

APONTAMENTOS EM TORNO DA ALUCINAÇÃO EM SARTRE E MERLEAU-PONTY: EXISTENCIALISMO E FILOSOFIA EXISTENCIAL¹

Bruno Victor Parreiras Soares Melo^{2,3}

bruno.rev@gmail.com

Resumo: Este artigo busca articular as descrições do fenômeno da alucinação nos pensamentos de Sartre e Merleau-Ponty. Reivindicamos que a obra sartriana, assim como a merleau-pontiana, são mais bem compreendidas em contrastes uma com a outra. Compreenderemos que o existencialismo de Sartre não é compatível com as bases ontológicas da filosofia existencial de Merleau-Ponty, o que colocará em questão o próprio estatuto do que se entende por existencialismo francês. O presente estudo visa também ser um exercício fenomenológico, a fim de dignificar as contribuições de ambos nas compreensões e interrogações clínicas para experiências mórbidas de base alucinatória. Ao expor as descrições em torno da alucinação, as diferenças de seus projetos ficarão mais salientes, proporcionando um olhar mais acurado para outros elementos de suas obras que compõem o palco filosófico dessa grande amizade.

Palavras-chave: Sartre, Merleau-Ponty, alucinação, fenomenologia.

¹ Recebido: 04-09-2025/ Aceito: 18-10-2025/ Publicado on-line: 30-12-2025.

² É doutor pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3521-2882>.

Introdução

Este trabalho tem como objetivo central apresentar as descrições fenomenológicas da alucinação feita pelos dois grandes representantes da fenomenologia na França: Sartre e Merleau-Ponty⁴. A escolha da alucinação enquanto fenômeno a ser balizado se assenta na compreensão de que a fenomenologia, enquanto estudo do vivente e do vivido, procura descrever e compreender todos os fenômenos que fazem parte do “mundo da vida”, cabendo aí aquilo que se mostra por vezes como o avesso de uma experiência tida como “normal”. No tocante aos dois filósofos em questão, reuni-los em único estudo se mostra uma tarefa instigante e desafiadora, pois ambos tiveram, em grande medida, as mesmas referências teóricas (psicologia, psicanálise, fenomenologia etc.). Contudo, nosso trabalho será o de apresentar as descrições fenomenológicas da alucinação a fim de nuanciar as diferenças entre os filósofos que se avolumam nos níveis fenomenológicos e ontológicos.

Sartre realiza seus estudos sobre a alucinação para abarcá-la dentro de sua teoria da imagem desenvolvida em alguns estudos durante a década de 1930 e 1940, nos quais buscou reiterar a espontaneidade da consciência mesmo em sua estrutura mórbida. Merleau-Ponty, por sua vez, não enxergou a necessidade de elaborar uma teoria da imagem nos moldes sartrianos, em razão de discordâncias profundas de uma filosofia da consciência, que ele claramente enxerga como estando no substrato ontológico da filosofia de Sartre.

⁴ Há uma belíssima reunião de vários estudos em torno do debate Sartre e Merleau-Ponty editado por Jon Stewart (1998).

Defenderemos no presente artigo que o existencialismo de Sartre não é compatível com a fenomenologia do corpo em Merleau-Ponty e vice-versa. Para tanto, chamaremos de existencialismo a filosofia sartriana e de filosofia existencial a de Merleau-Ponty⁵, com o intuito de marcar mais profundamente a diferença de projeto bem como o solo comum.

Mais do que um estudo comparativo, temos em perspectiva a aceitação de que a obra merleau-pontiana e a sartriana se alimentam do embate crítico entre si, o que habilita um questionamento renovado se colocados em perspectiva comum. Vários tensionamentos filosóficos, pessoais e conceituais podem ser mobilizados para uma explicitação dessas tensões. Nosso recorte é feito na exposição das descrições do fenômeno alucinatório para explicitar as diferenças a partir de dois conceitos centrais: a espontaneidade da consciência de Sartre e a ambiguidade para Merleau-Ponty. Conforme veremos no desenrolar do artigo, esses conceitos mobilizam-se não somente para uma descrição fenomenológica da alucinação, mas trazem os aspectos mais centrais dos respectivos projetos filosóficos. A título didático, exporemos a perspectiva sartriana na primeira sessão e na segunda a de Merleau-Ponty, seguindo para uma conclusão que fará o balanço dos conceitos mobilizados e possíveis contribuições da fenomenologia para uma discussão contemporânea das psicopatologias.

⁵ Para a diferenciação entre a filosofia existencial de Merleau-Ponty e o existencialismo de Sartre, ver Melo (2018, p. 30-38), bem como o livro *Por uma filosofia existencial em Claude Lefort* (Melo, 2023), onde há um posicionamento firme acerca das diferenças e similaridades dos projetos existenciais e existencialistas.

A descrição sartreana da alucinação

Sartre se ocupa da vida imaginária desde seus primeiros escritos filosóficos, como *L'imagination* (1936) e *L'imaginaire* (1940). No tocante à sua obra como um todo, estes primeiros escritos possuem grande importância, já que ao se interrogar sobre os modos de ser da consciência, ele encontrará na vida do imaginário o aspecto mais importante de sua ontologia: a a potência nadificadora da consciência⁶. Para Sartre investigar e descrever a vida imaginária, sua concepção de consciência enquanto Para-si (Nada) que opera sistematicamente negações no Em-si (Ser), se torna um passo fundamental para desvendar os modos intencionais da vida em situação.

