nesse processo. Em 1945, com *Fenomenologia da percepção*, fenomenólogos estabeleceram um tipo de método para demonstrar essas ideias. A última parte desse livro revela a síntese dessa interpretação. O presente artigo pretende demonstrar que os críticos, Alphonse de Waelhens and M. C. Dillon, repetem os argumentos de Merleau-Ponty. É importante notar que Jean Beaufret e Heidegger são outras fontes dessa crítica, mas este estudo pretende focar no pensamento de Merleau-Ponty e nas considerações de Alphonse de Waelhens. É importante revelar a articulação entre essas análises.

Dois dos trabalhos de Merleau-Ponty sintetizam seus argumentos: *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*. O primeiro é importante porque, em uma edição posterior, Merleau-Ponty adicionou o artigo de Alphonse de Waelhens intitulado “A filosofia da ambiguidade”. Esse artigo se tornou um manifesto contra o suposto dualismo de Sartre. É importante fazer uma síntese dessa exposição.

O título do artigo afirma a primeira ideia central, ambiguidade, sendo o conceito chave da filosofia de Merleau-Ponty. Isso significa que não há um dualismo anterior no mundo porque o conceito de ser-no-mundo tem um fundo indeterminado. A ontologia de Sartre, em contraponto, com ambos seres em-si

1 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trad. Hazel Barnes (New York: Washington Square Press, 1975). Doravante BN.

2 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trad. Colin Smith (London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1962). Doravante PP.

3 Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, trans. Alan Sheridan-Smith (London: New Left Books, 1976).

4 Maurice Merleau-Ponty, *The Structure of behavior*, trad. Alden L. Fisher (Boston: Beacon Press, 1967). Doravante SB.

5 Martin Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, (Bloomington: Indiana University, 1988).

6 Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, (Paris: Gallimard, 1955); *Le visible et l'invisible*, (Paris: Gallimard, 1979).



e para-si, interrompe a relação entre consciência e mundo. Com isso, Merleau-Ponty se torna o filósofo da ambiguidade e Sartre, da dualidade. A análise da antologia de Sartre é o começo da interpretação. Essa ontologia, de acordo com Waelhens, estabelece a oposição inconciliável, não dialética, entre em-si e para-si, representando o dualismo cartesiano clássico *pensée e étendue*. Tal ontologia não alcança *percepção e corpo* porque não há um mundo que sustente os seres. Se para-si é ausência e em-si é o objeto, essa formulação não propõe correspondência entre esses seres. Portanto, podemos ver a ligação entre idealismo e dualismo no pensamento de Sartre, na opinião dos críticos. A grande dificuldade emerge com a concepção de corpo, muito diferente da visão de Merleau-Ponty. Visto que Sartre não começa com a percepção e o corpo, a metafísica se torna um aspecto muito importante no existencialismo sartriano. De Waelhens diz:

Em Sartre, o metafísico, as diversas visões de um mesmo objeto se sucedem somente porque a consciência decidiu assim, em conformidade com a necessidade de uma estrutura própria arbitrariamente invocada; essa parcialidade, esse caráter sucessivo e ambíguo da percepção, não advém da própria natureza do contato que coloca consciência e coisa (Merleau-Ponty, 1967, p. xxi)

A metafísica sartriana é um importante aspecto a se considerar, porque esse argumento recorre a tal filosofia no século dezoito, e é, talvez, mais idealística que Kant. A consciência pode conceber o objeto sem conexão com o mundo exterior. Se a separação for absoluta, há somente a voz do ser para-si definindo o mundo; o ser em-si é uma abstração. “Não possuindo o ser-em-si mesmo, o para-si só pode existir como a niilização de uma facticidade” (Merleau-Ponty, 1967, p. xxii). Esse aspecto tenta demonstrar que não há uma relação dialética, mas a simples negação do abstrato em-si. Se somente é possível ver a separação ou isolamento, a negação nunca será dialética.

O problema de uma relação de existência dialética no pensamento de Sartre é relevante. Se consciência e objeto são isolados, se eles existem em regiões diferentes e sem comunicação, a negação do ser para-si nunca será dialética porque a contradição necessita de uma relação, uma relação de contradição. Se a ontologia de Sartre estabelece um isolamento tão radical, é impossível pensar em uma relação dialética entre consciência e mundo. Isso demonstra a importância desse tópico na filosofia de Sartre, porque o dualismo aniquila a relação dialética. É possível identificar o mesmo argumento repetido em *Les Aventures de la dialectique*⁷ e *Le Visible et l'invisible*⁸. A acusação de dualismo afeta mortalmente a filosofia de Sartre.

