



Desejo e formação de mundo em Sartre: breve contraponto com Merleau-Ponty

Desire and world formation in Sartre: a short counterpoint with Merleau-Ponty

Reinaldo Furlan

Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

A realidade humana aparece em Sartre como uma falta ontológica no seio da realidade das coisas. Essa falta é a consciência, ocasião de deflagração do Ser e desejo de ser. Nesse sentido o homem é projeto, buscando realizar seu próprio ser através do ser das coisas, assim configurando o mundo. Essa tentativa é sempre fracassada, ou sempre iniciada, na medida em que a consciência não pode se transformar em ser algum, ou só é ultrapassando os projetos nos quais procura realizar o próprio ser. A noção de encarnação se destaca na medida em que representa um princípio de má-fé da consciência que, em seu projeto de ser, busca se perder no ser-em-si da matéria sensível. O uso da filosofia de Merleau-Ponty, no artigo, visa apenas evidenciar, por diferença, as noções de desejo e encarnação em Sartre, e indicar a passagem para outra filosofia através da inversão do significado das mesmas.

Palavras-chave: fenomenologia; Sartre; desejo; Merleau-Ponty

Abstract

The human reality appears in Sartre as an ontological lack in the heart of the reality of things. This lack is the consciousness, occasion of deflagration of Being and desire to be. In this sense the man is project, seeking to carry out his own being through the being of things, thus setting the world. This attempt always fails, or it is initiated, since the conscience can not be turned into any being, or it is just surpassing the projects in which it seeks to carry out the own being. The notion of incarnation stands out insofar as it represents a principle of bad faith of the conscience that, in its project of being, searches to lose itself in the being-in-itself of the sensible matter. The use of the Merleau-Ponty's philosophy, in the article, aims at just highlighting, by difference, the notions of desire and incarnation in Sartre, and at indicating the passage for another philosophy by reversing their the meaning.

Keywords: phenomenology; Sartre; desire; Merleau-Ponty

Introdução

Nesse artigo¹ nos ocupamos, sobretudo, da noção geral de desejo em *O Ser e o Nada* (Sartre, 1940/1976), e de contrapor à mesma a noção de carne em Merleau-Ponty, que teve em Sartre um grande *alter* ego. Dados os limites do artigo, cujo objetivo é destacar um dos sentidos primordiais da filosofia sartreana, não se trata de uma comparação sistemática entre esses filósofos, nem mesmo através da noção de carne. Tal contraposição ou diferença visa apenas favorecer um espaço de reflexão e apontar um viés do vínculo da filosofia de

¹ Apoio CNPq



Merleau-Ponty com o pensamento sartreano, ainda que pelo avesso. Podemos lembrar, inclusive, o que disse Merleau-Ponty (1960/1984) por ocasião de uma homenagem ao pensamento de Husserl: que retomar o pensamento do outro para pensar de novo é a melhor forma de homenageá-lo.

Daremos início à nossa temática com o próprio Merleau-Ponty (1957-1960/2000), que termina destacando a noção de desejo como animação da própria percepção (O corpo estesiológico já é desejo, p. 436ss). Isto é, o desejo, que constitui o sentido do corpo estesiológico², impulsiona o olhar, a motricidade ou o tato, assim como a expressão e a relação com o outro, enquanto “busca do interior no exterior e do exterior no interior”, e o prazer, “do qual o desejo pode ser ocasião, é a integração do que se vê ao que se faz” (Merleau-Ponty, 1957-1960/2000, p. 443). É como se a percepção já fosse resultado de um movimento do corpo vivo em direção ao outro, enquanto corpo desejante: “a estrutura estesiológica do corpo humano é, portanto, uma estrutura libidinal, a percepção um modo de desejo, uma relação de ser e não de conhecimento” (Merleau-Ponty, 1957-1960/2000, p. 340).