Nos diz Sartre que a vida imaginária é “pobre” se comparado à percepção, pois nesta o objeto recorre a infinitos lados e horizontes a serem percorridos em uma exploração infindável que se recoloca a cada ato de observação: “Numa palavra, objeto da percepção excede constantemente a consciência; o objeto da imagem é apenas a consciência que se tem dele; define-se por essa consciência; não se pode aprender nada de uma imagem que não se saiba antes” (Sartre, 1996, p. 23). Apesar de mais “pobre” se comparada à atividade perceptiva, aprendemos mais sobre o modo de ser da consciência investigando a imagem do que a percepção, já que a imagem coloca seu objeto como um nada, dimensão ontologicamente fundante da vida do Para-Si. É importante notarmos, contudo, que, para Sartre, a alucinação guarda semelhanças com a imagem inclusive a partir de sua

⁶ “Seu objeto não é um simples retrato, ele se afirma; mas, ao se afirmar, se destrói” (Sartre, 1996, p. 28).

“espacialização”, ou seja, é através da própria vida do imaginário que encontraremos alguns modos de ser, mesmo que do avesso, da consciência alucinada.

A unidade da consciência⁷, aspecto conceitual tão caro a Sartre, se define pela espontaneidade que é correlato ao seu objeto do qual confere realidade ou irrealidade como veremos. O objeto precisa instituir dois modos de ser distintos e que, por conseguinte, não podem se realizar ao mesmo tempo, na mesma modalidade de consciência. É justamente o que o filósofo atesta quando coloca de imediato uma pergunta importante:

Já que como vimos, a percepção e a consciência imaginante são duas atitudes alternadas, será possível que façamos a fusão do espaço da imagem com o da percepção no caso da alucinação, como se um alucinado dissesse, por exemplo: ‘Nesta cadeira (real) eu vi o diabo (irreal)? (Sartre, 1996, p. 197)

Pergunta fundamental, embora Sartre a coloque no ensaio como secundária. Devemos colocar de frente a questão: se a alucinação efetuar a fusão do imaginário com a vida perceptiva, colapsando a consciência e seu modo de ser no mundo, impedindo uma distinção funcional entre o que a consciência se dirige (objetos) e o que ela constrói mimeticamente (imagens), perdemos uma concepção coerente de consciência que não mais navega espontaneamente no mundo

⁷ Sartre possui uma imensa suspeita a respeito do inconsciente desenvolvido por Freud e efetuará duras críticas em sua grande obra *O Ser e o Nada* (1997), inconsciente enquanto uma outra parte da consciência, visão compartimentada que impediria a compreensão da profundidade do Para-si com o mundo. Por outro lado, há explicitamente um método que será concebido por Sartre como psicanálise existencial, utilizado vários momentos de sua obra para a compreensão da vida em situação, como o grande livro *O idiota da família*, último grande projeto de Sartre, que visa descrever a vida de Flaubert a partir da psicanálise existencial de suas obras.

perceptivo. Nos parece que Sartre coloca essa pergunta para se questionar acerca da coerência de suas bases conceituais para lidar com a vida imaginária em relação de não-fusão com a vida perceptiva. Assumir a unidade da consciência, explicitando as modalidades intencionais que se alternam, é a alternativa sartriana para manter a coesão, mesmo que precária, da consciência.

A descrição sobre a alucinação não é colocada por Sartre no contexto de uma teoria da imagem por um mero acaso. As psicopatologias que carregam alucinações fazem parte da vida imaginária: “Em resumo, a espacialização da alucinação guarda semelhança com a localização da imagem” (Sartre, 1996, p. 198)⁸. Desdobrando essa afirmação, assumimos que a espacialidade e o conteúdo fenomenológico da vida imaginária, não atuam no mundo real orientado pela percepção, elas se passam em outro palco, ou se quisermos, em outro plano. Sartre nega veementemente que o alucinado projete suas alucinações no mundo da percepção, isso seria como vimos, negar a unidade espontânea e intencional da consciência. Essa indagação é importante para compreender a experiência mesma da alucinação, já que os “doentes” quando se referem às suas “experiências alucinatórias” descrevem-nas por termos perceptuais tais como: “eu vi, eu ouvi, eu toquei”. Muitos teóricos da alucinação responderam às questões aqui levantadas exatamente do modo como Sartre rejeita, afirmando categoricamente que os doentes proje-

⁸ Além disso, a alucinação como a imagem obedece ao princípio da quase observação, onde eu não posso contemplá-la como eu o faço na percepção que possui seus infinitos horizontes, ou se quisermos, não há uma estrutura figura e fundo (para usar termos gestaltistas caros a Sartre e Merleau-Ponty) definida como na percepção que permite uma contemplação e observação mais nuançada.

tavam suas imagens no plano perceptivo, exteriorizavam-nas a ponto de haver uma indistinção completa entre o real e o imaginário, o pessoal e o impessoal, como se os doentes apenas tomassem uma imagem por uma percepção (Sartre, 1996, p. 196).

Embora o autor de *O ser e o nada* negue que seja essa a relação entre a dimensão imaginária e a perceptiva, nos parece que ele se vê impelido em explicitar teoricamente, como os sujeitos orientam suas lembranças sobre as alucinações em termos perceptuais, e como isso não implica nem a fusão dos planos perceptivo e imagético, muito menos a quebra da unidade da consciência. A hipótese descritiva é a seguinte: “(..) a alucinação visual ou auditiva é acompanhada por um desmoronamento provisório da percepção. Mas quando o choque alucinatório passa, o mundo reaparece” (Sartre, 1996, p. 199). Se de fato é assim que ocorre, surge uma questão ainda mais importante: “(..) de que modo o doente pode acreditar na realidade de uma imagem que se dá por essência como irreal?” (Sartre, 1996, p. 199).