De Waelhens, repetindo Merleau-Ponty, afirma:

Sartre reconhecesse a dialética da percepção, não porque essa dialética fosse inerente ao contato que temos com as coisas, mas porque não haveria a vida da consciência sem ela. Mas é perceptível que a vida não é certificada em princípio; é invocada e postulada mais que incluída no próprio fenômeno da percepção (Merleau-Ponty, 1967, p. xii).

O argumento chave é que, porque Sartre não começa a reflexão ontológica com a percepção, com o ingênuo mundo sem separação, como o paraíso antes do pecado original, a solução para a relação entre os seres é um grande erro. Esse erro se torna insolúvel. De acordo com De Waelhens, “essa ontologia precisamente enfatiza uma tenacidade implacável de oposição – não mais dialética dessa vez, mais radicalmente irreconciliável – entre o em-si e o para-si” (Merleau-Ponty, 1967, p. xix).

Existe uma consequência para esse dualismo: não há acordo ou compromisso. O para-si não pode participar do mundo, porque não é da mesma natureza. O preceito da coexistência estabelece uma primitiva indiferenciação entre homem e mundo. Nesse caso, o compromisso é possível porque homem e mundo vivem em conexão inseparável entre si, eles vivem no mesmo nível; não em oposição, mas em harmonia. No começo, prévia e ingenuamente, se estabelece uma harmonia. Só posteriormente é possível ver a desconexão e negação que se estabelecem. Essa é a razão para se rejeitar a ontologia de Sartre. Merleau-Ponty e Sartre estabelecem diferentes pontos de partida. A primeira é harmonia, a segunda é o conflito. Desse modo, comentando a ontologia de Sartre, De Waelhens diz:

a consciência não está no mundo porque não é envolta naquilo que se percebe e não colabora com a sua percepção. Entretanto, precisamente essa colaboração e esse envolvimento são o que dão ao saber sensato um caráter de constante e intrínseca incompletude, uma necessidade de ser perspectívica e de ser realizado, de um ponto de vista – todos esses traços Sartre, o fenomenólogo, viu muito claramente, mas que não foram justificados por sua metafísica (Merleau-Ponty, 1967, p. xxi).

É possível ver o preceito de percepção guiando a reflexão e a recusa. Sartre nunca considera a percepção como um tipo de ponto de partida para a fenomenologia e a ontologia. Se considerarmos *L'Ima-*

7 No último capítulo “Sartre et l’ultra-bolchevisme”.

8 No capítulo “Interrogation et dialectic”.



gination⁹ e *L'Imaginaire*¹⁰, seus estudos sobre a consciência da imagem e o mundo da imaginação, fica claro que há uma distinção entre percepção e imaginação. A ideia central é que a alucinação existe independentemente da percepção. Então, se a percepção é o ponto de partida de Merleau-Ponty, consciência do mundo é o da filosofia de Sartre. Desse modo surgem os questionamentos: a percepção é o preceito da fenomenologia? A percepção é o fundamento das emoções e da imaginação? A percepção é a base do compromisso? Essas questões são profundas e requerem outra reflexão, que é impossível de ser desenvolvida nesse artigo. É possível dizer, porém, que muitos dos críticos de Sartre usaram essa mesma argumentação para acusar o existencialismo de voluntarismo e idealismo. Quando Claude Lefort diz que o marxismo de Sartre é um tipo de voluntarismo, ele repete Merleau-Ponty, porque o PC francês é a consciência e as pessoas são o objeto, o mesmo dualismo apontado na ontologia de Sartre.

Para De Waelhens e Merleau-Ponty, acordo e compromisso são impossíveis na ontologia e política sartrianas. Se Sartre tenta abordar história e política usando as ideias marxistas de alienação, práxis e contradição, a ontologia que estabelece o em-si e para-si contaminaria tal tentativa. Para Merleau-Ponty, a filosofia que começa com o ser no mundo, sem distinção, pode estabelecer um real compromisso, porque a coexistência é a premissa fundamental.