Faz parte desse contexto teórico a noção de carne³, para dizer as relações no sensível entre o seu lado de dentro e seu lado de fora, com a qual Merleau-Ponty pretende desfazer a dicotomia cartesiana entre corpo (objeto) e alma (pensamento), fazendo dela um sentido segundo ou derivado de uma relação mais íntima em que tais distinções não operam, pois a diferença (entre o lado de dentro e o lado de fora) que na carne habita brota de uma origem comum, que é o próprio sensível, do qual o corpo humano é um exemplo privilegiado. Assim, o fenômeno ou a percepção surge como um vir a si do sensível, que, por fim se reflete: vê e é visto, toca e é tocado, fala e escuta, de tal forma que a visão não é estranha ou de outra ordem daquilo que é visto, e assim com todas as outras relações de sentidos que se expressam na experiência do mundo. Por isso a carne é ao mesmo tempo passividade e atividade (“Todo ativo ou todo passivo, ele não é corpo” e “Sentir é sentir-se”, Merleau-Ponty, 1957-1960/2000, p. 357 e p. 439).

Note-se a dificuldade da questão, ou o que ela implica: o desejo surge com a formação de um lado de dentro (vida) no lado de fora (mundo), o que inaugura a relação entre o dentro e o fora do corpo (vivo). A percepção expressa, por fim essa relação, como se nascesse do desejo do próprio corpo pelo seu lado de fora, no qual o outro será privilegiado.⁴

² Estesiologia deriva do grego *aisthêsia*: capacidade de perceber sensações. Ao contrário, como se sabe, anestesia é a ausência de sensações ou sensibilidade. “O corpo estesiológico” significa, portanto, o corpo sensível, que se sente. Quando Merleau-Ponty diz que o corpo estesiológico já é desejo, quer dizer, pois, que sentir é desejar.

³ Particularmente exposta no capítulo “O Entrelaçamento – O Quiasma”, de *O Visível e o Invisível* (Merleau-Ponty, 1964/2000b), manuscrito inacabado publicado postumamente sob iniciativa de Claude Lefort. Nessa obra inacabada Merleau-Ponty visava dar novos fundamentos ontológicos a suas primeiras obras, ainda presas a uma filosofia da consciência.

⁴ Nos termos de Tréguier (1996): “O desejo é, deste modo, como abertura, o acontecimento da diferença, essa distância primordial que é a fonte de todo sentir e como o princípio de toda expressão” (p.165), e “Como diferença o desejo tende à visibilidade e nos leva na direção de um fora onde são os outros corpos, é exatamente, nisso, a primeira modalidade da relação à presença corporal do outro” (p.166).



De fato, a partir da análise da própria percepção, Merleau-Ponty já constatava, desde a primeira obra (Merleau-Ponty, 1942/2002), que para ver é preciso olhar, ou seja, que o corpo sai da diplopia⁵ para a visão de um único objeto, movido pelo próprio interesse de se fixar no mundo para dele se apropriar, o que não deixa de ser uma forma de integração.⁶

Descobre-se, assim também, a importância da motricidade no ato de ver. Trata-se, agora, de definir esse movimento como o próprio desejo.

Destacamos o significado das noções de carne e de desejo na última filosofia de Merleau-Ponty, pois nos servirão de contraponto com o pensamento de Sartre.

O desejo ontológico e as posses

Merleau-Ponty descreve a dimensão ontológica originária a partir da noção de sensível, em contrapartida à relação entre o ser e o nada descrita por Sartre (1940/1976), onde o nada se constitui justamente enquanto negação do ser (em-si) que ele não é (doravante, enquanto consciência ou ser-para-si), ou ocasião de manifestação do próprio ser (em-si). Isto é, segundo Sartre, sem o ser-para-si o ser-em-si seria realidade densa, fechada ou sem fissuras, sem, portanto, consciência. Pode-se pensar tal realidade como anterior ao homem, e, de fato, a aparição do ser por ocasião do homem a revela como independente dele, isto é, como em-si, enquanto o homem só aparece no seio do em-si do qual se destaca. Nesse sentido Sartre fala da autonomia do ser-em-si, que repousa em si, e da dependência do ser do homem, na medida em que este só é destacando-se do em-si, o que significa, veremos, “apoiando-se” nele.

Pode-se perguntar, como diz Sartre (1940/1976) ao final de *O Ser e o Nada*, sobre as razões do advento do para-si no seio do em-si. Mas essa é uma questão metafísica, na medida em que ultrapassa os limites da ontologia, que trata apenas de descrever o Ser, o que ocorre sempre em regime de presença do para-si.

