

Sartre e a noção de corpo

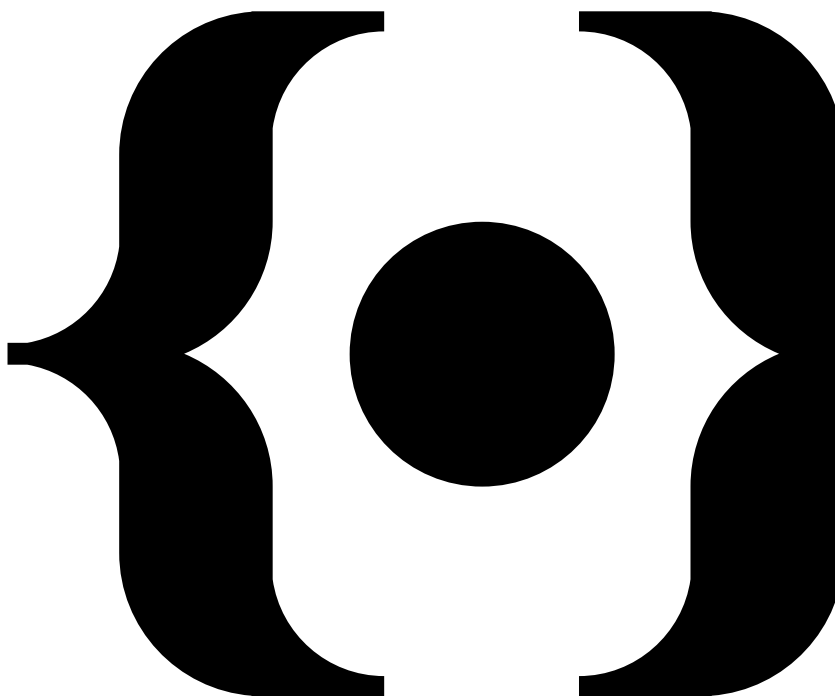
Jean Carlos Duarte Pinto Coelho



**Editora
PPGFIL**
UFMG

Sartre e a noção de corpo

Jean Carlos Duarte Pinto Coelho



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos

Subcoordenador: Tadeu M. Verza

EDITORIA PPGFIL -UFMG

Editor: Tadeu M. Verza

Editor de comunicação: André J. Abath

Editor de produção: Abílio A. Rodrigues Filho

Assistente editorial: Anna Luiza Coli e Henrique B. Barreto

CONSELHO EDITORIAL

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio Jorge Gomes Bento (Universidade da Beira Interior)

Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)

Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo[†] (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Ficha catalográfica

C672s

Coelho, Jean Carlos Duarte Pinto

Sartre e a noção de corpo [recurso eletrônico] / Jean Carlos Duarte Pinto Coelho – Belo Horizonte: PPGFIL, 2025.

1 recurso online (229 p.): pdf

Inclui bibliografia.

Revisor: Adilson Luiz Quevedo

ISBN: 978-65-01-52078-0

DOI: 10.5281/zenodo.16005408

1. Jean-Paul Sartre, 1905-1980.
2. Corpo.
3. Consciência.
4. Contingência.
5. Alteridade. I. Título.

CDD: 100

CDU: 1

Elaborada por Érica Conceição Cicero – Bibliotecária - CRB 8/8206

CRÉDITOS DO E-BOOK

© PPGFIL/UFMG, 2025

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Amí Comunicação & Design

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas ad hoc.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em:

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br/>

À minha mãe e ao meu pai

Agradecimentos

Para a construção deste livro, fruto de uma pesquisa de mestrado, várias pessoas (e instituições) foram importantes, às quais gostaria de agradecer.

Ao Departamento de Filosofia da UFMG, aos seus corpos docente e técnico-administrativo, pela aprendizagem e suporte, desde os anos da graduação. À Editora PPGFIL e, em particular, ao professor Tadeu Verza, pela atenção conferida ao processo de publicação.

A todas (os/es) envolvidos na administração, nas bibliotecas, na limpeza, nos restaurantes universitários, entre outros, da UFMG, pela garantia de uma estrutura básica ao conhecimento. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela necessária bolsa de estudos.

Ao meu orientador do mestrado, professor Simeão Sass, pela disposição em discutir os temas, sanar as dúvidas, analisar os textos esboçados, e por aceitar, de imediato, a construção do prefácio à obra. Também às professoras Nádia Vieira e Rozângela Gontijo, pela participação na banca examinadora da dissertação e seus importantes pareceres.

A todas (os/es) colegas do Grupo de Estudos Fundamentos Filosóficos da Psicologia e da Educação (GEFFIPE), particularmente, Helton, Henrique, Alessandro, Cristiano, Liliam, Rozângela, pelos anos compartilhados de aprendizagem e distração, essenciais ao projeto e à constituição do livro.

Em especial, a minha mãe e meu pai, Janília e Carlos, pelo carinho, a assistência e o incentivo ao longo da vida. A Tamiris, pela paciência, a cumplicidade e o afeto. A meu irmão e minha irmã, Wender e Ana, e às amigadas de longa data, pelos fundamentais momentos de partilha.

Uma flor nasceu na rua!

[...]

É feia. Mas é uma flor. Furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio.

Carlos Drummond de Andrade, *A flor e a náusea*

Prefácio

O inferno são os outros corpos

Simeão Sass¹

A noção de corpo em Jean-Paul Sartre, livro de Jean Carlos D. P. Coelho que agora ganha seu público, originou-se de sua pesquisa de mestrado desenvolvida e defendida na Universidade Federal de Minas Gerais. Tive a satisfação e a incumbência de orientar o presente estudo que, como os leitores terão a oportunidade de constatar, analisa, de maneira competente, um tema muito importante e um tanto esquecido da filosofia de Sartre, a corporeidade. Para manifestar o apreço que guardo pela memória dos anos que discutimos sistematicamente cada ideia do livro que temos em mãos, buscarei inspiração nas palavras de Sartre. Para demonstrar a relevância das teses discutidas por Jean Coelho, a temática da corporeidade, tal qual Sartre a concebe, será contraposta aos problemas discutidos por um pensador que se destaca como um visionário, F. Tosquelles. Iniciaremos o percurso desta apresentação resgatando algumas teses de Sartre sobre a corporeidade, depois analisaremos o modo como o psiquiatra catalão elabora algumas de suas teses e, finalmente, teceremos alguns comentários acerca da pertinência admirável que a teoria deste psiquiatra conserva em nossa época.

¹ Doutor em filosofia.

A peça de teatro *Huis clos*, escrita por Sartre e encenada na Paris de 1944, é uma boa introdução ao tema da corporeidade. Por vários fatores, essa peça ilustra algumas teses de *O ser e o nada*. Ela possui uma importância ainda maior porque enuncia a frase mais famosa do existencialismo: “o inferno são os outros”. As interpretações que surgiram a partir desse enunciado, em sua grande maioria, acentuaram o pessimismo moral que muitos autores identificaram na filosofia sartreana. A frase aparece na fala de Garcin quando ironiza a imagem que se tem do inferno: nada de grelha, fogueira, submundo ou foice. A indignação que muitos comentadores manifestaram em relação a esse “destino da humanidade”, perecer no inferno sem salvação, expressa, na verdade, um dito do senso comum: o inferno não começa após a morte, ele já existe em vida. Sartre não está inventando nada, somente repetindo o que muitas pessoas pensam acerca da convivência concreta e real, sem romantismo, sem visão idílica da sociabilidade.