Merleau-Ponty pressupõe que Sartre não alcança Marx, porque a separação entre em-si e para-si não pode nunca atingir a real contradição no mundo. Se homem e mundo são as premissas de história e da ação, o dualismo sartriano nunca entenderá a dialética histórica de Marx. Sartre, segundo seus críticos, situa essa ideia antes de Marx e Hegel, e seu dualismo leva a um idealismo ingênuo. Mas esse idealismo é pior que Descartes e Kant, porque é um simples intuicionismo, como visto na descrição de De Waelhens. Se a ontologia permanece idealista, permanece também, da mesma forma, a política sartriana. O debate acerca do comunismo na França expôs esses antagonismos. Esse debate entre Sartre e Merleau-Ponty se tornou mais radical com a publicação de *Materialisme et Révolution*¹¹ e *Les Communistes et la paix*¹². Mas é possível ver a radicalização do pensamento de Sartre no início de *Les Temps Modernes*. A comparação entre a última parte de *Fenomenologia da percepção* e a “Apresentação” de *Les Temps Modernes* expõe esse crescente antagonismo. Inicialmente, Merleau-Ponty acreditava que Sartre tentara formular sua perspectiva política de esquerda, sem orientação comunista, mas ele viu a crescente tendência para teses comunistas nas obras de Sartre. Com essa alteração, Merleau-Ponty começou a se distanciar do pensamento de Sartre. É possível dizer que Sartre não inteiramente recusou a ideologia comunista, apesar de não concordar completamente com o PC francês, diferente de Merleau-Ponty, que absolutamente refutou o pensamento mais esquerdista. O artigo de Claude Lefort sobre o marxismo sartriano expõe os argumentos de Merleau-Ponty. A resposta de Sartre foi recebida como um ataque inaceitável. A partir desse ponto, foram expressas acusações e a reconciliação se tornou impossível. Diferenças filosóficas se tornaram divergências políticas e pessoais.

O dualismo sartriano, do ponto de vista de Merleau-Ponty, afetou a concepção de liberdade expressa em *O ser e o nada*. É o que De Waelhens diz, comentando a ontologia do em-si e para-si:

Vamos concluir, portanto, que essa dualidade compromete o ser no mundo ou ao menos que confere a ele certo sentido, que é inadequado em relação à descrição. O mesmo empobrecimento, ou, se preferir, a mesma fraqueza seria notada, além disso, com respeito à noção sartriana de liberdade – ao menos no nível de explicação ao qual o autor desenvolveu em suas obras publicadas (Merleau-Ponty, 1967, p. xxiv).

Essa conclusão é uma repetição das ideias de Merleau-Ponty expostas na última seção de *Fenomenologia e Percepção*, intitulada “Liberdade”. Esses argumentos tentam anular a filosofia de liberdade construída por Sartre. É impossível resumir esse importante trabalho de Merleau-Ponty; mas é possível repetir as ideias de De Waelhens sobre o tópico. Desse modo, é importante lembrar o que “a *Phénoménologie de la perception* estabelece sem hesitação no plano da experiência natural e ingênua, que o Husserl do período final já descrevera” (Merleau-Ponty, 1967, p. xxv). Por que podemos ver uma relação entre a ideia central dele e a negação da filosofia de liberdade de Sartre?

A última parte de *Fenomenologia da Percepção* é uma reprovação severa da filosofia de Sartre. A ideia de liberdade é retratada como o grande erro de *O ser e o nada* (BN). Merleau-Ponty diz que a concepção sartriana é absolutamente impossível¹³. Essa conclusão foi baseada na ideia central da filosofia de Merleau-Ponty: o conceito de *coexistência*. De Waelhens conecta essa ideia com a “experiência natural e ingênua”. Porque Sartre não começa sua ontologia com a diáde consciência-mundo, *O ser e o nada* sofre

9 Jean-Paul Sartre, *L'Imagination*, (Paris: Presses Universitaires, 1936).

10 Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire*, (Paris: Gallimard, 1940).

11 Jean-Paul Sartre, *Situations III*, (Paris: Gallimard, 1949).

12 Jean-Paul Sartre, *Situations VI*, (Paris: Gallimard, 1964).

13 Merleau-Ponty diz: “a escolha parece estar entre a concepção de causalidade, que é incompatível com a consciência que temos de nós mesmos, e de uma liberdade absoluta separada do exterior. É impossível decidir além de qual ponto as coisas deixam de ser. Ou elas todas estão em nosso poder, ou nenhuma está. O resultado, entretanto, dessa primeira reflexão sobre liberdade deveria ser a regra. Se, realmente, for o caso de nossa liberdade ser a mesma em todas as nossas ações, até em nossas paixões, se não for medida em termos de nossa conduta, e se o escravo mostrar liberdade tanto por viver com medo, quanto por quebrar suas correntes, então não se pode dizer que existe algo como *ação livre*, a liberdade sendo anterior a todas as ações. Em qualquer caso, não será possível declarar: ‘Aqui a liberdade faz sua aparição’, (PP 388).



de uma enfermidade relacionada: dualismo, idealismo, etc. O conceito de liberdade permanece, da mesma forma, errado.