Em certo sentido, pode-se dizer que disso decorre que a completude do ser não é propriamente nem em regime metafísico, onde o em-si carece da própria consciência, nem em regime ontológico, onde o ser só é enquanto realidade destotalizada pelo para-si que não é (Barbaras, 2003).

O que nos interessa marcar, a partir desse solo geral da ontologia sartreana, é a entrada da noção de desejo como central em sua obra.

Em primeiro lugar, e contrapondo-se a Heidegger (1929/1979), Sartre enfatiza a necessidade de um “agente” ou atividade de nadificação para que a noção de nada não seja

⁵ Diplopia significa visão dupla das coisas. Nesse caso, visão dupla porque vista por dois olhos. O ato de olhar pressupõe, pois, a síntese das duas imagens da retina enquanto visão de uma coisa só.

⁶ Nos termos da última ontologia, e sugestiva expressão de Tréguier (1996), desejo da carne por um “corpo glorioso” (p.163), isto é, que convoca o corpo ao trabalho de integração entre o seu lado de dentro e seu lado de fora, e que será ocasião de gozo, frustração ou sofrimento enquanto a carne não se desfaz, mantendo a diferenciação entre os seus dois lados, a diferença que os une e atrai.



abstrata ou ainda sem fundamento ontológico: esse é o papel do para-si, que se realiza com o surgimento do homem.

Ora, enquanto nadificação do ser-em-si, o homem carece, em sua própria constituição, de ser, e, enquanto para-si ou não-ser (em-si), é o que deseja sê-lo. É a falta ontológica que constitui o desejo ou o projeto do homem (de tentar supri-la).

Fica claro, então, que a falta que constitui o para-si não é um buraco ou vazio de indiferença no ser, mas um movimento que afeta o ser (em-si) de não-ser ou carência de ser. Ou seja, com o surgimento do homem o ser (em-si) se afeta de não-ser ou de uma falta que o lança em busca de uma integração de nova ordem, que é a tentativa de síntese entre o em-si e o para-si, e não de um simples retorno ao em-si da realidade sem consciência (o que seria a morte, que, de fato, colocará fim a essa busca).

Nesse sentido Sartre diz que o homem é um projeto fracassado de ser Deus, porque o que ele almeja é a síntese impossível entre o seu para-si com o em-si do qual ele se afasta enquanto não-ser e ao qual almeja enquanto desejo de ser. Deus é realidade plena e consciente de si, em-si-para-si. A Deus, portanto, não falta nada. E por isso Deus não deseja. As coisas em-si também são plenas de realidade, porém sem consciência. O homem, então, aparece com sua consciência como um oco ou vazio no seio do em-si, e essa é a deflagração do Ser.

Assim surge o mundo, por ocasião do aparecimento do para-si e como a situação do para-si, que é a partir do seu projeto de ser. A chave de compreensão disso tudo está na correta articulação entre as noções de mundo, situação e projeto do para-si, que não são termos ou processos independentes. Isto é, o mundo já aparece como projeto de ser do para-si em situação.

Naturalmente, a situação do para-si, que já é, portanto, um sentido de mundo, traz sua contingência, que é a de ser em determinado em-si: seu corpo e a realidade das coisas à sua volta. Mas o sentido que se dá à sua contingência é o que representa a situação do para-si e a formação de seu mundo. Assim, o mundo não é nem a realidade em-si independente do para-si, nem apenas um projeto do para-si, pois, se assim fosse, o mundo não haveria de manifestar nenhuma adversidade, já que seria apenas fruto do desejo do para-si.

Sendo em situação, o para-si qualifica o ser (em-si) enquanto seu projeto de ser. Sentir e perceber a situação de uma forma ou de outra já é, nesse sentido, um projeto de ser do para-si. Por isso uma montanha aparece como obstáculo desde que se pretenda passar para o seu outro lado; um campo de neve aparece como brancura na perspectiva de um espectador, ou, sobretudo, como espaço liso na perspectiva do esquiador; o frio e o calor parecem excessivos, desde que se queira um estado de conforto ou até mesmo, em última instância, preservar a vida, etc.