Mas, é preciso esclarecer que essa maneira de pensar a relação entre seres humanos reais em um mundo concreto não é, para Sartre, um destino. A questão é que abordar a perspectiva conflituosa das relações humanas parece ser uma atitude não muito apreciada pela intelectualidade filosófica. Se “o homem é o lobo do homem”, tal definição sempre vem acompanhada pela promessa de superação dos conflitos através de um governo que detém o monopólio da violência. Se a “lei do mais forte” parece imperar na natureza e na sociedade, ela sempre pode ser domesticada por todos os tipos de sublimação. Ou seja, aceita-se a violência com a condição de ser domesticada por algum tipo de solução racional. Se a racionalidade não consegue conter os ímpetos, a força é admitida como remédio amargo que cura as feridas. Mas, a “essência humana” parece ser a

harmonia racional e pacífica. Para os teóricos da harmonia pré-estabelecida, o ser humano é “naturalmente bom e racional”, pode sofrer perversões sociais, mas a natureza maléfica, a assunção da violência inata aos seres humanos, é reservada a uma filosofia que “esquece o sorriso das crianças”. A violência nunca é um projeto desejado, meticulosamente pensado, justificado, cientificamente estudado. Ela surge como um processo essencialmente emocional. Assim, temos a razão que anula as paixões destruidoras. E, se a violência deve ser empregada, ela sempre encontra “suas razões”. Neste “sistema”, nesta “engrenagem” (título de outra obra de Sartre), a natureza das coisas divide a humanidade em dois lados, dois tipos, duas espécies. Os racionais pacifistas e os violentos irracionais. Não é raro vermos comentadores de Sartre classificá-lo como irracionalista. Embora outros o considerem o último “cartesiano”, mas, com igual ímpeto de rotulá-lo como um escritor que não possui o cacoete filosófico, que pensa errado ou não consegue reproduzir academicamente as ideias centrais dos filósofos que comenta. Em resumo, um escritor que se ocupa em elogiar o “terceiro mundo”.

Diante desse quadro, compreender a teoria sartreana da corporeidade auxilia no trabalho de esclarecer alguns equívocos, e, para além das questiúnculas acadêmicas e conceituais, possibilita vislumbrar o verdadeiro cerne do problema e o horizonte de sua abordagem.

Huis clos encena a convivência de três pessoas que morreram e foram reunidas em uma sala. Esta vida após a morte retrata os primeiros passos da atitude de “tomar consciência” do que aconteceu, o que está acontecendo e o futuro incerto. Para além das discussões sobre as condutas de má-fé de cada um dos três personagens, do papel da memória e do esquecimento, das

justificativas de seus atos, do sadismo e das cínicas ironias acerca do comportamento das “vítimas” dos sentenciados ao inferno, circunscreve-se o problema do corpo. Essa circunscrição ocorre a partir da experiência do olhar e do ser visto.

Na referida peça, a cena entre Inès e Estelle imortaliza a experiência do olhar. Estelle sente a falta de se ver no espelho. Em uma atitude de aproximação e cortejo, Inès se oferece para ser o espelho que sua interlocutora solicita. Nessa aproximação, Inès pede a Estelle que olhe em seus olhos para que ela possa ver sua figura refletida. A complexidade da situação narrada é singular. Toda uma teoria da reflexão que relembra desde Diderot a Hegel evidencia a vinculação originária entre corpo, olhar, pessoalidade e alteridade.

É necessário grifar que a teoria sartreana da corporeidade, elaborada em *O ser e o nada* é explicitada de modo claro após extensas meditações sobre o ser *em-si*, o ser *para-si* e a concretude da existência de *outra* consciência. Ou seja, a corporeidade somente pode ser considerada como um fenômeno interpessoal, dialético, reflexivo. Para que o solipsismo seja evitado, não basta que eu tenha consciência de meu próprio corpo. Em referência explícita ao hegelianismo, Sartre somente pode afirmar a objetividade do corpo a partir da constatação de que ele é visto por outrem, que ele é objeto para outrem, que o corpo é fenômeno de observação. Toda a teoria da alienação (e, porque não dizer, da reificação marxista) está presente na pressuposição de que a constatação da existência fática e do conhecimento verdadeiro da corporeidade é um fenômeno relacional, interpessoal, social.

Na sala que serve como inferno, os três personagens convivem, sem descanso, interferindo nas vidas alheias e, simultaneamente, sofrendo interferências. Um “vigia” o outro. Sobretudo porque, a

primeira pergunta que surge entre eles é: por que estou aqui? E, por conseguinte, por que você está aqui? O que fiz? O que você fez? Olhar e ser visto é a condição inalienável dessa situação infernal. A condição primária que funda a teoria sartreana da corporeidade, nessa perspectiva, é a do corpo que vê e do corpo que é visto. A situação é infernal porque cada um sofre as investidas dos outros acerca do passado que deseja ocultar. O inferno, nesse contexto, também é a memória que desejo esquecer e que retorna a partir da ação do outro funcionando como meu carrasco. Ato reflexo, cada um que se vê fustigado, replica o sofrimento reproduzindo o mesmo sentimento no outro. Conviver com outras pessoas, nesse inferno, é sofrer e fazer sofrer.

Sartre aborda esta situação afirmando: “existo meu corpo”. Essa afirmação inaugura uma visão original do problema que abordamos. Sob muitos aspectos, não possuo meu corpo, não consigo tocar meu corpo em sua totalidade porque somente posso entrar em contato com uma parcela de tecido que o reveste. “O” corpo de cada pessoa é uma espécie de “emergência” que ocorre e que não é causada somente por aquele que o “possui”. Se existo meu corpo, isso significa que sou aquilo que faço. E, mais do que isso, sou a totalidade de minhas ações no mundo frente aos outros, entre os utensílios e, sobretudo, existo frente a mim. A distinção entre *Je* e *Moi*, aqui, é fundamental. O ego, esta instância tão discutida pela filosofia, para Sartre, é uma síntese, de *Je* e *Moi*, de ações irrefletidas e ações reflexivas mundanas, sociais.

Nesse sentido, a subjetividade da qual fala Sartre em *O existencialismo é um humanismo* não pode ser entendida sem a objetividade. É exatamente essa distinção que Heidegger repudia, denominando-a “metafísica” no sentido tradicional. Mas, essa crítica

desconhece ou não considera o fato de que Sartre, ao erigir os temas clássicos de seu existencialismo, incorpora certas noções do hegelianismo e do marxismo. Digo hegelianismo e marxismo e não de Hegel ou de Marx porque sua leitura desses pensadores sempre se dá de modo “não acadêmico”. O mesmo ocorre com Husserl. É por isso que ele entende a fenomenologia husserliana como um realismo, contra todas as evidências consagradas na obra de Husserl. E é por isso também que, desde *A Transcendência do ego*, Sartre critica o conceito husserliano de ego transcendental. O existencialismo sartreano é tudo, menos idealista, mesmo que seus críticos insistam nessa falácia. Pelo simples fato de que ele deseja tornar a filosofia uma atitude *concreta*. Se Sartre não elege o Ser como tema de sua filosofia, e essa é a crítica de Heidegger, é porque esse termo, para o filósofo francês, ainda permanece na esteira da metafísica. Devolvendo o trocadilho, aos olhos de Sartre, estabelecer a diferença ontológica entre *Ser* e *Dasein* não realiza a superação definitiva da metafísica, somente a realiza de um modo mais obscuro e enigmático. Pois, para Sartre, a metafísica é a pergunta que tematiza a *origem* e, para ele, Heidegger ainda permanece nesse projeto. Dado que essa pergunta jamais poderá encontrar uma resposta. No início de tudo está a *contingência* e este fato inviabiliza qualquer pergunta “originária sobre o Ser”. A contingência, sobretudo, torna o Ser o resultado de um processo de totalização nunca concluído, não o tema do filosofar. Superar a metafísica, para Sartre, é abandonar a conceituação do mundo. É, ao contrário da prática filosófica acadêmica e idealista, como já enunciava Marx, *transformar* o mundo através de ações.

Cada ser humano é aquilo que faz, de si, dos outros e das coisas. Nessa filosofia da ação concreta o corpo é condição fundamental.

Mas, a ação, como já ensinava o marxismo, envolve a perspectiva da alienação. E, a partir das análises de Lukács, envolve também a *reificação*. Se a teoria sartreana da corporeidade e, por conseguinte, da subjetividade, não dispensa a objetividade é porque a alteridade simplesmente não pode desaparecer. E alteridade, é, inicialmente, um corpo que não é o meu. Se a personalidade não subsiste sem um corpo, a singularidade de cada existência pessoal exige a diferenciação radical entre as pessoas. Isso não significa a impossibilidade da amizade ou do amor. A superação do idealismo, contudo, exige que não ocorra a “identidade” entre o meu projeto e aquele realizado por outra pessoa. Exige a radical distinção entre duas pessoas. Se o outro é minha “continuidade”, ou vice-versa, se ambos formam “uma substância homogênea”, perco minha liberdade ou destruo a liberdade alheia. Alguém poderia argumentar: mas posso reconhecer outrem como sujeito, assim, teríamos a relação entre duas subjetividades sem a ocorrência da reificação, da objetivação (tese de algumas teorias do reconhecimento). Essa questão é importante e Sartre não a desconsidera, mas essa possibilidade, para ele, é irrealizável em um mundo capitalista e institucionalizado que dissemina a alienação e a desumanização. A tese sartreana possibilita, ao contrário, pensar a existência humana como o drama que se inscreve entre a humanização e a desumanização.