Para sintetizar as críticas de dualismo à teoria de Sartre, é possível dizer que em-si e para-si são compreendidos como uma separação irreversível, com uma clara determinação da consciência como uma projeção idealista sem base na realidade (ser no mundo). Essa separação é a aniquilação da possibilidade, porque não há o mesmo nível de realidade entre os dois seres. As consequências são a aniquilação da relação de contradição e a impossibilidade de real liberdade e compromisso. Esse retrato permitiu a Merleau-Ponty e seus seguidores classificar a filosofia de Sartre como idealismo situado antes mesmo da filosofia crítica de Kant, mas distante de Descartes, cuja dualidade é mais radical.

Desde 1945, com a publicação de *Fenomenologia da Percepção*, a análise da ontologia e filosofia de Sartre sofreu sérios problemas por causa dessas análises. Como mencionado anteriormente, um crescente apoio ao marxismo, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, levou a um criticismo similar. Se a ontologia é idealista, a política também será, pelas mesmas razões. Com a interrupção inconciliável desde a questão de Claude Lefort, Merleau-Ponty escreveu vários artigos a respeito de Sartre, ressaltando esses argumentos. Com a publicação de *Signes*¹⁴, Merleau-Ponty criou um tipo de argumentação desse período e a conclusão foi amarga para Sartre.

É importante compreender esse período, para esclarecer a avaliação de Merleau-Ponty e, por outro lado, os argumentos de Sartre. Como muito bem mostrado por François Dosse em *Histoire du Structuralisme*¹⁵, desde a metade da década de cinquenta, o pensamento de Sartre foi severamente criticado por estruturalistas, marxistas e fenomenólogos. Várias discussões repetiram a argumentação de Merleau-Ponty. Palavras como voluntarismo, idealismo, dualismo, niilismo, intuicionismo, entre outras, foram usadas insistentemente.

Para esclarecer vários pontos dessa discussão, é necessário retornar às palavras de Sartre, ao começo dessa discussão e às palavras de *O ser e o nada*. Não é o intuito desse estudo reconstruir a ontologia de Sartre. A argumentação tentará mostrar que Sartre indaga a respeito da possibilidade de dualismo em *O ser e o nada* e que a questão é debatida na Conclusão da obra. É indispensável demonstrar que Sartre aborda essas questões e tenta resolver esse problema. É muito comum que os críticos simplesmente ignorem a Conclusão de *O ser e o nada*, desconsiderando as ideias fundamentais da filosofia de Sartre. É imperativo expor como Sartre aborda a questão da relação entre em-si e para-si.

As Respostas de Sartre

O presente estudo agora vai explorar os argumentos que respondem ao suposto dualismo na ontologia de Sartre. A distinção entre em-si (*en-soi*) e para-si (*pour-soi*) é adequadamente entendida se relemos atentamente o que Sartre escreveu. É oportuno lembrar a tese básica enunciada nessa mesma obra. Sartre, na Introdução de *O ser e o nada* expõe o problema: “se ambos, idealismo e realismo falham em explicar as relações que de fato unem essas regiões que, na teoria, não tem comunicação, qual outra solução podemos encontrar para tal problema?” (Sartre, 1943/1975, p. LXVII). Essa pergunta indica que Sartre tem consciência do problema. É muito importante destacar a clara formulação da questão, expondo idealismo e realismo como soluções inaceitáveis. É óbvio que Sartre conhece a lição husserliana sobre as desvantagens dessas filosofias. Apesar da palavra “realismo” aparecer no artigo *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*¹⁶, Sartre vê a fenomenologia como a melhor filosofia, a fim de evitar um novo materialismo crasso. É evidente que a ontologia de Sartre tenta evitar soluções idealistas e materialistas para a ontologia. É isso que este artigo tentará explicitar.

Para identificar as perspectivas desse problema, é importante lembrar como Sartre apresenta algumas características do em-si: esse ser mostra-se isolado e não tem conexão com o que não lhe é próprio. Resumidamente, é o que é. Isso quer dizer que, em si mesmo, não consegue vir a ser o que não é. Não consegue abranger negação. É totalmente positivo. Nunca se coloca como *outro em relação a si*, não suporta conexões com o outro. Não está sujeito ao modo da temporalidade. O em-si não comporta a *falta* em seu ser. Ele foi e, no presente, outros seres são: isso é tudo.

Ao expor essa ontologia fenomenológica, várias indagações surgem. Ao final da Introdução, Sartre formula várias questões:

Qual é o sentido último desses dois tipos de seres? Por quais razões ambos pertencem ao ser em geral? Qual é o sentido do ser que inclui em si essas duas, radicalmente separadas, regiões do ser? Se ambos idealismo e realismo falham em explicar as relações que de fato unem essas regiões, que na teoria não tem comunicação, qual outra solução poderíamos achar para esse problema? E como pode o ser do fenômeno ser transfenomenal? Para tentar responder a essas questões escrevi o presente trabalho (Sartre, 1943/1975, p. LXVII).