Ora, dada sua dependência do em-si, já que o para-si não é ou só é negando o ser-em-si, o para-si deseja ser com o ser das coisas (em-si), tentando assim preencher o não-ser que o



constitui. Ou ainda, enquanto projeto, o homem é tentando compor-se com o ser das coisas (em-si), isto é, sendo com elas.

Nesse sentido se destacam as análises sartreanas da posse, que mostram que o sentido da mesma é seu usufruto, que se revela, assim, como composição do para-si com o ser da coisa possuída. Não é por acaso que juridicamente a definição de propriedade é o “direito de usar, gozar e dispor de um bem” (Houaiss, Villar & Franco, 2001). Afinal, de nada valeria possuir de direito o mundo inteiro sem poder usufruí-lo, isto é, sem poder fazer a experiência de seu ser, onde, inclusive, menos pode valer mais. Tome-se o exemplo das viagens: sabe-se que é preciso um ajuste fino entre o espaço e o tempo para a possibilidade de uma boa experiência (de ser). Num extremo, pode-se percorrer muito espaço de mundo sem tempo adequado para a sua experiência, onde muito, portanto, pode valer pouco. E, em contrapartida, pode-se ter o mundo no “quintal da própria casa”, onde pouco, portanto, pode valer muito.

De fato, como diz Sartre (1940/1976), “cada objeto possuído, que se eleva sobre fundo de mundo, manifesta o mundo inteiro... Apropriar-se desse objeto é, pois, apropriar-se do mundo simbolicamente” (p. 657). Nesse sentido ele relata a dificuldade de parar de fumar. Diz que o mais difícil não foi vencer a dependência do tabaco, mas reformar o mundo que se constituía junto com o seu uso. Foi preciso tornar independente do fumo tudo que se associava a ele em seu ato de fumar, na medida em que seu consumo fazia parte de um mundo ou de seu projeto de ser no mundo. Assim, fumar enquanto se escreve é ser escritor fumando, usando a caneta ou o computador, em determinado ambiente, etc. Fumar após o almoço é ser aquela hora do dia com a sensação do cigarro e sua fumaça à volta. O tabaco, assim, é expressão de um mundo que se habita, isto é, que se é enquanto projeto.

Ou ainda, noutro exemplo, se tenho uma bicicleta, o que importa é o que faço com ela. Pilotando-a, componho com ela, e com o mundo disposto com a perspectiva dessa atuação. Assim o mundo se revela como um sistema de utensílios na perspectiva dos projetos ou da situação do para-si, e o para-si enquanto projeto que manifesta esse sistema de conexões entre as coisas do mundo (sua utensilidade) não tem um fundamento atrás de si. Ele é o pólo sempre implícito e que não pode ser considerado utensílio para si mesmo enquanto é projeto de si no mundo. O para-si, nessa dimensão de ser, é o corpo próprio, pois é enquanto corpo que ele se projeta descobrindo ou estabelecendo conexões entre as coisas. Posso considerar meu corpo como um utensílio entre os outros, por exemplo, olhar para minha mão que segura a caneta com a qual escrevo. Mas, nesse momento deixo de compor com ela e ser ação compondo com o corpo da caneta, ou, como diz Sartre, deixo de ser na ponta da caneta, e passo a considerar a caneta e a mão como objetos ou utensílios para a minha visão (onde sou, portanto, nesse momento, enquanto para-si). Em outros termos, o corpo que eu sou não é utensílio para si mesmo, mas a referência implícita do mundo enquanto sistema de utensílios (Sartre, 1940/1976, p. 372), embora a ameaça ou docilidade dos utensílios ao meu corpo seja princípio que também o revela como coisa (em-si) entre as coisas, isto é, a sua contingência.



Um buraco à frente pode me derrubar da bicicleta, escancarando o peso de meu corpo e a adversidade do chão, o em-si que eles são e que acompanham os meus projetos, mostrando, então, suas faces cruas, independentes do para-si que eu era com eles.