O filósofo francês irá orientar sua resposta na negação de que tais patologias destruam a unidade espontânea e intencional da consciência⁹, assumindo que o doente pode acreditar em uma imagem que se dá como irreal pelo fato de ocorrer uma alteração de crença que abala a estrutura da consciência, sem, contudo, destruir a sua essência espontânea. Em suma, podemos dizer, que há uma atitude alucinatória que se pauta no desmoronamento provisório do

⁹ Nas palavras do autor: “(..) é uma necessidade de essência que o objeto irreal seja constituído como irreal; a espontaneidade da consciência, já o dissemos várias vezes, compõe uma só coisa com a consciência dessa espontaneidade (...)” (Sartre, 1996, p. 199).

mundo percebido fundado por uma crença. A unidade da consciência pode ser definida pela “(...) ligação sintética de momentos psíquicos sucessivos” (Sartre, 1996, p. 204), onde a alucinação seria o rompimento do curso cotidiano e coerente da vida psíquica e pessoal por pensamentos laterais e marginais. No fundo se trata aqui do reconhecimento de que há na vida vivida uma multidão de espontaneidades em ato, formando uma relação tensionada dos planos perceptivo e imagético, onde não seriam plenamente distinguíveis em si, mesmos pela consciência “sóbria”. Sartre, desse modo, afina sua descrição complexificando o fenômeno alucinatório e a percepção.

Doravante, Sartre conclui que a condição primeira da alucinação “(...) é uma certa vacilação da consciência pessoal” (Sartre, 1996, p. 206). O doente perdeu os vínculos que fornecem coerência para o seu fluxo de vida “sóbrio”, por ter rompido com certa ligação umbilical com o mundo que se dá espontaneamente. A consciência não está no mundo, ela se encontra isolada em suas próprias vivências alucinatórias:

O doente está só, seus pensamentos se embaraçam de repente, dispersam-se; à ligação sintética por concentração substitui-se por uma ligação difusa e degradada por participação; essa queda de potencial traz para a consciência uma espécie de nivelamento; simultânea e correlativamente, a percepção se obscurece e se confunde: o objeto e sujeito desaparece juntos. (...) Esses sistemas (...) *não podem de modo algum serem observados*, pois são correlativos de um nivelamento da consciência, só aparecem em uma consciência sem estrutura, já que são precisamente a negação de toda estrutura (Sartre, 1996, p. 207. Grifos do autor).

É a partir dessas observações que Sartre reterá uma conclusão importante: a articulação sujeito-objeto que configura o nosso modo em situação de estar no mundo é abalado estruturalmente na consciência alucinada, justamente por ser a negação dessa articulação primeira. A consciência alucinada se mostra como um sistema imaginante e simbólico, sendo compreendido na medida de um objeto irreal, abalando a espontaneidade pessoal e adentrando no modo da espontaneidade impessoal. Essa desarticulação produz aparições laterais, marginais e, por isso mesmo, são consideradas no nível das irrealidades. Em suma, as consciências alucinadas, segundo Sartre, não tiveram uma experiência a justo termo, no sentido que Sartre concede à experiência *no mundo*. Para experienciarmos algo é preciso que haja uma existência de uma consciência temática com unidade pessoal, sendo a alucinação justamente a sua desarticulação, uma invasão a-sistêmica do impessoal no pessoal, ela não se configura como experiência em situação. Não há nada para se fazer nos sonhos, não há liberdade em projeto, portanto, não há experiência do mundo.

Desse modo, é possível concluir que a alucinação na perspectiva sartriana é um fenômeno que se alimenta por uma síntese complexa alimentada pela memória, já que tal fenômeno implica uma brusca reação da consciência com manifestações variadas e intercalantes da unidade temática que permite a observação e a tematização. Quando a consciência busca tematizar o objeto irreal, ele já partiu, foi-se para um lugar onde o “eu” não consegue abarcá-lo como um todo

(Sartre, 1996, p. 209)¹⁰. Portanto, só resta abarcar o fenômeno através da potência mimética. Sartre no diz ainda que por mais que o objeto não esteja em carne e osso diante da consciência como os objetos da percepção, a vivência da lembrança é tão imediata e concreta que não deixa dúvida sobre sua existência. Sartre lança uma outra hipótese para concluir sua descrição: “Aliás, parece que essas espontaneidades, por mais imprevisíveis e fragmentárias que sejam, podem encarregar-se pouco a pouco de um certo material ideoafetivo” (Sartre, 1996, p. 210). Importante acréscimo, acreditamos, já que permite ao fenomenólogo uma descrição mais completa do fenômeno alucinatório, ao inseri-lo em uma dimensão mimética, afetiva, ideal e espontânea que configuram modos de ser da vida da consciência. Podemos ler aqui, que por mais fugidias que sejam as vivências alucinadas elas podem cristalizar-se em verdadeiras condutas alucinatórias, tornando-se “estruturalmente impessoais”, como é o caso clínico da esquizofrenia, a condição psicopatológica mais clássica que envolve alucinações

Da descrição sartriana podemos tirar algumas conclusões importantes a fim de habilitar o confronto com a perspectiva de Merleau-Ponty: 1) o fenômeno alucinatório é compreendido a partir da modalidade imagética da consciência e não perceptiva; 2) A espontaneidade da consciência é estruturante, embora ela possa oscilar do nível pessoal para o impessoal; 3) As condutas alucinatórias se dão fora da articulação sujeito-objeto, já que é a perda dessa estrutura. Passemos

¹⁰ Fica mais claro ainda essa posição no ensaio *A transcendência do ego* escrito em 1934, onde o filósofo baliza as contribuições fenomenológicas de Husserl e avança para uma compreensão profunda da vida da consciência (Sartre, 2013).

para a descrição merleau-pontiana que surge, em grande medida, para responder às descrições de Sartre¹¹.