14 Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, (Paris: Gallimard, 1960).

15 François Dosse, *Histoire du Structuralisme*, (Paris: Éditions La Découverte, 1991).

16 Jean-Paul Sartre, *Situations I*, (Paris: Gallimard, 1947).



A partir dessas questões iniciais, é evidente que a relação entre esses dois seres é problemática para Sartre, mas será enfatizada como o tema de sua ontologia. As respostas para essas questões aparecem na Conclusão de *O ser e o nada*.

Sartre resume o problema como descrito a seguir:

Se o em-si e o para-si são duas modalidades de ser, não existe uma separação bem no centro da ideia do ser? E é sua compreensão rompida em duas partes incomunicáveis pelo fato de sua extensão ser constituída de duas classes radicalmente heterogêneas? O que há em comum entre o ser que *é* o que *é*; e o ser que *é* o que não *é*, o qual não *é* o que *é*. O que pode nos ajudar aqui, entretanto, é a conclusão de nossa indagação anterior (Sartre, 1943/1975, p. 621).

É possível ver claramente que Sartre entende a relação entre essas duas modalidades de seres como problemática, mas o dualismo não é sua solução; sua intenção é superar tal erro. Ele insiste, na verdade, que esses dois tipos de seres são ontologicamente distintos. É possível discutir a respeito da diferença ontológica na filosofia de Sartre, mas ela representa distinções no mundo vivo, em diferenças históricas. Em-si e para-si são modalidades do ser vivendo no mesmo mundo, porque só um mundo, o mundo vivido, existe. É impossível dizer, como Merleau-Ponty, que consciência e mundo são a mesma coisa, porque viver no mundo é tentar expor as diferenças entre humanidade e objetos. Se há a “busca pelo ser”, isso representa um trabalho constante de diferenciação para consciência, do modo como gestaltistas explicam figura e fundo. A relação é uma constante relação de distinção. Para a consciência, viver no mundo é diferenciar-se de outros seres.

Sartre destaca essa distinção dizendo:

Mostramos de fato que em-si e para-si não estão justapostos. O oposto, na verdade, o para-si na ausência do em-si é um tipo de abstração; não poderia existir como uma cor existiria sem forma ou um som sem tom ou timbre. Uma consciência que seria consciência do nada seria absolutamente nada. Mas se a consciência é ligada ao em-si por uma relação próxima, isso não significa que é articulada com o em-si de forma a constituir uma totalidade, e não é essa totalidade a que seria dado o nome de *ser* ou realidade? Sem dúvida, o para-si é uma negação, mas como negação ele *é*; e está em uma unidade a priori com o em-si (Sartre, 1943/1975, p. 621).

É muito importante enfatizar essas expressões: “em-si e para-si não estão justapostos”; “o para-si na ausência do em-si é um tipo de abstração”; “uma consciência que seria consciência de nada seria absolutamente nada”; “está em uma unidade a priori com o em-si”. O que essas expressões significam? Elas significam que Sartre não indica que há total isolamento entre esses dois seres. Dualismo não existe em sua ontologia. Há uma real diferença entre isolamento (como De Waelhens diz) e diferenciação ontológica. Esses seres não estão justapostos porque consciência e objeto existem no mesmo mundo, embora, por meio de diferentes maneiras de ser. Só a consciência idealista existe sem o mundo real. Ser consciência de algo é estabelecer uma conexão efetiva com o objeto da consciência. Sartre sustenta o *a priori* da correlação da fenomenologia husserliana. Consciência e mundo sustentam a “unidade *a priori* com o em-si”. Esses dois modos de ser, correlacionados por Sartre são claros. Em *O ser e o nada*, ele recusa a hipótese de dualismo na ontologia.

Para demonstrar essa tese, ele discorre sobre o tipo de relação entre esses seres, que é um tipo de totalização. Para entender a relação entre os dois seres, é necessário considerar a questão da realidade total, “o ser todo”. Resumidamente, “nesse nível encontramos novamente essa noção de uma totalidade destotalizada, que nós já encontramos em relação ao próprio para-si e em conexão com a consciência de outros” (Sartre, 1943/1975, p. 623). A questão do dualismo leva ao problema do “ser como todo”. Essa questão destaca o conceito de “organização sintética”, mas outra dúvida surge: será essa uma nova dualidade? Sartre diz:

Mas se considerarmos o ser total como constituído pela organização sintética do em-si e para-si, não vamos encontrar, novamente, a dificuldade que queríamos evitar? E quanto ao hiato que revelamos no conceito de ser, não vamos encontrá-lo presente no em-si existente? Qual definição deveríamos dar a um ser existente que, como em-si, seria o que *é*, e como para-si seria o que não *é*? (Sartre, 1943/1975, p. 622).