Encarnação e desejo sexual

Sartre privilegia as possibilidades ou projetos de ser do para-si. Toma como central a irradiação de não ser a partir da faticidade da realidade humana, que configura assim sua situação ou o mundo. Mas descarta, por princípio, qualquer possibilidade de síntese ontológica, na medida em que entre o ser e o nada não é possível mistura. Elimina, dessa forma, o problema cartesiano da união de duas substâncias diferentes por natureza (*res cogitans* e *res extensa*), pois a consciência é nada, sem substância alguma. Consciência e mundo são diferentes e ao mesmo tempo não há hiato entre eles, pois a distância que os separa não é, ou é não sendo. Como diz Silva (2003), “o ser do para-si consiste em estar presente ao em-si. Logo essa presença não emana de um ser, ela é a relação ontológica do para-si ao em-si, na medida em que o para-si se faz negando o ser” (p. 116). Essa relação-negação é a aparição do mundo, como dissemos. Isso ao mesmo tempo confere uma ligação tão íntima entre consciência e mundo que eles compõem um único ser, já que separados por nada, e, no entanto, marcados por essa diferença que os coloca mais distantes um do outro do que o mais longínquo exterior. É a definição de campo transcendental que, segundo Deleuze e Guattari (1992), recupera as prerrogativas da imanência: “Um fora mais longínquo que todo mundo exterior, porque ele é um dentro mais profundo que todo mundo interior: é a imanência... o fora não exterior ou o dentro não interior” (p. 78-79).⁷

Ora, o pensamento de Sartre pode ser visto como uma das principais referências de reelaboração dos pressupostos da metafísica clássica por Merleau-Ponty. Enquanto Sartre leva ao extremo ou acabamento o movimento iniciado pela filosofia do cogito (Descartes), Merleau-Ponty privilegia o movimento inverso, fazendo do corpo, e não da consciência, o *leitmotiv* de seu pensamento. Ou, ainda em termos cartesianos, é como se Sartre levasse ao acabamento a Segunda Meditação (Descartes), a da distinção entre corpo e alma, mas de tal forma que, segundo ele, o problema da sua união se desfaz, porque entre o ser e o nada não há distância, mas também não há mistura. Merleau-Ponty, por sua vez, procura desenvolver a o problema colocado pela Sexta Meditação (Descartes), o da mistura substancial entre corpo e alma, questão que, segundo ele, Descartes abriu e ao mesmo tempo fechou, visto que sua metafísica impossibilitava tal entendimento. Mas Merleau-Ponty a retoma, sobretudo, como contraponto à fenomenologia sartreana.⁸

⁷ Ou, “A suposição de Sartre, de um campo transcendental impessoal, devolve à imanência seus direitos” (Deleuze, 1992, p. 65).

⁸ Nesse sentido, há toda uma sequência de oposições a Sartre, nem sempre suficientemente embasadas na ocasião, para superar aquilo que o autor pretendia. Basta lembrar o embaraço da noção de cogito tácito na *Fenomenologia*



Ou ainda, encontramos em Sartre a desautorização de um projeto que representa a intenção mesma da filosofia de Merleau-Ponty: “O problema do corpo e de suas relações com a consciência é frequentemente obscurecida pelo fato (...) que eu tento unir minha consciência não a *meu* corpo, mas ao corpo dos *outros*” (Sartre, 1940/1976, p. 350).⁹ Ou seja, é obscurecido quando considero meu corpo como uma coisa entre outras coisas, objeto da fisiologia, e depois procuro uni-lo à “interioridade absoluta” de minha consciência, ou a meu corpo como eu o vivo, e não como posso olhá-lo ou observá-lo. Segundo Sartre, não é possível unir essas duas experiências, que são de ordens completamente distintas. Meu corpo, “Ou bem ele é coisa entre as coisas, ou bem ele é isso pelo qual as coisas se revelam a mim. Mas ele não poderia ser as duas ao mesmo tempo” (Sartre, 1940/1976, p. 351).

Ou ainda,

Ttocar e ser tocado, sentir que se toca e sentir que se é tocado, eis duas espécies de fenômenos que se tenta em vão reunir sob o nome de ‘dupla sensação’. De fato, eles são radicalmente distintos e existem sobre dois planos incomunicáveis” (Sartre, 1940/1976, p. 351).

Em síntese, entre essas duas perspectivas (enquanto para-si sou a experiência do corpo próprio, mas também posso me relacionar com o próprio corpo como um em-si entre outros) não há confusão ou mistura, enquanto, para Merleau-Ponty, a noção de carne tem justamente a tarefa de tornar possível essa união e comunicação.