As descrições merleau-pontianas da alucinação

Merleau-Ponty não possui um estudo tão facilmente identificável sobre a alucinação como Sartre, mas podemos encontrar diversas referências em suas obras que atestam o interesse pela alucinação enquanto fenômeno do ser no mundo. Nossa escolha se deterá nas descrições realizadas na *Fenomenologia da percepção*, sua principal obra fenomenológica, que como apontamos acima, é um projeto que se ergue em grande medida para ser uma resposta filosófica e fenomenológica às descrições sartrianas.

Há em Merleau-Ponty uma estratégia metodológica que visa compreender o poder do corpo quando ele mesmo se mostra em colapso. Podemos remeter à psicanálise essa estratégia, já que em Freud a vida “sadia” era interpelada por pacientes “desregulados” pela histeria, estrutura de investigação clínica que está no próprio surgimento da psicanálise¹². Merleau-Ponty quando interroga a esquizofrenia e as alucinações como condição clínica para a mesma, visa interrogar o mundo sensível para além das determinações do campo objetivo, que é aquele em que se apoia a ciência moderna. É

¹¹ Em um comentário breve em seu excelente livro sobre a cultura das drogas, David Boothroyd coloca de maneira explícita o intuito de Merleau-Ponty de responder às descrições sartrianas: “Estou especificamente interessado aqui no papel que a discussão da alucinação desempenha no desenvolvimento e na direção de tal teoria, conforme representada pela obra inicial de Sartre sobre a imaginação, especialmente no *Imaginário* (publicado em 1940) e a resposta de Merleau-Ponty em sua *Fenomenologia da Percepção* (publicada em 1945)” (Boothroyd, 2006, p. 128).

¹² O livro que marca início da psicanálise é sem dúvida *A interpretação dos sonhos* (Freud, 2022) de Freud lançado em 1900. Aqui há toda uma discussão sobre o trabalho do sonho e a relação que mantém com as “doenças mentais”.

parte fundamental de seu projeto fenomenológico as descrições a partir do corpo próprio, ou seja, o corpo vivente e não o corpo compreendido na perspectiva morta e determinada, o corpo como mero objeto de laboratório. As alucinações, nesse sentido, carregam um poder pedagógico importante, já que suas descrições podem nos ajudar a compreender o modo de enlaçamento do sujeito com o mundo.

O corpo próprio para Merleau-Ponty é primeiro em relação ao corpo objetivo no sentido histórico, lógico e ontológico. As compreensões que fazem a ciência se furtam na ignorância da pertença pré-reflexiva desse corpo ao mundo. O mundo vivido (*le monde vécu*) já aparece com significados prévios, com chamados complexos já na primeira infância, desde o seio materno até as luzes solares¹³. É situando o corpo nesse recorte fenomenológico que podemos interrogar o fenômeno da alucinação e sua articulação com o mundo da percepção:

Ver-se-á que o corpo próprio se furta, na própria ciência, ao tratamento que a ele se quer impor. E, como a gênese do corpo objetivo é apenas um momento na constituição do objeto, o corpo, retirando-se do mundo objetivo, arrastará os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo percebido (Merleau-Ponty, 2011, p. 110).

Esse “chumbamento” no mundo, revela a estrutura fundamental que Merleau-Ponty deu o nome de fé perceptiva. Não

¹³ Merleau-Ponty é um dos poucos filósofos a se interessar pela infância, pela historicidade real e concreta de nosso ser no mundo. Isso explicita que seu trabalho envolve toda uma ética terapêutica, visando potencializar o encontro do sujeito com o outro, consigo, e com o mundo social-histórico. Veja a esse respeito a série de cursos na Sorbonne sobre a psicologia e a pedagogia da criança (Merleau-Ponty, 2006b).

podemos sair do mundo para pensá-lo, pois estamos irremediavelmente nele, o que compõe o palco da história, da sociedade e das vidas intersubjetivas:

A percepção natural não é uma ciência, não põe as coisas às quais se dirige, não as distancia para observá-las, ela vive com elas, ela é a “opinião” ou a “fé originária” que nos liga a um mundo como à nossa pátria, o ser do percebido é o ser antepredicativo em direção ao qual nossa existência total está polarizada (Merleau-Ponty, 2011, p. 431).

Diante do reconhecimento ontológico da fé perceptiva, como podemos situar o fenômeno da alucinação? Ela não seria o exemplo claro de que é possível um rompimento com a vida perceptiva e com suas estruturas, como aponta Sartre? Esse não será o caminho de Merleau-Ponty, que preferirá compreender as modificações nas funções que compõem o corpo próprio, do que propriamente estipular uma cisão com o mundo vivido, ou mesmo estipular uma alternância de “modos da consciência”, imagética e perceptual como aponta as descrições sartrianas. Aquele que alucina, não está fora do mundo perceptivo, mas atrelado a ele, e é justamente por ter tido uma inserção antepredicativa no mundo (pré-reflexiva) que o fenômeno alucinatório é possível, seja em sujeitos esquizofrênicos ou por indução de qualquer substância alucinatória (Merleau-Ponty, 2011, p. 445). Nesse sentido, as diferenças entre percepção e alucinação estão no centro do corpo no mundo e não à margem dele. Não é através da compreensão errônea de que a alucinação é um juízo intelectual ou mesmo que ela se encontra fora da “realidade” que Merleau-Ponty compreenderá seu fenômeno. Não se trata, como pensa Sartre, de uma unidade de crença formada por síntese

da memória, mas de uma reorganização do ser no mundo. Portanto, tanto a alucinação como a percepção são estilos de navegar o mundo que se valem da mesma função primordial (fé perceptiva), e estão presentes irremediavelmente no mesmo corpo:

A alucinação não é uma percepção, mas *ela vale como* realidade, só ela conta para o alucinado. O mundo percebido perdeu sua força expressiva, e o sistema alucinatório a usurpou. Embora a alucinação não seja uma percepção, há uma impostura alucinatória e é isso que não compreenderemos nunca se fizermos da alucinação uma operação intelectual. É preciso que a alucinação, por mais diferente que ela seja de uma percepção, possa suplantá-la e existir para o doente mais do que suas próprias percepções. Isso só é possível se alucinação e percepção são modalidades de uma única função primordial pela qual dispomos em torno de nós um ambiente de uma estrutura definida, pela qual nós nos situamos ora em pleno mundo, ora à margem do mundo (Merleau-Ponty, 2011, p. 458, grifos do autor).