Essas considerações visam esclarecer o seguinte problema: para Sartre, a distinção entre subjetividade e objetividade é relevante não só para a ciência, mas para a concepção concreta da existência humana. Ressaltamos que é *distinção*, não transformação de subjetividade em objetividade ou vice-versa. Se eliminamos essa diferença, recaímos em uma ontologia na qual tudo é *em-si* ou tudo é

para-si. Ocorre que poucos conseguem captar a sutileza da dialética sartreana. O ser humano, ao contrário de todos os outros seres inumanos, é síntese totalizante, jamais totalizada, de *em-si* e *para-si*, ou, para lembrarmos a terminologia hegeliana, projeto de síntese *em-si-para-si*. O hegelianismo, aqui, fica no meio do caminho porque a superação da tensão entre os dois modos de ser em um mesmo ser humano jamais ocorre. E, é preciso recordar, a filosofia hegeliana é também um sistema de conhecimento. O existencialismo sartreano é, ao contrário, uma antropologia. Projeto que ele esboça desde os anos trinta e que ganha contornos mais claros a partir da *Crítica da razão dialética*. Em outros termos, o projeto filosófico sartreano é existencial, não ontológico fundamental ou idealista objetivo. Nesse sentido, seria melhor lembrarmos Kierkegaard e a relação entre o ser humano e a transcendência. Se fosse necessário identificarmos alguma influência *decisiva* sobre a filosofia sartreana, no exame de paternidade, constaria Kierkegaard, não Husserl, Heidegger ou Hegel. Talvez, com a participação da mãe marxista chamada dialética histórica.

A relação humana com o objeto de seu desejo sempre é dramática, não trágica. Dramática porque é o projeto de ser aquilo que jamais poderá ser e que, no entanto, jamais deixará de desejar. É por isso que a tese principal da psicanálise existencial de Sartre nos leva a compreender que o ser humano é projeto desejante, é *desejo de ser* a síntese irrealizável entre o que é (*para-si*) e a realização de todos os seus desejos (*em-si*). A síntese *em-si-para-si* é um ideal, é o valor fundamental da existência humana. Mas, como valor, é desejo que permanece como desejo. Uma utopia que move a existência sem jamais realizá-la completamente. Tal desejo não ocorre sem angústia, como nos ensina Kierkegaard. Essa angústia se torna insuportável e,

por isso, ocorre, frequentemente, a má-fé. Projeto de recusa da angústia e tentativa de realização do projeto *em-si-para-si* sem esforço e sem frustração, certamente também sem assunção da responsabilidade pelo fracasso inevitável.

Esse diagnóstico da existência humana consagrado em 1943, durante a Segunda Grande Guerra Mundial, ao que parece, não foi superado ou anulado. Sobretudo porque a existência malograda e frustrada do ser desejante chamado homem encontra no capitalismo liberal a sua manifestação histórica mais concreta. O que significa dizer que, se o inferno são os outros, isto ocorre porque as condições históricas, econômicas e sociais típicas do capitalismo formam o meio no qual a existência humana se constrói. Para Sartre, somente a superação das condições históricas e materiais do capitalismo poderá vislumbrar a superação dessa condição humana fundada na má-fé e no autoritarismo.

Se a subjetividade e a objetividade não são dois seres estanques, ou, como formulam os críticos, dois lados do dualismo clássico da metafísica. Se essas duas instâncias coexistem no mundo humano como modos de ser conflitantes e inseparáveis, isso ocorre como síntese movente do ser chamado homem. Se essa síntese dramática, histórica e concreta não visa primariamente formular a pergunta acerca do Ser, mas lutar para não morrer de fome, no caso dos oprimidos, ou viver explorando a escravidão, no caso dos opressores, ela somente pode vincular objetividade e subjetividade. Se o *para-si* e o outro, se as relações sociais humanas históricas somente podem ser pensadas a partir da corporeidade do *para-si* que convive e trabalha para se manter vivo em meio aos outros seres, a objetividade não pode ser eliminada desse processo. Se a relação que uma pessoa pode estabelecer com outra somente pode ocorrer se ambas se

reconhecem como *não sendo* a extensão uma da outra, a objetividade ganha o nome de *alteridade*. Esta alteridade ocorre como aquilo que caracteriza pessoas que estabelecem relações sociais. O modo possível de reconhecimento entre duas pessoas, para Sartre, é a assunção da alteridade.

Os críticos de Sartre recusam esse ponto de partida porque, para eles, a alteridade não está no início das relações, como fundamento. Ao contrário, o reconhecimento dado de sujeito a sujeito existe como o ponto de partida, isto é, como dois seres iguais que se relacionam como sujeitos, não como objetos. Nos termos da ontologia sartreana, essa tese poderia ser formulada assim: um *para-si* reconhece outro *para-si* sem inculir neste outro *para-si* o *em-si*, sem inculir no humano o não-humano. O humano nada tem de objetual. Ele é puro humano, não é coisa. Se este humano tem um corpo, este corpo é subjetividade, não “objetualidade”.

Sartre poderia responder as essas críticas afirmando: certo, a reificação pode não ser o ponto de partida. Podemos aceitar a harmonia racional como princípio. Mas, para Sartre, a angústia vivida por não saberem o que ocorreu, não é somente uma dúvida abstrata, um jogo mental, esse inferno impõe um trabalho infinito que afeta a cada um em *sua* vida. Para muitas pessoas, a angústia é sua própria vida. A pergunta que não cala é: por que estou aqui? Por que isso ocorreu comigo? Por que vivo assim? Por que sofro? E, por consequência, como faço para sair desta situação? Este drama, descrito na peça, incomoda porque descreve experiências desagradáveis como a de conviver com estranhos em um lugar desconhecido.

Após discorrermos sobre alguns aspectos da teoria sartreana da corporeidade, vamos abordar um autor que, aparentemente, está

situado em um “outro mundo”, Francesc² Tosquelles (1912-1994). Nascido na cidade de Reus, na Comunidade Autônoma da Catalunha, Espanha, formou-se em medicina, com especialização em psiquiatria. Foi um dos fundadores da psicoterapia institucional. Sua tese de doutorado intitulou-se *A psicopatologia da experiência vivida*. Sofreu influências da psicanálise freudiana, da teoria lacaniana, da Gestalt, da Fenomenologia, da neurobiologia. Por causa da guerra civil espanhola teve de refugiar-se na França. Trabalhou no hospital Saint-Alban, em Lozère. Por essa instituição, que durante a Segunda Grande Guerra Mundial tornou-se refúgio da ocupação nazista, passaram inúmeras figuras importantes do século vinte como: Salvador Dalí, Georges Canguilhem, Paul Éluard, Jacques Lacan, Lucien Bonnafé, Jean Oury, Frantz Fanon e Félix Guattari. Esse fato demonstra a importância das transformações teóricas e institucionais que foram praticadas por Tosquelles e outros importantes defensores da revolução que ocorreu na psiquiatria.

A intenção de relacionar Sartre e Tosquelles, nesta apresentação, é pensar, para além das diferenças significativas que existem entre esses dois nomes emblemáticos do último século, como as humanidades podem contribuir para a edificação de uma nova maneira de se pensar o ser humano, sobretudo aspectos sociais, políticos e institucionais da psicologia humana.

Se o existencialismo de Sartre não pode ser entendido sem a sua antropologia³ (cujo método é denominado progressivo-regressivo), a psicoterapia institucional de Tosquelles funda uma importante transformação no modo como os pacientes dos hospitais

² É comum encontrarmos seu nome grafado em francês: François.