Vamos destacar, a esse respeito, como Sartre descreve o desejo e a relação sexual entre os amantes. Mas lembremos, antes, que o projeto de ser Deus, embora seja o sentido fundamental do desejo dos projetos do para-si, não lhe aparece como tal. Tal sentido é revelado pela ontologia fenomenológica (sartreana), pois o para-si deseja sempre coisas ou modos determinados de ser através dos quais o mundo é. O que significa que, através de seus fins particulares, é o próprio mundo que ele deseja, e esse mundo é o substituto possível do desejo de ser Deus que o anima.

Ou seja, passeando de bicicleta, esquiando, fumando, etc, o para-si pretende realizar seu desejo de ser compondo-se com o ser desses objetos, sendo assim, nessa composição, fundamento de seu mundo ou de seu próprio ser. Mas a medida do sucesso dessa integração

da Percepção (Merleau-Ponty, 1945/1994) com a noção sartreana de não-ser. De qualquer forma, desde o princípio Merleau-Ponty procurou assumir como *leitmotiv* de sua filosofia a encarnação do espírito ou da consciência, e daí as ideias, contrárias ao espírito da filosofia sartreana, de uma liberdade provisória, do caráter impessoal de parte de nossa existência, da mistura das instâncias do si (onde Sartre aceita apenas a alternância entre as perspectivas do para-si e do para-outrem), e, finalmente, a ideia de uma negatividade natural, básica para a conversão ontológica merleau-pontyana, que se completa apenas ao final de sua obra.

⁹ A dimensão objetiva do ser humano é finalizada com o seu sentido carnal, pois o corpo do outro aparece originariamente como situação de um para-si (nos termos de Sartre, como transcendência transcendida pelo meu olhar, e vice-versa). Ou seja, o olhar do outro capta o sentido de meu ser (meu projeto de mundo), estancando, assim, o jorro nadificante de minha liberdade, ainda que sucessivamente, de acordo com o sentido de meu comportamento. Ora, o passo conclusivo dessa objetivação é a consideração do sentido do corpo enquanto carne, o que escancara a oposição latente entre as dimensões objetivas e subjetivas do ser humano. É com essa objetividade nua e crua que Sartre explicita aqui o problema tradicional da relação entre corpo e consciência.



do para-si ao em-si em seu projeto de ser, é o risco de sua própria alienação, pois, desejoso de ser (em-si), o homem pode seduzir-se por essa imagem de ser construída através de seus projetos, e assumir a atitude de má-fé, que consiste justamente em tratar seu próprio ser como se fosse um ser-em-si. Mas o para-si não é nessa composição senão de forma sempre negada ou ultrapassada. Por isso Sartre diz que o homem é um projeto fracassado de ser Deus, ou uma paixão inútil, porque a completude que o projeto almeja é a de ser em-si-para-si, isto é, síntese do em-si e do para-si, mas o movimento do para-si, enquanto negação, sempre ultrapassa aquilo que ele é enquanto situação projetada de ser. Em outros termos, cada projeto de ser no mundo (professor, psicólogo, pai, mãe, filho, ou qualquer outra “coisa”, bondoso, maldoso, agressivo, passivo, etc.) só é enquanto sustentado a cada instante pela decisão do para-si em manter-se nesse projeto, que, enquanto realização sua é sempre ultrapassada pela fuga do para-si em direção ao em-si que ele deseja ser, e que, portanto, nunca é (em-si). De modo que o homem autêntico para Sartre assume a responsabilidade de cada ato, e jamais é seduzido pela própria imagem que, enquanto ser visível, expressa-se através de tudo aquilo que faz, e é destacada pelo olhar do outro que, ao contrário da sua perspectiva (para-si), ocupada apenas em ser, abre-lhe a dimensão do sentido (objetivo) de seu comportamento ou projeto de ser.

Aqui, frisemos que a realização de projetos de mundo é uma realidade intermediária entre a falta ontológica que nos constitui, que nos lança em direção ao mundo que desejamos ser, e Deus, que seria a idéia de sua realização sem falta.