Fica bastante claro o ataque à descrição sartriana: não se trata de compreender a alucinação através de um rompimento da relação sujeito-objeto, retomável ou não, e muito menos de tratá-la a partir do circuito da crença, o que configuraria a alucinação enquanto um processo intelectual e não como reorganização do ser no mundo.

Aprofundando nas descrições merleau-pontyanas, notemos que há uma modificação nas funções virtuais do corpo próprio, principalmente naquilo que a intérprete Katherine Romdehn-Romluc (2012) chama de “poder de invocação” e na fé originária que anunciamos acima. Merleau-Ponty abre *O visível e o invisível* com a seguinte fala:

Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos – fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada profunda de “opiniões” mudas, implícitas em nossa vida. Mas essa fé tem isto de estranho: se procurarmos articulá-la numa tese ou num enunciado, se perguntarmos o que é este *nós*, o que é este *ver* e o que é esta *coisa* ou este *mundo*, penetraremos num labirinto de dificuldades e contradições (Merleau-Ponty, 2012, p. 15, grifo do autor).

Perceber, imaginar, lembrar, pensar, portanto, são funções do corpo que demandam e pressupõem essa fé, já que estamos lançados em um mundo previamente significado com chamados singulares que convidam meu corpo a responder e a criar novos sentidos, novos significados. Navegar nos horizontes perceptivos, é, na verdade, o poder do corpo próprio de se mostrar chumbado à carne do mundo. O poder de invocação de que trata Romdehn-Romluc (2012, p.15) é na verdade uma potência de todo corpo no mundo, é um poder de criação expressiva que se articula no mundo e não apesar dele, sendo a mesma potência que é arrastada para as diversas formas artísticas. A pintura, que Merleau-Ponty tanto se apoia para compreender o mundo expressivo, se alimenta dessa mesma fé originária e desse poder de invocação colocado em tela (ver Melo, 2016). O corpo é, portanto, uma máquina expressiva, capaz de se situar nas bordas do mundo, mas sempre arrastando seu vínculo umbilical com ele. Sair do mundo não é possível nem mesmo nas elucubrações metafísicas mais sofisticadas, já que é de dentro do mundo que elas são elaboradas. Alucinar é reelaborar ao seu modo as amarras perceptivas, situando-se nas bordas do ser e atendendo de maneira “histérica” aos chamados perceptivos

(Merleau-Ponty, 2011, p. 455). A estrutura figura-fundo¹⁴ está desregulada na alucinação, ela aparece condensada e flutuante, e é por essa razão que há níveis de “realidade” para as alucinações. Há alucinados que creem fielmente na alucinação, mas há aqueles que ao fazerem o teste intersubjetivo da imagem que “veem”, percebem de maneira clara que não se trata de algo compartilhado por outros corpos. É nesse sentido que podemos falar de uma “falsidade” e de uma “verdade” experiencial. Como em outros momentos da obra de Merleau-Ponty, o critério do mundo é atravessado pela presença do outro.

Há sempre algo a ser percebido, algum aspecto do mundo do qual estou privado - não consigo ver a tela do computador e os livros de minha prateleira lateral ao mesmo tempo. Na percepção assim como na liberdade, há todo um chão ambíguo que eu não posso desmanchar ao meu bel prazer. Trata-se aqui da grande questão dos lados ocultos do mundo, do invisível e do visível. Como podemos notar, há uma continuidade importante nesse aspecto central entre Sartre e Merleau-Ponty. Na alucinação toda essa articulação perceptual está rearticulada ou desarticulada, e a partir das descrições dos próprios pacientes alucinados, Merleau-Ponty sustenta que estes não possuem toda a estrutura que foi levantada também por Sartre a partir da unidade da consciência. A diferença está concentrada mais no campo ontológico em que se desdobram as descrições que em alguma medida se tocam e se replicam. Ao nosso ver, a diferença se torna

¹⁴ Percebo este livro (figura) mas somente através de um fundo que compõe o palco perceptivo, que pode, contudo, vir a se tornar figura de modo alternado, o que estipula de maneira clara como o campo perceptivo é ambíguo.

saliente e compreensível na recusa de Merleau-Ponty em assumir o lugar da consciência e a posição sartriana de se apoiar no dualismo Para-si/Em-si, o que torna impossível, na leitura de Merleau-Ponty, de atestar a ambiguidade originária da experiência. Para nós, esses aspectos são os que compõem a filosofia existencial merleau-pontiana, que visa a compreensão do mundo a partir da ambiguidade, e a filosofia existencialista que parte do ponto de vista da consciência, da liberdade e da má-fé (Sartre, 1997). São por essas motivações ontológicas que Merleau-Ponty institui a carência de publicidade como um aspecto estruturante das alucinações, ou seja, o caráter privado das mesmas, onde a publicidade dependeria da estrutura objeto-horizonte, figura e fundo, mas jamais admitirá que há desmoronamento do “sujeito-objeto” como atesta Sartre. Aqui o conceito de ambiguidade se mostra central e acreditamos que a alucinação seja um tipo de recalque do mundo ambíguo, produzindo uma experiência coesa, mas sem a espessura áspera que encontramos todos os dias quando abrimos os olhos:

A existência do doente está descentrada, ela não se consuma mais no comércio com um mundo áspero, resistente e indócil que nos ignora, ela se esgota na constituição solitária de um ambiente fictício. *Mas essa ficção só pode valer como realidade porque no sujeito normal a própria realidade é alcançada em uma operação análoga.* Enquanto têm campos sensoriais e um corpo, o normal também traz esta ferida aberta por onde pode introduzir-se a ilusão; sua representação do mundo é vulnerável. Se cremos naquilo que vemos, é antes de qualquer verificação, e o erro das teorias clássicas da percepção é introduzir, na própria percepção, operações intelectuais e uma crítica dos testemunhos sensoriais aos quais só recorremos quando a percepção direta encalha na ambiguidade (Merleau-Ponty, 2011, p. 458, grifos do autor).