Com a ideia do “ser total”, emerge uma preocupação: o que é exigido de um ser existente para ser considerado como totalidade? A resposta de Sartre é: “é necessário que a diversidade de suas estruturas seja mantida dentro de uma síntese unitária de tal modo que cada uma delas considerada à parte seja apenas uma abstração. E certamente a consciência considerada à parte é apenas uma abstração” (Sartre, 1943/1975, p. 622). Entretanto, de extrema importância para o tema dessa discussão é: “o em-si não tem necessidade do para-si para existir” (Sartre, 1943/1975, p. 622). O que segue é que o para-si precisa do em-si, mas o oposto



não é verdadeiro. O em-si existe de forma contingente. Isso significa que somente o para-si precisa de uma conexão com o em-si, porque é *ausência, desejo e projeto*. Então, há uma conexão necessária entre esses seres na perspectiva do para-si e uma conexão não necessária do ponto de vista do em-si. Sartre diz:

O fenômeno do em-si é uma abstração sem consciência, mas seu ser não é uma abstração (...) Se quisermos conceber uma organização sintética cujo o próprio para-si seja inseparável do em-si e inversamente tal que o em-si seja indissolúvelmente ligado ao para-si, devemos conceber essa síntese de tal forma que o próprio em-si receberia a existência a partir da nadificação que originou a consciência. O que isso significa se não que a totalidade indissolúvel do em-si e para-si é concebível apenas na forma de um ser que é sua própria “causa-de-si” (Sartre, 1943/1975, p. 622).

O conceito de totalidade destotalizada significa que “tudo acontece, portanto, como se o em-si e o para-si fossem apresentados em um estado de desintegração em relação a uma síntese ideal. Não que a integração nunca tenha ocorrido, muito pelo contrário, precisamente porque é sempre indicada e sempre impossível” (Sartre, 1943/1975, p. 623). Esse conceito, como o ser em-si, expressa a circularidade entre esses dois seres. “É essa falha perpétua (de ser integração) que explica tanto a indissolubilidade do em-si e do para-si e, ao mesmo tempo, a sua relativa independência” (Sartre, 1943/1975, p. 623). Essa indissolubilidade e relativa dependência são um tipo de ambiguidade que sustenta a relação.

Em conclusão, podemos repetir as palavras de Sartre:

Quanto à totalidade do para-si e do em-si, isso tem por característica o fato de que o próprio em-si se torna outro em relação ao para-si, mas que o para-si não é em nenhuma forma diferente do em-si em seu ser; o em-si pura e simplesmente é (...) Se a relação do em-si com o para-si fosse a recíproca da relação do para-si com o em-si, cairíamos no caso ser-para-outrem. Mas este definitivamente não é o caso (...) No caso da negação interna para-si-em-si, ao contrário, a relação não é recíproca, e eu sou tanto um dos termos da relação quanto a própria relação. Eu apreendo o ser, eu sou a apreensão do ser, eu sou apenas uma apreensão do ser. E o ser que eu apreendo não é postulado contra mim, de modo a apreender-me de volta, ele é o que é apreendido. Seu ser simplesmente não coincide de forma alguma com seu ser apreendido. Em certo sentido, portanto, posso colocar a questão da totalidade. Por certo, eu existo aqui como parte desta totalidade, mas eu posso ser uma consciência exaustiva dela, pois eu sou ao mesmo tempo consciência do ser e consciência tética de si (Sartre, 1943/1975, p. 623).

Resumidamente, essa ausência de reciprocidade que caracteriza a totalidade nomeada *Olon* (Ολον) é a mesma argumentação que pode ser usada para responder ao problema do dualismo na ontologia de Sartre. A relação entre em-si e para-si não é recíproca. A primeira não depende da segunda, mas a segunda não existe sem a primeira. Os críticos que acusam Sartre de ser dualista simplesmente ignoram a argumentação que foi exposta. As ideias desses filósofos não têm validade se considerarmos o conceito de totalidade destotalizada. O fato de De Walhens e Merleau-Ponty negarem a importância desse conceito em suas exposições revela uma falta de compreensão da real ontologia de Sartre. Essa exposição demonstrou que essas críticas não têm base na ontologia sartriana. As ideias de Merleau-Ponty a respeito da filosofia de Sartre, especialmente sobre liberdade, história e idealismo são muito mais complexas. Esse tópico merece um estudo mais aprofundado.