Ora, o desejo sexual é apenas um caso particular do desejo ontológico que está por trás de todo e qualquer projeto humano. Aqui, vamos apresentá-lo apenas na perspectiva de nossa temática. No caso, voltando à comparação com Merleau-Ponty, a carne tem, nas descrições sartreanas do desejo sexual, o sentido apenas da passividade, na qual tanto o para-si mergulha, como, através da própria encarnação, procura seduzir o outro para encarná-lo consigo também. Sartre descreve as nuances dessa relação, e de como ela sempre acaba mal, no sentido em que visava à integração do para-si à própria matéria sensível. A carne não é, em Sartre, unidade sensível do ativo e do passivo no corpo, como para Merleau-Ponty, mas é apenas o pólo passivo e objetivo (ser em-si) de um modo de ser do para-si que, por definição, é sempre ativo e não pode ser em-si, isto é, deixar de ser seu próprio ultrapassamento, e, portanto, sua negação. No caso, desejando, o corpo deixa de ser a contingência do para-si em direção de seus possíveis e torna-se o possível mais imediato: “O ser que deseja é a consciência *se fazendo corpo*” (Sartre, 1940/1976, p. 439). Da ação no mundo enquanto sistema de utensílios que se remetem, o para-si procura ser na sensualidade, encarnação ou volúpia próprias. O desejo revela, assim, minha própria carne. Da mesma forma, a carne do outro não é, como adiantamos em nota, sua presença originária para mim:

o corpo do Outro aparece como forma sintética em ato; nós vimos, não se poderia perceber o corpo do Outro como carne pura, quer dizer a título de



objeto isolado tendo com os outros *isto* relações de exterioridade. O corpo do Outro é originalmente corpo em situação; a carne, ao contrário, aparece como *contingência pura da presença* (Sartre, 1940/1976, p. 439).

Por isso, conclui Sartre, “a carícia revela a carne despindo o corpo de sua ação, separando-o das possibilidades que o circundam: ela é feita para descobrir sob o ato a trama de inércia – quer dizer o puro ‘ser-lá’ – que o sustenta” (Sartre, 1940/1976, p. 440).

Ora, minha encarnação provoca também a encarnação do mundo, na medida em que deixo de visar as coisas como instrumentos de meus projetos, e passo a senti-las em sua materialidade:

Assim sou sensível, mais que à forma do objeto e mais que à sua instrumentalidade, à sua matéria... e descubro em minha percepção desejante algo como uma *carne* dos objetos (...) Desse ponto de vista, o desejo não é apenas empastamento de uma consciência por sua faticidade, ele é correlativamente a enviscação de um corpo pelo mundo; e o mundo se torna *viscoso*; a consciência se enterra em um corpo que se enterra no mundo. Assim o ideal que se propõe aqui é ser-no-meio-do-mundo; o para-si tenta realizar um ser-no-meio-do-mundo como pro-jeto último de seu ser-no-mundo; é por isso que a volúpia é freqüentemente ligada à morte – que é também uma metamorfose ou ser-no-meio-do-mundo (Sartre, 1940/1976, p. 442-443).

Para Sartre, na medida do possível a realização do desejo sexual é ausência de sentido, isto é, desestruturação do mundo, onde se esvaem as possibilidades do para-si em seu mergulho na matéria sensível (Sartre, 1940/1976, p. 445).

Considerações finais

Nesse artigo procuramos mostrar a centralidade da noção de desejo na ontologia sartreana: o homem é desejo, na medida em que o que o constitui é uma falta de ser no seio do ser-em-si das coisas. Ou ainda, o homem é projeto que configura o mundo na relação com o ser-em-si das coisas, tentando suprir a falta ontológica que o constitui.