³ Tese que defendemos em nosso estudo inédito intitulado *A Antropologia de Sartre: gênese, teoria e método* (2020).

psiquiátricos devem ser tratados. Nos dois pensadores é a temática da humanização que desponta de modo inegável. Ela está na raiz da abordagem da saúde mental e da teoria das emoções. Mas, o tema que nos interessa em particular aqui é a crítica que ambos fazem das *instituições* no sistema liberal capitalista, pois nelas residem os fatores que contribuem para a desumanização galopante que vivemos em nossos tempos. Essa perspectiva social dos sofrimentos psíquicos, penso, aproximam Sartre e Tosquelles, porque, para eles, a sociabilidade tensa e conflitiva do ser humano é fundante de sua vida e de seus desafios.

Tosquelles incentivava uma série de atividades coletivas praticadas por pacientes e todo o pessoal técnico, médico e administrativo do hospital. Assim, atividades esportivas, culturais, artísticas eram incentivadas. Os pacientes eram levados para a convivência com a comunidade local. Todos esses procedimentos faziam com que os pacientes estivessem integrados a uma comunidade⁴. Essa socialização integradora mostrou-se uma das ferramentas mais produtivas da revolução que o psiquiatra catalão realizou. Também contribuiu para a redução ou extinção dos manicômios.

Sem a pretensão de explicar sistematicamente os fundamentos da psicoterapia institucional, é possível afirmar que essa proposta envolveu muitos profissionais interessados em repensar e modificar a psiquiatria a partir dos anos cinquenta. Tendo sofrido influências tão díspares de teóricos como Freud, Lacan, Moreno, Lewin, Bion e Rickman, o grupo que se reuniu em torno desta nova abordagem (que contava com nomes como Jean Oury, Pierre Delion, Jacques

⁴ No Brasil, uma experiência semelhante foi desenvolvida por Nise da Silveira.

Henry e Alain Buzaré) não se identificava completamente com as propostas clássicas da antipsiquiatria, sendo esta última outra proposta que auxiliou na extinção dos manicômios. Mas, como já afirmamos, evidenciavam a humanização nas relações entre todos os grupos envolvidos no tratamento psiquiátrico. Enfermo e estrutura hospitalar eram, igualmente, temas das críticas e das propostas de transformação.

Em sua obra *Psicanálise e transversalidade* (2004)⁵, Guattari afirma que Tosquelles centralizou o projeto, em cooperação com os outros profissionais já indicados, de estruturação da psicoterapia institucional. A palavra de ordem era “curar a área” (Guattari, 2004, p. 60). Em outros termos, para que o hospital pudesse realmente ser o lugar do tratamento e da possível cura, era preciso analisar a estrutura da “instituição hospital psiquiátrico”. A “cura individual” passava a ser pensada na relação direta com a instituição hospitalar.

A questão que desejamos destacar aqui, dado que o tema ultrapassa os limites desta apresentação, é que se circunscreve uma questão metodológica da pesquisa em ciências humanas: como ter acesso direto ao indivíduo? Seria isso possível? Surge, então, a questão da *institucionalização*. Nas palavras de Guattari, o problema pode ser estruturado da seguinte forma: “quem produz a instituição e organiza seus subconjuntos?” (*Idem*, p. 61). E a questão seguinte é: haverá uma maneira de alterar essa produção? (*Ibidem*).

Essa formulação do problema, pensamos, sintetiza o objetivo desta apresentação. Desde a análise da peça *Huis clos*, identificamos em Sartre a preocupação de se pensar a subjetividade a partir da alteridade. E, sobretudo, a partir da relação livre e conflituosa entre

⁵ Guattari, F. (2004) *Psicanálise e transversalidade*. Aparecida: Ideias & Letras.

três pessoas. Essa estrutura é fundamental para entendermos a proposta sartreana. A estrutura baseada na relação entre três pessoas é o modelo da própria sociedade. Sempre ocorre uma relação binária testemunhada por uma terceira pessoa. Esse terceiro representa a sociedade, e, por conseguinte, a impessoalidade. Temos sempre relações humanas pessoais concretas, isto é, de pessoa a pessoa, mas essa relação ganha sua objetividade última na testemunha representada pelo terceiro que funciona como fundo objetivo e reificante dessas mesmas relações. Isto é, existe a subjetividade pessoal, mas em um fundo de impessoalidade social. Assim a subjetividade sempre se dá em um fundo de alienação, de impessoalidade, de objetividade indiferenciada. Subjetividade e objetividade sintetizam-se em uma circularidade infinita e indissociável. Nunca ocorre a separação definitiva entre essas instâncias⁶. Elas se constituem dialeticamente como polos de uma relação necessária e insuperável⁷. É por essa razão que o ego, para Sartre, é impessoal⁸, existe ao modo do *em-si* e se dá sempre de forma transcendente. O termo transcendente significa um constante movimento de projeção em direção ao mundo. Assim, meu ego é mundano, social, que não posso controlar, que não produzo sozinho, mas que me constitui e que devo *assumir* como meu.

Não temos condições de analisar a extensa reflexão que Sartre realiza em *Crítica da razão dialética* sobre a estrutura prática-inerte das instituições. Mas ela existe e é fundamental para o existencialista francês. A compreensão da subjetividade humana sempre é mediada

⁶ A partir dessa perspectiva, não há sentido em classificar Sartre como metafísico ou dualista.

⁷ A “insuperável” subjetividade que postula Sartre em *Crítica da razão dialética*.

⁸ Nota-se aqui a recusa do ego transcendental husserliano.

por instituições que figuram como o fundo sobre o qual se configura cada subjetividade. A relação dialética entre figura e fundo aqui é importante. São conhecidas também as críticas de Sartre ao modelo psicanalítico da clínica e das relações entre paciente e analista. Pois, onde estaria o terceiro? Aquele que testemunharia a objetividade dessas duas subjetividades?⁹ Outra crítica decorrente desse contexto é aquela feita acerca das instituições políticas, como partidos e sistemas eleitorais, que sempre reproduzem a alienação da liberdade e a institucionalização autoritária de relações pessoais. Instituições que prometem a liberdade efetiva, mas que promovem o autoritarismo. Sempre haveria a possibilidade da degradação dos movimentos revolucionários em burocracias estagnadoras das transformações. Todos esses aspectos da filosofia sartreana, pensamos, deriva de sua abordagem ontológica das relações humanas concretas pessoa-mundo. Essa relação concreta não subsiste sem corporeidade. Assim, compreendemos a importância do tema escolhido por Jean Coelho.

Por outras vias, a psicoterapia institucional erigida por Tosquelles também pensa as relações entre pessoas e instituições. A experiência da guerra civil espanhola forjou as bases da teoria e da prática do psiquiatra catalão¹⁰. Estando no fronte da guerra, ele constatou que não poderia enviar seus pacientes, os neuróticos de guerra, para longe de suas casas, de suas famílias e do local que originou seu sofrimento. Assim, ele começa a cuidar dos pacientes e também dos médicos que fazem parte do hospital improvisado no campo de batalha. Como afirma Tosquelles, a guerra civil torna a vida de todos um caos, a vida burguesa dos médicos desaparece. Assim,

⁹ Nota-se aqui a importância das terapias grupais.

¹⁰ É interessante notar que *O ser e o nada* também foi escrito durante a guerra.

inicia-se a tarefa de cuidar de todo o conjunto da instituição hospital, médicos e pacientes. Não só a terapia curativa, mas a preventiva, que visava não deixar que a neurose se instalasse.

Outro aspecto importante de sua teoria/prática era a concepção política libertária. Para ele, a psiquiatria não poderia ser somente a relação entre duas pessoas, ou seja, antissocial, individualista. Ao contrário, ela deveria ser o processo de socialização e de vida comunitária. Para ele, a psiquiatria deveria comportar estruturalmente uma anticultura crítica dos fundamentos da sociedade burguesa, influência evidente de sua orientação política¹¹. Assim, a terapia também é reeducação política, ética e social.

Com a derrota da república e instauração da ditadura franquista, Tosquelles refugia-se na França, juntamente com centenas de milhares de exilados espalhados pelos diversos cantos do sul francês. Nesses campos de refugiados, sem a mínima estrutura, estando posteriormente sob o jugo de nova guerra, agora mundial, Tosquelles vive uma nova experiência transformadora. Esses campos de refugiados não albergavam muitos doentes mentais, mas exilados e desterrados de todos os tipos. Advogados, músicos, professores, encanadores, militantes, políticos, ou seja, todo tipo de profissionais e representantes de classes sociais. Nesse meio plural e, porque não dizer caótico, ele inicia seu trabalho.