A exposição dos argumentos de Sartre sobre a real significância dos dois seres demonstra que uma conexão efetiva entre consciência e mundo não é separação, isolamento, dualidade ou qualquer outro tipo de dualismo. É difícil encontrar uma explicação dessa interpretação, especialmente se pensarmos sobre Merleau-Ponty e sua proximidade a Sartre. Porém é possível seguir algumas especulações. Podemos começar pensando sobre os aspectos políticos e históricos, apesar de não podermos explorar esses argumentos com profundidade, mas simplesmente expor as ideias.

Sartre diz, em *Crítica da razão dialética* que Jean Wahl e a filosofia concreta foram muito importantes para os filósofos franceses. É possível situar *O ser e o nada* nesse quadro. Em 1943, durante a segunda guerra mundial, a ideia de conflito era uma realidade óbvia, e a ontologia do conflito era a única forma de expressar a realidade da guerra. Só a relação entre em-si e para-outro podia expressar o conflito da guerra. Poderia Sartre falar sobre paz, amor e harmonia nesse período histórico sem considerar esse aspecto do mundo real? *O ser e o nada* expressa a ontologia do conflito: o conflito humano vivido pelas pessoas na França, Alemanha, Bélgica, Polônia, etc. É importante destacar que *Fenomenologia da percepção* foi publicado em 1945, quando a França estava livre. Mas é necessário explorar o argumento que indica as diferenças políticas entre Sartre e Merleau-Ponty.

Depois da publicação de *Les Temps Modernes*, Sartre iniciou uma defesa radical da liberação política contra a Guerra Fria e a favor da liberação das colônias francesas. Isso representou a mudança para uma posição política radical e a mudança gradual em direção ao P. C. francês. Merleau-Ponty, por outro lado, distanciava-se das políticas comunistas. É possível pensar que essas diferentes filosofias políticas demonstravam suas irremediáveis opiniões.



Se considerarmos a ideia de liberdade, fica claro que as posições filosóficas de ambos pensadores são muito distintas. Merleau-Ponty simplesmente nega a teoria sartriana de liberdade. Como visto anteriormente, a base dessa argumentação é a oposição dualista. Merleau-Ponty rejeita qualquer tipo de filosofia do conflito: seu ponto de início é a harmonia e indiferenciação. Sartre, por outro lado, começa pelo conflito entre as consciências e rejeita a harmonia prévia. Para ele, o conflito é o fundamento da humanidade. É possível dizer que essa ontologia do conflito é a base de *Crítica da razão dialética*. A ruptura com Camus pode ser entendida nos mesmos termos. Não mudança na revolta, somente a revolução pode alterar o mundo vivido.

Essa discussão insere o problema do método. Podemos repetir a análise de François Dosse e situar Sartre como o último filósofo que tentou desenvolver a ligação fenomenologia-marxismo. Depois de 1945, o estruturalismo começou sua marcha longa e constante em direção à aniquilação do pensamento de Sartre. E, como Dosse diz, encontraremos Merleau-Ponty nesse trabalho. Ele tem um excelente incentivo de Lévi-Strauss e do estruturalismo. É possível ver a conversão da fenomenologia em estruturalismo nos trabalhos de Merleau-Ponty, por exemplo, na exaltação de Suassure na Aula Inaugural no Colège de France. A parte final de *La Pensée sauvage*¹⁷, publicado pelo pai do estruturalismo, com o ataque mais violento à filosofia sartriana, foi a culminação do trabalho de Merleau-Ponty. É possível estabelecer uma ligação de continuidade entre *Fenomenologia da percepção* e *La Pensée sauvage*, coincidentemente na conclusão, dizendo que Sartre fora o objeto primário de reprovação. Para Merleau-Ponty, o erro teórico de *O ser e o nada* foi repetido em *Crítica da razão dialética*: não há relação dialética no mundo humano se o em-si for separado do para-si. Se pudermos comprovar o equívoco dessas considerações, poderemos provar que Sartre não é dualista.

Conclusão

Para concluir este estudo, é importante, primeiramente, resumir os argumentos que tentaram demonstrar a dualidade na filosofia de Sartre e, em contraponto, expor a resposta do autor, que revela as inconsistências nessa interpretação.