Essa reelaboração estilística do campo vital, é produzida pelo arco intencional do corpo próprio atestando uma rejeição da ambiguidade do mundo percebido: “É este arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade. É ele que se ‘distende’ na doença” (Merleau-Ponty, 2011, p. 190). O arco intencional é o que habilita a comunhão dos sentidos e a unidade sempre tensionada entre o corpo próprio e o mundo. Cheirar, ouvir, comer, tocar e ver estão articulados em um mesmo corpo, tendo esse arco intencional uma fonte inesgotável de experiência, impossíveis de serem compreendidas isolando um sentido ou sujeito do mundo. Um objeto no mundo nunca é simplesmente um objeto no mundo: ele arrasta uma historicidade própria e vínculos diversos com os outros objetos, com os outros corpos e com o próprio mundo, portanto. A alucinação descreve a interação intersensorial, a potência “sinestésica” (Abath, 2017) do corpo de articular-se ambiguamente consigo, com o outro e com o mundo. Ao nosso ver, isso justificaria as especificidades das alucinações: táteis, visuais, olfativas, pois surgem em uma certa recusa da espessura ambígua da experiência que atravessa o corpo no mundo.

À guisa de conclusão

No início dos anos de 1940, época da publicação dos textos aqui citados, a amizade de Merleau-Ponty e Sartre encontrava-se “estável”¹⁵. É inegável a influência que Sartre

¹⁵ Para um aprofundamento nas questões que envolveram a ruptura da amizade, sugiro o trabalho maravilhoso de Marilena Chaui (2002) que reuniu as cartas pessoais e belíssimas reflexões sobre o tensionamento tanto político como filosófico da relação entre Sartre e Merleau-Ponty. O tema do

exerceu sobre Merleau-Ponty durante toda sua vida filosófica, e acreditamos que embora menos explícita, a presença de Merleau-Ponty em Sartre não pode ser dirimida nos trabalhos que visam se apropriar de seus conceitos ou compreender a historicidade de seu pensamento. Assumimos conceitualmente que as diferenças entre os dois projetos fenomenológicos são mais sutis do que comumente se pensa, principalmente se considerarmos as duas grandes obras da década de 1940 de ambos os autores¹⁶.

No que concerne à descrição sobre o fenômeno alucinatório, temos uma diferença mais explícita que podemos desdobrar a partir de um ponto de vista metodológico: Sartre, como vimos, busca abarcar as patologias da vida imaginária para demonstrar que sua teoria pode muito bem abarcar tais fenômenos, como é o caso da manutenção, mesmo na consciência mórbida, da espontaneidade e unidade intencional da consciência, condições fundamentais para a dimensão ontológica do *Para-si* que fundamentará toda a filosofia da liberdade, ou seja, seu existencialismo que orienta sua obra-prima e outros escritos¹⁷. Já Merleau-Ponty, busca orientar sua compreensão da fenomenologia da percepção através da ambiguidade do ser no mundo: sujeito-objeto, normal-

comunismo e especificamente, em torno da tutela da *práxis* pelo Partido Comunista Francês (PCF), explicita diferenças pessoais e de concepção filosófica. A filosofia passa na vida e a vida na filosofia, portanto.

¹⁶ O *Ser e o Nada* foi publicado em 1943 e a *Fenomenologia da Percepção* em 1945, resultado de longas trocas com a tradição fenomenológica husseriana e heideggeriana.

¹⁷ Pensamos aqui no pequeno, mas profundamente esclarecedor *O existencialismo é um humanismo* (Sartre, 2014). Este livro é na verdade uma conferência de Sartre que se tornou livro didático fundamental para introduzir seu pensamento por ele mesmo.

patológico, tocante-tocado, vidente-visível¹⁸.

Em que campo essas diferenças descritivas, ontológicas e conceituais nos deixam? Se adentramos nas influências da fenomenologia para a compreensão dos fenômenos psicopatológicos, vemos uma presença marcante dos dois fenomenólogos. O interesse pelas descrições fenomenológicas na compreensão das psicopatologias cresceu vertiginosamente em razão das críticas aos modelos estritamente psiquiátricos, em que buscavam sustentação na plena dimensão objetiva, com marcações biológicas específicas para cada psicopatologia. A fenomenologia parece acompanhar as evoluções teóricas e também clínicas acerca das psicopatologias e seus tratamentos. Basta vermos os debates profundos que ocorrem em torno das compreensões de cada psicopatologia e o modo como elas devem ser compreendidas a partir da articulação do sujeito com o mundo, não podendo ser desintegrado e tratada à parte. Em uma nota prévia ao *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology* (2019), principal compêndio de fenomenologia e psicopatologia já feito, Afzal Javed, presidente da *World Psychiatric Association*, diz o seguinte:

A psicopatologia e a fenomenologia são centrais para a nossa compreensão das doenças mentais. Este volume oferece aos leitores um conhecimento atualizado da área, abordando as relações entre fenomenologia, psicopatologia, prática clínica e a experiência vivida do paciente com transtornos mentais. Ele proporciona uma visão sobre o complexo fenômeno da psicopatologia.