Tosquelles chega ao hospital Saint-Alban em 6 de janeiro de 1940. Ali ele iniciará a revolução tão almejada. Nesse hospital convivem pacientes, refugiados de guerra, escritores, ou seja, um conjunto plural de vidas que passam a interagir e que formarão todos parte do processo de terapia e de cura. Convivem em um mesmo

¹¹ Um tema interessante, que não temos condições de explorar aqui, é a perspectiva político-social da psicanálise iniciada por Freud.

espaço os comunistas, anarquistas, surrealistas, psicanalistas, todos ocupados em “curar a vida”, a própria e de outros.

O aspecto mais importante de toda essa epopeia, pensamos, foi o ambiente de resistência que se criou. No momento e no país da ocupação nazista, criou-se um hospital que resistiu ao dominador autoritário. O resultado só poderia ser um hospital libertário, que combatia diariamente o autoritarismo, combate que era a base da psicoterapia institucional. A resistência contra o autoritarismo tornou-se o motivo fundamental da vida naquele hospital. Todos os seus integrantes eram, ao mesmo tempo, “cuidadores-cuidados”. De alguma forma, todos estavam feridos, eram sofredores, carentes de ajuda. Todos vítimas da guerra. Por esse motivo, Tosquelles preferia o nome *asilo*, ao contrário de hospital psiquiátrico. O asilo protegia seus ocupantes da insanidade que vagava fora de seus muros. Ele era um reduto de sanidade encravado em um mundo que enlouquecia.

O aspecto que mais nos interessa nessa revolução psiquiátrica, entretanto, pode ser chamado de político-institucional. As hierarquias foram eliminadas, as relações institucionais deixaram de ser autoritárias. Todos os procedimentos e estratégias eram decididos em conjunto envolvendo pacientes, corpo administrativo e médico. As relações e decisões eram horizontais, não verticais, para a aprendizagem recíproca do respeito mútuo. Todos tinham a palavra, todos eram ouvidos. Outro aspecto importante era a dinâmica de sempre repensar e discutir os processos. A revolução era constante, nada era tomado como dogma imutável. O aprendizado refluía sobre as constantes avaliações e críticas procedimentais. A teoria que se reinventava constantemente pressupunha a condição *peregrina* dos seres humanos. Para Tosquelles, sempre estamos indo de um lugar a outro, sempre estamos em movimento. Esta condição existencial

orientava todos os procedimentos e técnicas. Mais importante que o destino, valorizava-se o caminhar.

Essa terapia possuía um elemento libertário, político-psicológico: era a tarefa constante de libertar-se da opressão. Era o que Tosquelles chamava o “direito de vagabundagem”. O local criado para essa prática cotidiana foi o “clube” instalado no asilo. Era, ao mesmo tempo, o lugar da psicoterapia coletiva. Criou-se também um jornal intitulado *Le Trait d'union*. Nesse jornal pacientes e demais residentes publicavam suas produções literárias ou teóricas. O estilo artístico cultural produzido em Saint-Alban denominou-se “art brut”. Tosquelles demonstra que essa terapia tinha como resultado raras ocorrências de surtos psicóticos. No asilo, praticamente, não se utilizavam medicamentos para sedação. Fato que se alterou drasticamente a partir dos anos sessenta, com o uso de “tranquilizantes” nos hospitais tradicionais.

Após esta prolongada digressão em relação ao tema originário desta apresentação, finalizaremos nossas considerações afirmando que o tema da corporeidade no pensamento de Sartre representa uma dimensão importante tanto de sua ontologia quanto de sua psicanálise existencial. Como será possível identificar na leitura de *A noção de corpo em Jean-Paul Sartre*, desde as primeiras obras, publicadas nos anos trinta, Sartre elaborou a crítica da noção de solipsismo substancialista utilizando conceitos husserlianos, heideggerianos, incorporando elementos da psicanálise, da Gestalt e do hegelianismo. Em resumo, Sartre dialogou criticamente com as principais manifestações filosóficas e culturais de seu tempo. É possível afirmar que o existencialismo sartreano foi, desde seu início, um “diagnóstico de seu tempo”.

Nesse diagnóstico, a contemporaneidade é retratada com um perfil determinista e opressor. O “duro realismo” que ele propõe foi criticado sobretudo por orientações liberais. A perspectiva política libertária sartreana esteve aliada ao seu estilo filosófico-literário combativo e polêmico. Mesmo durante a fase de influência da fenomenologia, Sartre interpretou, de maneira heterodoxa, a proposta husserliana como a liberação da filosofia francesa dos escolhos do neokantismo e do espiritualismo, sem deixar de denunciar a literatura reacionária. Sartre nunca separou filosofia, literatura, psicologia, antropologia, ética e política. Todas essas manifestações das humanidades, para ele, foram influenciadas pelo autoritarismo que estava na base do capitalismo liberal. Assim, falar do corpo é discorrer sobre a alienação e a desumanização, é alertar para a constante prática da violência opressora. Não são somente as mentes que ficam aprisionadas nos manicômios ou nas demais instituições exploradoras, são corpos, são pessoas. A sociedade contemporânea realiza o projeto neoliberal escravizando seus consumidores/consumidos¹². Talvez, o manicômio possa ser tomado como o ícone da própria sociedade capitalista.

A referência que fizemos ao trabalho de Tosquelles teve a intenção de demonstrar que essa estrutura que Sartre denuncia, essa “natureza projetada” de domínio e opressão que o homem impinge ao homem, pode ser revertida. O manicômio sempre foi a “realização” da situação literária narrada por Sartre em sua peça de

¹² A icônica cena do filme *Matrix*, representando seres humanos aprisionados em bolhas, sendo usados como baterias, é antológica. É curioso ver que as redes sociais chamam seus grupos de bolhas. Esse isolamento que visa explorar os consumidores somente expressa a neurose de nossos tempos. A situação doentia desse aprisionamento econômico-social não carece de aprofundamento, é evidente.

teatro. Essa forma de “tratar” seres humanos era a concretização do inferno que o homem pode impingir ao próprio homem. O Brasil teve inúmeros exemplos (e ainda cultiva em alguns casos) desse inferno na terra que é o manicômio. Projeto para isolar os não desejados. O pior exemplo desse inferno foi construído e mantido por décadas na cidade de Barbacena, em Minas Gerais, o “Hospital Colônia de Barbacena”. Uma verdadeira colônia penal.

A revolução que Tosquelles iniciou tornou possível a extinção desses manicômios e a criação de casas de tratamento mais humanizadas. Sem tomar como referência o existencialismo de Sartre, o psiquiatra catalão conseguiu criar uma comunidade de seres humanos que tinha na solidariedade e na cooperação seus valores fundantes. Tosquelles provou cientificamente - exigência positivista - que um novo mundo é possível. Esse exemplo pode servir para que a crítica das instituições possa ser realizada de modo amplo. Uma instituição que sempre sofre dos mesmos males é a educação. E com ela uma série de outras.

Sartre e Tosquelles, por caminhos distintos, demonstram que o diagnóstico do presente revela uma humanidade doente. Uma humanidade dividida entre os superiores e os inferiores. Alguns tendo nas mãos o destino de uma infinidade de outros seres humanos. Sujeitos que manipulam objetos. Essa pequena parcela da humanidade, autointitulada elite, não suporta conviver com os outros seres de sua espécie. Não suporta olhar para aqueles que são considerados inferiores. Não suporta a simples existência de corpos que não são iguais aos seus, que não são da mesma raça, da mesma classe social, da mesma ideologia, da mesma religião. Uma humanidade que escraviza a si mesma e que repete diariamente a frase da peça de Sartre. A partir da leitura do livro de Jean Coelho, A

noção de corpo em Jean-Paul Sartre, podemos acrescentar uma palavra a esta frase: *O INFERNO SÃO OS OUTROS CORPOS*.