As ideias de Merleau-Ponty, explicitadas em *Fenomenologia da Percepção*, principalmente na última parte, intitulada "Ser-para-si e ser-no-mundo", tentam anular a filosofia sartriana de liberdade. Este ataque está fundado na ideia de que, se os seres humanos perderem a sua liberdade, nunca serão livres novamente. Se existem ações que produzem a alienação da liberdade, a humanidade nunca mais será livre. Então a conclusão é: seres humanos são livres ou não são. Nesse contexto, é possível dizer que o conceito de má-fé, por exemplo, é um tipo de negação da liberdade, que produz uma aniquilação radical desta. Tal argumentação reforça a ideia central de Merleau-Ponty: que a filosofia de Sartre é idealismo. Se a consciência é o nada e o objeto é o ser, a ação se torna uma possibilidade idealista. Essa ação é impossível de ser realizada, porque os dois seres não existem no mesmo universo. Se houver uma separação ontológica radical, a oposição entre em-si e para-si, o mundo será separado em duas regiões que nunca serão reunidas. Esse dualismo confirma o idealismo. Se o para-si não existe na mesma forma que o em-si, não age no mundo real. O mundo se torna uma espécie de projeção ideal do para-si.

De Waelhens repete essa argumentação, destacando o dualismo. Para ele, é importante dismantlar a real relação entre ambos, para que se possa invalidar a relação dialética de negação que existe entre em-si, para-si e para-outrem. Essa argumentação é posteriormente utilizada por Merleau-Ponty, no livro *Les Aventures de la dialectique*, para atacar o método dialético da filosofia de Sartre. É muito interessante ver como Sartre antecipa a formulação desses argumentos na conclusão de *O ser e o nada*. Portanto, ou esses críticos leram essa discussão e ignoraram a resposta, ou ignoraram a Conclusão. Sartre estabelece que o tipo de relação entre para-si e em-si não é simétrica. O para-si necessita do em-si para existir, entretanto, o segundo não precisa do primeiro; a contingência do em-si reforça essa situação. Porém, este tipo de relação é baseada na negação. O para-si é ausência, projeto e desejo, então, existe de uma maneira diferente. Este ser é o que o em-si não é. Mas, para existir no mundo, o para-si precisa operar negando o em-si, então há uma relação necessária entre esses seres. Para existir no mundo, o para-si precisa negar o em-si, porque este existe como inércia. Por outro lado, a negação dessa inércia é necessária à existência do para-si. Todavia, essa negação se torna uma real **contradição** com a relação do para-si com outro para-si. Como Hegel, para Sartre, a relação entre escravo e mestre é o tipo de contradição estabelecida nesse caso. O para-si vê o outro para-si como ameaça à própria liberdade. Então, a real contradição, ou dialética, existe no mundo quando a relação humana é constituída.

Os críticos negaram a resposta de Sartre. Desde 1945, Sartre se tornou, para muitos, um filósofo idealista, que não necessita ser um bom cartesiano. Isso representou, para a posteridade, a transformação de Sartre em um filósofo do século XIX, como afirmou Foucault. Ou ainda, talvez, em um filósofo pré-Cartesiano do século XVI, que não sabe separar *res cogitans* e *res extensa*.

Claude Lévi-Strass, pupilo de Merleau-Ponty, cometeu o ataque mais violento à filosofia de Sartre. Antropologia estruturalista tentou aniquilar totalmente o humanismo de Sartre. Essa antropologia, base-

¹⁷ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, (Paris: Plon, 1962).



ada na linguística de Suassure, destruiu a concepção sartriana de literatura engajada. O método estruturalista se tornou a destruição da dialética histórica. Lévi-Strauss organizou a base dos ataques à filosofia de Sartre, repetidos pela filosofia francesa dos anos seguintes. O importante a se ressaltar, porém, é que essa discussão era fundamentalmente um debate metodológico.

Crítica da razão dialética foi, durante muitos anos, a resposta metodológica de Sartre à acusação de idealismo em sua filosofia. Dialética, como o método que pode entender a ação histórica no mundo humano, era a resposta à antropologia e filosofia estruturalistas. Ademais, rejeitar o ataque feito por esses críticos representa a preservação da filosofia de Sartre como defesa dos valores de liberdade e engajamento no mundo.

Referências

Dillon, M. (1988). *Merleau-Ponty's ontology*. Bloomington: Indiana University.

Dosse, F. (1991). *Histoire du Structuralisme*. Paris: Éditions La Découverte.

Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Paris: Plon.

Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception* (Original de 1045).

Merleau-Ponty, M. (1967). *The Structure of behavior*. Boston: Beacon Press.

Merleau-Ponty, M. (1979). *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.P. (1936). *L'Imagination*. Paris: Presses Universitaires de France.

Sartre, J.P. (1940). *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.P. (1947). *Situations I*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.P. (1949). *Situations III*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.P. (1964). *Situations VI*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.P. (1975). *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press (Original de 1943).

Sartre, J.P. (1976). *Critique of Dialectical Reason* (Original de 1960).

Submetido em 18.03.2020 – Aceito em 20.04.2020