¹⁸ Um exemplo profícuo desse esforço merleau-pontiano é o tema da sinestesia, que não é mais entendida como uma estrutura “patológica” e de exceção, mas pensada no modo originário de compreensão que experimentamos no mundo pré-objetivo. Para um estudo mais aprofundado da temática, indico o belíssimo artigo de André Abath (2017), em que desdobrará em detalhes as tensões fenomenológicas presentes nesse trabalho às avessas de Merleau-Ponty.

O que essa breve descrição nos demonstra é que para complexidade de diagnóstico e tratamento para as ditas psicopatologias, deixa a fenomenologia em suas diversas expressões, em constante relevo para os debates mais profundos em torno das experiências mundanas ditas mórbidas. Portanto, expor as descrições de Sartre e Merleau-Ponty acerca do fenômeno alucinatório, passa ser uma estratégia que arrasta interesses filosóficos, fenomenológicos e clínicos. O interesse em Merleau-Ponty se explicita na sua compreensão do papel do corpo próprio ou fenomenal para os fenômenos psicopatológicos. Já em Sartre, temos um recurso poderosíssimo para adentrar nas modalidades da vida da consciência em sua articulação com o imaginário, estilo descritivo bastante elogiado por Jacques Lacan¹⁹, maior expressão da psicanálise desde de Sigmund Freud²⁰.

Uma análise crítica das descrições fenomenológicas precisa se apoiar na complexidade que envolvem os dois projetos filosóficos e, que pela diferença, possamos tocar o interesse comum entre eles: o mundo vivido tal como é vivido por nós, esse mundo originário que também chamado de *Lebenswelt*²¹ ou mundo da vida, que é primeiro em detrimento

¹⁹ Em seu Seminário 1, Lacan nos diz o seguinte sobre a filosofia sartriana: “Sartre observa muito justamente que, no vivido do amor, o que exigimos do objeto pelo qual desejamos ser amados não é um engajamento completamente livre. o pacto inicial, o *você é minha mulher* ou *você é meu esposo*, ao qual faço frequentemente alusão quando lhes falo do registro simbólico, não tem verdadeiramente nada na sua abstração corneliana para saturar as nossas exigências fundamentais. É numa espécie de envolvimento corporal da liberdade que se exprime a natureza do desejo” (Lacan, 1986, p. 248).

²⁰ Uma abordagem séria das psicopatologias requer uma articulação transdisciplinar, cujo papel da psicanálise se destaca fortemente, pois através dela o discurso do sujeito sobre si é levado à máxima potência.

²¹ Referência ao termo de Edmund Husserl, criador da fenomenologia, que está presente conceitualmente nas grandes obras de Merleau-Ponty e Sartre distintamente, mas com a concepção comum de que se trata do mundo tal como o vivemos aquém e além da atitude científica ou natural.

do mundo objetivo que se fundamenta o conhecimento científico. Conforme defendemos, Sartre se apoia na filosofia da consciência em sua espontaneidade inalienável para habilitar as descrições fenomenológicas. Em linhas gerais, esse aparato conceitual é o que habilita a filosofia sartriana a ser pensada enquanto potência de liberdade, tal como exposto em sua obra-prima, *O ser e o nada*. Para Merleau-Ponty, é inaceitável que tenhamos uma descrição do mundo vivido que opere a partir da perspectiva conceitual da consciência, já que esta é compreendida à maneira cartesiana, enquanto substância distinta do mundo percebido.

Com isso, as descrições em torno da alucinação ganham nuances e diferenças claras, mas, ao mesmo tempo, explicitam interesses comuns e tangentes que acabam por se tocarem em ambos projetos fenomenológicos. A partir do interesse de Sartre e Merleau-Ponty pela vida mórbida da subjetividade, tivemos um acréscimo fundamental do que pode a fenomenologia na compreensão de nossos modos de vida. Nesse sentido, vale a citação da fala de David Boothroyd:

Embora a fenomenologia existencial tenha sido, nas últimas décadas, objeto de crítica implícita e explícita dentro do estruturalismo, pós-estruturalismo e psicanálise – cada um dos quais, de uma forma distinta, recusa a noção de uma experiência plenamente presente a si mesma no cerne da produção de sentido – seu legado duradouro talvez deva ser medido em termos do que contribui para a compreensão de como o exame do componente experencial da vida é tanto indispensável quanto profundamente problemático (2006, p. 128).

Merleau-Ponty em sua filosofia existencial que recusa a denegação da ambiguidade, e Sartre seu existencialismo defensor da liberdade que potencializa o ser no mundo ao lutar contra

a má-fé (Sartre, 1997), carregam ambos, potências para arrastar a persistência da fenomenologia em se manter nos debates atuais, tanto filosóficos, quanto clínicos. Acoplar as psicopatologias dentro do mundo vivido e não fora dele, contribui para um movimento ético de inclusão e complexificação dos modos de vida, que estão mais integrados entre si do que supõe um mercado de exclusão do outro a partir da diferença. Nesse sentido, a fenomenologia se torna uma arma importante para o movimento antimanicomial, iniciado no Brasil na década de 1970, que visa, em resumo, integrar os sujeitos supostamente “doentes” à vida social e comunitária no lugar de expulsá-los para as instituições psiquiátricas.²²