Sumário

Introdução	35
1 O corpo e a psicologia	41
1.1 A psicologia fenomenológica	41
1.2 Corpo, ego e imagem	53
1.3 A emoção e o duplo carácter do corpo	68
1.4 Da psicologia à ontologia	90
2 O corpo e a ontologia	93
2.1 A ontologia fenomenológica: em-si, para-si e para-outro	93
2.2 Os modos de ser ou níveis ontológicos do corpo	114
2.3 Corpo e alteridade	162
3 O corpo e a literatura	167
3.1 Literatura e método	167
3.2 Corpo-náusea	171
3.3 O corpo literário	212

Conclusão	215
------------------	------------

Referências	223
--------------------	------------

Fontes primárias	223
------------------	-----

Fontes secundárias	224
--------------------	-----

Introdução

Iniciemos nossas reflexões provocados pelas palavras de Courtine (2011, p. 7):

[...] como é que o corpo se tornou, em nossos dias, um objeto de investigação histórica? A pergunta parece ainda mais legítima quando se sabe que, em uma tradição filosófica dominada pelo cartesianismo, tudo contribuía para lhe atribuir um papel secundário, até o fim do século XIX pelo menos. O século XX é que inventou teoricamente o corpo.

Ao longo da história da filosofia ocidental, pelo menos até o século XX, o *corpo* foi predominantemente entendido como uma questão adiafóra – seja vinculado, de uma forma genérica, à matéria constituinte dos seres ou a certo conjunto de processos mecânicos – seja fixado subalternamente em relações envolvendo a alma, a psique ou a razão. Se a concepção de René Descartes (1596-1650) é um caso clássico, ao propor, em *Meditações* (1641), a distinção entre uma substância pensante e uma substância extensa, ele fora precedido algumas centenas de anos. Em Platão (c. 428-348 AEC), o corpo contrapõe-se à alma como matéria que a sepulta ou aprisiona – “uma espécie de receptáculo ou prisão” (Platão, 1973, p. 142). No entanto, também poderia ser sujeitado ou dirigido pela alma, o que possibilitaria o acesso ao real conhecimento (assim como ao bem e ao belo). Essa interpretação, por longos anos (entre o fim da antiguidade e toda a Idade Média), foi apropriada e reforçada pelo

cristianismo, como bem ilustra Agostinho de Hipona (354-430). A modernidade traz novos elementos – o corpo em Descartes corresponde a uma máquina, explicada nos termos da física mecânica; a estrutura básica de seu entendimento, porém, em nada foi alterada.

Dizer que o corpo foi inventado teoricamente no século XX não significaria, portanto, omitir definições clássicas anteriores, mas constatar que elas nunca lhe haviam permitido uma posição realmente primária. Na interpretação de Courtine, essa mudança de estatuto ocorreria através da psicanálise de Freud (1856-1939), em sua concepção de que “o inconsciente fala através do corpo” (Courtine, 2011, p. 7); por meio da fenomenologia de Husserl (1859-1938), para a qual o corpo se encontra na origem das significações; e através da antropologia, particularmente, de Marcel Mauss (1872-1950), em sua análise de como as diferentes sociedades servem-se de seus corpos (as várias “técnicas dos corpos”). As lutas identitárias do pós-guerra e o trabalho de Foucault (1926-1984), posteriormente, teriam dado força crucial a essa existência teórica. Tudo isso, por outro lado, conectado a mudanças-chave na forma de as pessoas experimentarem ou lidarem com os corpos. Com efeito, “jamais o corpo humano conheceu transformações de uma grandeza e de uma profundidade semelhantes às encontradas no decurso do século que acaba de terminar” (*Ibidem*, p. 10).

No século XXI, a corporeidade aparece em diálogo com questões de gênero, raciais, ambientais, estéticas, tecnológicas, bioéticas, para citar algumas. Fenômenos como a diversidade sexual, a busca por corpos “perfeitos” através de academias ou procedimentos cirúrgicos, o uso exacerbado e o contínuo desenvolvimento de tecnologias virtuais, a desregrada interferência

sobre o meio ambiente, continuam a fomentar o interesse pelo corpo como objeto de investigação, e, por conseguinte, pelo *humano*, em seus limites e possibilidades.

Nosso propósito é explorar uma dessas abordagens teóricas: a concepção de corpo de Jean-Paul Sartre. Uma concepção filosófica, mas que perpassa outros âmbitos. Tomando a premissa de que os trabalhos de um autor ligam-se intimamente a sua vida e a seu contexto histórico, a obra sartriana representa e critica a sociedade pós-industrial, envolta em questões como a imagem, o olhar, a liberdade, o ego, a superfluidade. Conhecido como um dos principais nomes do existencialismo ou da filosofia existencial, Sartre é um autor múltiplo, marcado por posicionamentos diversos frente a variados temas; todavia, constante em seu interesse pelas questões humanas, ou melhor, pela *existência* humana. Entendê-la implica em contemplar e assumir sua singularidade e ao mesmo tempo suas várias expressões. O corpo entra nisso.

Nascido em 1905, em Paris, Sartre cumpriu o ensino superior em filosofia no fim da década de 20, embora, ainda adolescente, já se interessasse pela área. Sua vida é perpassada pelo contato com outros pensadoras(es) célebres, a exemplo de Simone de Beauvoir (1908-1976) (com quem também se envolveu em um relacionamento amoroso aberto, ao longo de toda a vida), Albert Camus (1913-1960) ou Frantz Fanon (1925-1961). Entre 1933 e 1934, viveu em Berlim, dedicando-se à obra de Edmund Husserl; em documento para concorrer a uma bolsa, justifica seu intento de: estudar as *“Relações do psíquico com o fisiológico em geral”* (Cohen-Solal, 2008, p. 128, grifos nossos). Até o fim da década de 30, se empenhou em uma fundamentação fenomenológica da psicologia, que rendeu seus trabalhos sobre o ego, a imagem e a emoção. Na década de 40

publicou uma de suas obras mais conhecidas, *L'être et le néant (O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica)* (1943). Durante toda a vida, além de ensaios e outros estudos filosóficos, escreveu vários textos literários: narrativos e dramáticos. Participando da resistência francesa (durante a Segunda Guerra) e de outros movimentos, assumindo-se socialista (o que lhe gera grande oposição, especialmente entre marxistas), proferindo vários discursos, na França e ao redor do mundo (visitando inclusive o Brasil, no início dos anos 60), Sartre estende o engajamento político de sua obra para além dela. Publicou o primeiro tomo de *Critique de la raison dialectique (Crítica da razão dialética)* em 1960, e os três volumes de *L'idiot de la famille (O idiota da família)* entre 1971 e 1972. Morreu em 1980, em razão de um edema pulmonar; mais de cinquenta mil pessoas estiveram presentes em seu funeral.

Buscaremos compreender a noção de corpo através das reflexões sartrianas das décadas de 30 e 40. Mais propriamente, os ensaios de psicologia fenomenológica, publicados entre 1936 e 1940, o ensaio de ontologia fenomenológica, e o romance *La nausée (A náusea)* (1938). Outras obras serão mencionadas, mas apenas de forma suplementar. Pretendemos mostrar como Sartre constrói gradativamente uma *noção* de corpo em seus estudos em psicologia e em sua literatura, que se encontra com a expressão mais elaborada e circunscrita do tema, em *O ser e o nada* (isso não apenas em relação aos trabalhos anteriores, mas a toda sua obra). Os textos em questão ao mesmo tempo se complementariam e demarcariam rupturas, fundadas no abandono de algumas categorias e na incorporação de elementos metodológicos. Além dessa bibliografia primária, nos propomos à análise de bibliografia secundária especializada, tal como ao apontamento das referências críticas do autor, como é o

caso da fenomenologia. Há importantes estudos sobre a noção de corpo em Sartre, mas em sua maioria na forma de artigos e em língua estrangeira. Um trabalho mais demorado e acessível poderia corroborar uma referência teórica.

No primeiro capítulo (O corpo e a psicologia), apresentaremos a proposta sartriana de uma psicologia fenomenológica, em linhas gerais (primeira seção), e com o propósito de melhor compreender as aparições da noção de corpo ao longo dos seus ensaios – segunda e terceira seções. Em *La transcendance de l'ego* (*A transcendência do ego*), *L'imagination* (*A imaginação*) e *L'imaginaire* (*O imaginário*), Sartre defende relações e sugere definições envolvendo o corpo; uma abordagem direta e reveladora, contudo, surge somente em *Esquisse d'une théorie des émotions* (*Esboço para uma teoria das emoções*), ao ser assinalado um duplo caráter corpóreo.