O fracasso dessa tentativa decorre da definição sartreana desse conceito de falta enquanto nada ou não-ser, que define a consciência ou o para-si do homem. O para-si é o corpo próprio enquanto projeto de mundo, mas essa perspectiva não se mistura com a dimensão objetiva do corpo enquanto mais um em-si no mundo. O para-si traz consigo, atrás de si, isto é, de forma sempre superada, essa dimensão objetiva de seu ser, cuja expressão mais acabada é a de seu corpo enquanto carne ou matéria sensível. Nesse sentido destacamos no artigo o contraponto com Merleau-Ponty, que procura pensar a existência humana aquém da oposição estabelecida por Sartre entre o ser-em-si e o ser-para-si, projeto que passa necessariamente por outra concepção de encarnação da consciência. Mas nossa intenção, aqui, foi antes de tudo destacar o sentido da filosofia sartreana através dessa diferença, e



apontar para a possibilidade de outra filosofia a partir da revisão de seus pressupostos ontológicos. Ou seja, mais do que sugerir o encaminhamento da filosofia de Merleau-Ponty como possível “solução aos impasses” da ontologia sartreana, o que nos motivou foi a descoberta de como as temáticas sartreanas foram reelaboradas por seus contemporâneos a partir de outros pressupostos ontológicos. Além do próprio Merleau-Ponty, que foi da mesma geração e amigo de Sartre, cujo contraponto, aqui, apenas iniciamos com a noção de carne, lembramos também de Deleuze e Guattari (da geração seguinte mais próxima)¹⁰, cujo “materialismo” teria incorporado o sentido das descrições sartreanas numa concepção maquínica do Ser. Apenas anunciando a perspectiva que nos parece promissora no resgate dessa herança, retomamos um de nossos exemplos, em que um passeio de bicicleta não seria mais uma “paixão inútil”, ou, pior, o risco de minha alienação através do meu estado de ser com a bicicleta, mas eu e a bicicleta, como afirmam Deleuze e Guattari através de outros inúmeros exemplos, formamos, de fato, uma nova composição de ser, onde meu devir bicicleta não é minha semelhança com ela, mas um tornar-me outra coisa na relação com ela, e o que importa agora é não estancar o fluxo do desejo, e nem pensá-lo enquanto falta.

Enfim, é toda uma semântica que se refaz a partir de novos pressupostos ontológicos, mas o que surpreende é a possibilidade de vislumbrar a apropriação do sentido do movimento do pensamento sartreano, aqui destacado através da noção de desejo, numa outra perspectiva por essas filosofias.

Referências

- Barbaras, R. (2003). *Désir et totalité: sur l'ontologie sartrienne*. Em R. Barbaras. *Vie et Intentionnalité* (pp. 55-63). Paris: Vrin.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1992). *O que é a filosofia?* (B. Prado Jr. & A. A. Muñoz, Trads.). Rio de Janeiro: Editora 34. (Original publicado em 1991).
- Heidegger, M. (1979). *Que é metafísica?* (E. Stein, Trad.). (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural. (Original publicado em 1929).
- Houaiss, A, Villar, M. S. & Franco, F. M. M. (2001). *Dicionário de língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *La structure du comportement* (2a ed.). Paris: PUF. (Original publicado em 1942).

¹⁰ Poderíamos citar inclusive Foucault, mas teríamos que ter apresentado as relações concretas com o outro na filosofia de Sartre (o que não foi possível aqui), onde se desenvolve a ideia, muito explorada historicamente por Foucault, da objetivação do sujeito através do olhar do outro. Enfim, é todo um grupo de filósofos franceses que de alguma forma assumiram as temáticas sartreanas, mesmo que para lhe contrapor outro sentido ou encaminhamento. De modo que o ocaso da noção de consciência na filosofia contemporânea não deveria ocultar o sentido do movimento das descrições sartreanas do vivido, que se encontra presente na atualidade desses autores.



- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenologia da percepção* (C. A. R. Moura, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1945).
- Merleau-Ponty, M. (1984). *O filósofo e sua sombra* (M. S. Chauí, Trad.). (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural (Original publicado em 1960).
- Merleau-Ponty, M. (2000). *A natureza* (A. Cabral, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Originals de 1957-1960, Cursos no Collège de France).
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *O visível e o invisível* (J. A. Gianotti & A. M. d'Oliveira, Trad.). São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1964).
- Sartre, J. P. (1976). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1940).
- Silva, F. L. (2003). *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Edunesp.
- Tréguier, J-M. (1996) *Le corps selon la chair*. Paris: Kimé.

Nota sobre o autor

Reinaldo Furlan – professor de filosofia no Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – USP. E-mail: reinaldof@ffclrp.usp.br

Data de recebimento: 17/06/2011

Data de aceite: 18/05/2012