Para amarrar esses apontamentos, lembremos mais uma vez que o projeto filosófico de Merleau-Ponty se desdobrou em grande medida sob as críticas às filosofias da consciência. Para além da discussão em torno da alucinação, os pontos de tensão entre os filósofos são inúmeros, culminando no último capítulo da *Fenomenologia da percepção* dedicado à liberdade, que deixa clara a influência sartriana enquanto projeto filosófico a se combater (Merleau-Ponty, 2011). Aqui, mais uma vez, o ponto central de discórdia é a recusa de Sartre em assumir a ambiguidade do ser no mundo através de sua filosofia da consciência, o que impossibilita compreender as limitações dos projetos em liberdade ao mesmo tempo que aborta a compreensão de uma história que se faz, por vezes, à nossa revelia. Em *As aventuras da dialética*, mais da metade do livro foi dedicado ao “Ultrabolchevismo de Sartre”, já que

²² Para uma melhor compreensão desse movimento e de suas contribuições ver o excelente artigo “O movimento antimanicomial no Brasil” de Lígia Helena e Jefferson Rodrigues (Helena e Rodrigues, 2007).

para Merleau-Ponty (2006), as posições sartrianas em torno da política e de todos outros fenômenos por ele analisados, se arrastam em coerência com sua ontologia do Ser e do Nada, liberdade tão potente que é capaz de ver uma montanha como “pequena” (Merleau-Ponty, 2011, p. 594). Uma citação desse importante livro de Merleau-Ponty (2006) pode nos ajudar, não a medir a potência filosófica de Merleau-Ponty contra Sartre, mas em tocar a carne dessa incessante troca dos dois fenomenólogos:

Ela [a divergência] é tão pessoal e tão geral quanto possível, é filosófica. Quando Sartre passou de uma filosofia que ignora o problema do outro, porque desvincula a consciência de qualquer inerência individual, para uma filosofia que, ao contrário, põe as consciências em posição de rivalidade, porque cada uma é um mundo para si e pretende ser o único – ou quando passou do conflito entre as liberdades rivais para uma relação de apelo e de resposta entre elas –, a cada vez suas concepções anteriores eram ao mesmo tempo conservadas e destruídas por uma intuição nova, à qual elas davam realce: o outro era esse impossível que, no entanto, o “eu penso” não pode recusar, era esse inimigo que, no entanto, a liberdade nutre com sua própria substância e de quem espera resposta e confirmação (Merleau-Ponty, 2006a, p. 246-247).

Em torno desse tecido filosófico vital, a vida passa e as interrogações se avolumam. Acreditamos que o olhar duplicado de fenômenos – aquele que traz os autores para um palco comum – como a alucinação ou mesmo a liberdade que anunciamos, aprofunda a compreensão e a interrogação dessas grandes obras que permeiam nosso meio acadêmico, científico, clínico e social. Ademais, deixarei outros confrontos e comparações para leitores futuros que desejem se lançar nesse tecido complexo que se faz no entrecruzamento das

avenidas. O esforço de comparar obras tão complexas e que, embora diferentes, partem de um solo comum, se mostra justificado na medida em que interrogamos um fenômeno único que ambos se propuseram a compreender. No fazer filosófico, por vezes, assumimos uma postura de exclusão do outro e da indeterminação, ao considerar o laço do pensamento que se faz, como inadequado às exigências do presente. Podemos ver, que a amizade e a filosofia são componentes poderosos para o interrogar do mundo, mesmo que este esteja em frangalhos ou marginalizado.

Abstract: This article seeks to articulate descriptions of the phenomenon of hallucination in the thoughts of Sartre and Merleau-Ponty. We claim that Sartrean as well as Merleau-Pontyan works are better understood in contrast to each other. We will understand that Sartre's existentialism is not compatible with the ontological bases of Merleau-Ponty's existential philosophy, which will call into question the very status of what is understood by French existentialism. The present study also aims to be a phenomenological exercise in order to dignify the contributions of both in clinical understandings and interrogations for morbid experiences of a hallucinatory nature. By exposing the descriptions surrounding hallucination, the differences in their projects will become more salient, providing a more accurate look at other elements of their works that make up the philosophical stage of this great friendship.

Keywords: Sartre, Merleau-Ponty, hallucination, phenomenology.

Referências bibliográficas

- ABATH, A. Merleau-Ponty and the Problem of Synaesthesia. In: DERO, O. (ed.). *Sensory Blending: On Synaesthesia and Related Phenomena*. Oxford University Press, 2017.
- BOOTHROYD, D. *Culture on drugs: Narco-cultural studies of high modernity*. Manchester; New York: Manchester University Press, 2006.
- CHAUI, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- LÜCHUMAN, L. H. H.; RODRIGUES, J. O movimento antimanicomial no Brasil. *Ciênc. saúde coletiva*, v. 12, n. 2, p. 399-407, abr. 2007.
- LACAN, J. *Seminário 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- MELO, B. V. P. S. Merleau-Ponty: adesão pré-pessoal ao mundo: A fé ontológica e suas consequências filosóficas. *ConTextura*, Belo Horizonte, n. 8, p. 29-38, jun. 2016.
- MELO, B. V. P. S. *Merleau-Ponty em torno da política: Humanismo e Ontologia*. Dialética, 2018.
- MELO, B. V. P. S. *Por uma filosofia existencial em Claude Lefort*. Curitiba: CRV, Curitiba, 2023.

MERLEAU-PONTY, M. *As Aventuras da Dialética*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

MERLEAU-PONTY, M. *Psicologia e pedagogia da criança*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Trad. José Arthur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2012.

ROMDEHN-ROMLUC, K. Thought in action. In: ZAHAVI, D. (ed.) *Oxford Handbook of Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 198-215.

SARTRE, J.-P. *O Imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

SARTRE, J.-P. *O Ser e o Nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

SARTRE, J.-P. *A transcendência do ego: Esboço de uma descrição fenomenológica*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2013.

SARTRE, J.-P. *O existentialismo é um humanismo*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2014.

STANGHELLINI, G. et al. (ed.). *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. Oxford Press, 2019.

STEWART, J. *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*. Northwestern University Press, 1998.