No segundo capítulo (O corpo e a ontologia), exploraremos a questão da corporeidade à luz do ensaio ontológico *O ser e o nada*. Em um momento do texto dedicado exclusivamente ao tema, o corpo é definido a partir de três de modos de ser ou dimensões ontológicas. Vamos nos debruçar sobre essas dimensões (segunda seção), apontando para seus desdobramentos no que diz respeito às relações com o outro (terceira seção). Antes de tudo, porém, buscaremos esclarecer as noções cruciais de em-si, para-si e para-outro, que orientam o ensaio e a ontologia do corpo.

Por fim, no terceiro capítulo (O corpo e a literatura), com base nas reflexões teóricas dos capítulos anteriores, tentaremos esmiuçar os vínculos entre o corpo e a literatura, especialmente em *A náusea*. Defenderemos uma leitura da obra que a aproxima das discussões ensaísticas e a torna uma referência ímpar à corporalidade, a partir da noção de contingência.

Podemos constatar que o filósofo francês dialoga com diferentes tradições, do dualismo platônico ao mecanicismo cartesiano, passando pela psicologia empírica (funcionalismo, behaviorismo, etc.) e a psicanálise, até a fenomenologia. A referência ao corpo, em cada uma delas, é objeto crítico do autor – mesmo a perspectiva fenomenológica, na qual se apoia, encontra importantes limites. Tudo isso confere à proposta sartriana uma condição singular.

Antes de adentrarmos na investigação, importa realçar dois pontos. Um deles é que ao não distinguirmos entre “corpo” (*corps*) e “corporeidade”/“corporalidade” (*corporéité*), estamos seguindo o próprio texto sartriano, que desfruta das duas palavras sem nenhuma diferenciação de sentido.

Outro ponto é que usamos o termo “noção”, e não “conceito”, em relação ao corpo. “Em várias entrevistas nas décadas de 1960 e 1970, Sartre fez uma distinção entre conceito e noção e identificou essa última com um pensamento em movimento, que gradualmente se dá as suas determinações, esforçando-se por abordar o concreto.” (Tomes *apud* Noudelmann; Philippe, 2004, p. 99)¹³. Para Sartre, as “noções” formam uma espécie de unidade dinâmica, para a qual se volta a filosofia. Esse seria justamente o caso do corpo. Compreendê-lo, filosoficamente, é captá-lo aos poucos enquanto experiência.

¹³ Ressaltamos que todas as citações de trabalhos que não possuem edições em língua portuguesa são traduções nossas.

1 O corpo e a psicologia

1.1 A psicologia fenomenológica

O envolvimento com a psicologia é uma marca da vida e da obra de Jean-Paul Sartre. Desde a juventude – como atestam suas visitas a hospitais psiquiátricos ou as temáticas de seus escritos (ficcionais ou não): a infância, as emoções, a sexualidade, a imaginação, etc. – até a maturidade – com o desenvolvimento da *psicanálise existencial*, aplicada à trajetória de importantes literatos franceses.

A compreensão desse vínculo e, particularmente, seu momento inicial, passa pelo contexto em que Sartre estava inserido. De acordo com Daniela Schneider (2011, p. 57), o século XX se caracterizou por um expressivo desenvolvimento da psicologia na França, movido por filósofos interessados na subjetividade humana ou médicos psiquiatras que defendiam um caminho menos neurológico do que psicológico. Representando a primeira via, Georges Politzer (1903-1942), Daniel Lagache (1903-1972), Jean-Bertrand Pontalis (1924-2013), bem como Sartre, mergulharam nos debates psicológicos influenciados por teorias como a psicanálise e a fenomenologia. Sobre essa influência (especialmente da última), afirma a estudiosa:

A problematização das disciplinas psicológicas e psiquiátricas estava no cenário intelectual do início do século XX. A influência da *fenomenologia*, chamando os filósofos a se libertarem de abstracionismos e a se

voltarem para a investigação da realidade concreta, como clamou, por exemplo, a obra *Vers le concret*, de Jean Wahl, professor de Sartre na École, implicou em novas proposições para aquelas disciplinas, como se pôde notar em obras como a de Jaspers e seu *Psicopatologia geral*, livro traduzido para o francês com o auxílio de Sartre, bem como a de Politzer, amigo particular do existencialista, cuja proposição era a consolidação de uma “psicologia concreta”. (Schneider, 2011, p. 56, grifos nossos)

Em *La force de l'âge* (*A força da idade*) (1960), Simone de Beauvoir registra a forte emoção de Sartre quando Raymond Aron, colega e estudante do Instituto Francês de Berlim, apresentou-lhe em um bar de Paris a fenomenologia alemã. Encontrou aquilo que há muito desejava: uma filosofia capaz de “ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar ao mesmo tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós.” (Beauvoir, 2009, p. 94). Tal entusiasmo aparece em seu curto, mas esclarecedor texto, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* (*Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*) (1939). Nele, a “filosofia alimentar” francesa (Sartre, 1939/2005, p. 55) é contraposta a uma “filosofia explosiva”. Henri Bergson (1859-1941), Émile Meyerson (1859-1933), André Lalande (1867-1963) e León Brunschvicg (1869-1944), são apresentados como representantes da primeira vertente, por defenderem uma noção de consciência que se *nutre* das coisas, que assimila em si o mundo. Para Sartre seria impossível: não há interior, mas um tipo de *explosão* em direção ao mundo que ocorre em sequência encadeada. A consciência é um *nada*, um voltar-se

constante para fora, pura *relação* com o mundo. Essa crítica atinge tanto o processo do conhecimento, como as emoções: elas também não remetem a uma interioridade, como queriam Henri-Frédéric Amiel (1821-1881) e Marcel Proust (1871-1922), mas sim ao mundo – é este que surge como odioso, amável, assustador. Em suma, assevera Sartre (1939/2005, p. 56): “A consciência e o mundo são dados de uma só vez por essência: exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela.” Desse modo, ser consciente é sempre ser consciente *de* algo – necessidade designada *intencionalidade*, proposta por Edmund Husserl, e seguida por Martin Heidegger (1889-1976), em sua identificação entre *ser* e *estar-no-mundo*.

Sartre descobre na fenomenologia uma referência para o debate psicológico. O encontro entre filosofia e psicologia orienta sua discussão sobre este campo incipiente e que almejava cientificidade, noção sob forte influência dos métodos já consolidados das ciências naturais e exaltados pelo positivismo de Auguste Comte (1798-1857).

Tínhamos grande necessidade de unir nossos esforços porque não possuíamos nenhum método de explicação. Desprezávamos a psicologia clássica francesa, não acreditávamos no behaviorismo e só dávamos à psicanálise um crédito limitado. (Beauvoir, 2009, p. 89)

Destarte, pode-se entender, em linhas gerais, o que leva o autor à proposta de uma *psicologia fenomenológica* em seus primeiros ensaios. Porém, restam questões mais específicas: A apropriação sartriana da fenomenologia é fiel às reflexões de Husserl? Como a psicologia é entendida? Como tal vinculação é realizada?

A recepção fenomenológica no contexto francês é atravessada por discussões ontológicas que não constituem exatamente o projeto

– antes de tudo, epistemológico – de Husserl¹⁴. Com efeito, para Sartre, voltar-se à vivência da consciência não significa abrir mão do mundo objetivo.

Mesmo que [...] desenvolva seu pensamento através da fenomenologia alemã, ele o faz sob este *fundo de concretude* que assevera a relação íntima entre a consciência e o objeto (momento transcendental e momento empírico). (Fujiwara, 2013, p. 33).¹⁵

O apreço do pensador pela fenomenologia indica um igual apreço pelo *concreto*. “O objetivo de concretude é, de forma cada vez mais acentuada, o centro da investigação sartreana”. (Sass, 2007, pp. 36-37).

O afastamento entre mestre e discípulo é manifesto, particularmente, em *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*, seu primeiro ensaio publicado, em 1936. Sartre critica Husserl por aproximar-se do idealismo ao formular um *eu transcendental* em algumas de suas obras: como a consciência é pura espontaneidade, sempre voltada para fora, para o mundo¹⁶, seria então impossível a definição de um eu (ego) anterior ou interior a ela. Desfrutando da filosofia que estuda e conferindo-lhe novos traços, o pensador francês se apresenta para além de um mero comentador.

¹⁴ Como argumenta Carlos Moura, em *Crítica da razão na fenomenologia* (1989).

¹⁵ Salvo quando indicado, todos os grifos são dos próprios autores.

¹⁶ Como exposto em *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, provavelmente formulado no mesmo período (Coorebyter *apud* Sartre, 2003, p. 9).

Contudo, se não existe uma consciência egoica ou um eu consciente (tal qual afirmado por Descartes e Husserl), em que consiste a noção de ego? A busca por essa resposta, sobretudo no segundo momento de *A transcendência*¹⁷, é crucial a todo o desenvolvimento posterior da obra de Sartre, justamente por revelar um entendimento sobre o *psíquico*, objeto de estudo da psicologia. Como certifica Beauvoir (2009, p. 128) sobre o projeto do filósofo, “cumpria revisar toda a psicologia e ele já começara, com o ensaio sobre o Ego, a atacar essa tarefa”.

A fim de explicitar a noção de psíquico, todavia, é preciso elucidar uma distinção igualmente basilar presente no texto. Trata-se dos *tipos* ou *graus de consciência*.

Há uma consciência, de primeiro grau, denominada *irrefletida* ou *pré-reflexiva*; é ela que define, por exemplo, o estar absorto em uma leitura, voltado apenas para as palavras que se desvelam. Nesse caso, a consciência é posicional das palavras e não-posicional (de) si¹⁸. O grau irrefletido representa uma esfera autônoma e que “possui

¹⁷ *A transcendência do ego*. Com vistas a uma melhor exposição, utilizaremos a abreviação em vários momentos. O mesmo vale para *Esboço*, em referência a *Esboço para uma teoria das emoções*.

¹⁸ Sartre busca negar a possibilidade de uma “consciência *inconsciente*”. Por isso, a consciência irrefletida é também chamada pré-reflexiva (ou cogito pré-reflexivo). Uma pessoa, mesmo que absorta em alguma tarefa, pode responder prontamente a uma outra que lhe pergunte, de repente, o que está fazendo. Como afirma Campos (2018, pp. 62-63), reside um tipo de “saber” de si (embora não propriamente, pois não há uma separação entre sujeito e objeto – daí os parênteses em “(de) si”), ou seja, uma forma de acesso não intelectual, não observacional, não inferencial à própria consciência. E é exatamente isso que possibilitará a reflexão. Assim depreende-se o que Sartre define como o caráter *posicional* ou *não-posicional* (ou, *tético* ou *não-tético*) da consciência: representa a sua translucidez, isto é, a sua condição intermediária – a consciência não é totalmente transparente nem totalmente obscura. Campos apresenta duas compreensões sobre aqueles termos. Uma *standard*, defendida por um número considerável de comentadores, a exemplo de

uma prioridade lógica e ontológica em relação à consciência de segundo grau, ela apreendendo o objeto no grau zero de sua aparição.” (Fujiwara, 2013, p. 43). Isso significa que a reflexão não está necessariamente implicada na consciência da realidade ou na consciência de si.

O segundo grau, por sua vez, corresponde a um nível *reflexivo*: a consciência reflete sobre “si mesma”, fazendo aparecer um *eu* (que lê, por exemplo). Nesse caso, é consciência posicional da consciência

Wider (1997) e Morris (2009), que entenderia *posicional* e *tético* como sinônimos, ambos referentes à intencionalidade da consciência: “posicionar’ é tornar (um item específico) objeto de um ato intencional, *destacá-lo* do resto, *capturar* com a atenção – de modo que, do objeto que está sendo posicionado num dado instante, o indivíduo teria a chamada “consciência tética”, e dos demais objetos que, naquele mesmo instante, não estão sendo posicionados, mas que estão acessíveis à consciência (i.e.: que podem ser posicionados), ele teria a chamada ‘consciência não-tética.’” (Campos, 2018, p. 72, grifos nossos). Ex.: ao preparar uma refeição, um indivíduo está teticamente consciente da panela ao fogo, mas não do medicamento que deverá tomar após o almoço (não o posiciona no momento, ainda que considere dever tomá-lo). Nesse sentido, Sartre empregaria os termos de modo semelhante ao encontrado nos textos de Husserl. A outra compreensão sobre as noções, chamada *alternativa*, defendida por Webber (2002), diferenciaria o *posicional* do *tético*, ao mesmo tempo em que afastaria Sartre de Husserl. Nesta interpretação, *posicionar* significaria o movimento da consciência intencional em direção a um objeto de modo a *singularizá-lo*. Mas haveria outro aspecto da consciência “posicional” em Husserl, que Sartre somente abordaria pelo termo “tético” propriamente: direcionar-se a um objeto é *classificá-lo* de algum modo. Em outras palavras, para Sartre, toda consciência intencional é posicional, mas não necessariamente tética. Ex.: João vê um *isto* diante de si, que diferencia de outros objetos, tornando-os fundo para uma figura (o *isto*) – consciência posicional, mas não-tética. Mas João também pode classificar esse *isto* como existente: livro, azul, a ser lido – em tal caso, a consciência é posicional e tética. (O exemplo traz novos elementos à distinção: conceitos da *Gestalt*. Exploraremos essa influência adiante, sobretudo no segundo capítulo). Apesar da disputa interpretativa, em todo caso pode-se dizer que, no nível de consciência irrefletida (ou pré-reflexiva), a consciência é não-posicional ou não-tética de si, e posicional ou tética de objetos transcendentais.

refletida, mas permanece não-posicional de si, pois a consciência refletida não pode ser identificada à reflexiva.

Ora, minha consciência reflexiva não se toma a si mesma como objeto quando eu realizo o Cogito. O que ela afirma diz respeito à consciência refletida. Enquanto minha consciência reflexiva é consciência de si mesma, ela é consciência não posicional. E se torna posicional apenas quando visa a consciência refletida que, ela própria, não era consciência posicional de si até ser refletida [...]. Toda consciência reflexiva, com efeito, é em si mesma irrefletida e é necessário um ato novo e de terceiro grau para assentá-la. Não existe aqui, por outro lado, remissão infinita, uma vez que uma consciência não tem absolutamente necessidade de uma consciência reflexiva para ser consciente de si mesma. Ela simplesmente não se coloca como objeto para si mesma. (Sartre, 1936/2013, p. 18)

O terceiro grau de consciência, também reflexivo, é posicional de si (e de um eu) ao capturar a consciência de segundo grau, reflexiva – mas permanecendo não-posicional de si ao nível irrefletido. Exemplo: é consciência da consciência reflexiva de leitura, mas mantém-se não consciente do ato de ler.

A divisão dos tipos evidencia a tese de que não há nada, nem mesmo um ego, anterior e interior à imanência da consciência. Em outras palavras, a consciência irrefletida é individual e única, em sua relação com o fluxo de vividos, mas é impessoal – trata-se de “uma totalidade que não tem necessidade nenhuma de ser completada” (*Ibidem*, p. 23). O ego só aparece a uma consciência reflexiva, da qual a irrefletida não precisa para existir.

Temos aqui a relação transcendente como o marco da intencionalidade. Se essa relação é necessária e indissolúvel, tal teoria não é nem idealista nem dualista, pois a díade é indissociável. Somente há consciência porque há objeto, e, somente há consciência do objeto porque há intencionalidade que se volta para algo. Se há um *a priori*, ele é o da *correlação* dos termos. O que há, certamente, é a diferença ontológica entre consciência e objeto, pois, em contrário, ressurgiriam o idealismo ou o materialismo metafísico. Em uma palavra, o mundo solicita à consciência ser intencional e ela existe como testemunha dessa mundaneidade. (Sass *apud* Castro; Norberto, 2017, p. 194)

Todavia, permanece a pergunta: o que é o ego? Por um lado, como nos exemplos acima, ele possibilita identificar a consciência refletida. Mas trata-se ali de elemento dispensável: podemos dizer simplesmente “há consciência de ler”, ao invés de “eu tenho consciência de ler”. Por outro lado, afirma Sartre, há contextos reflexivos em que essa noção possui um caráter diferente: “O Ego é *unidade dos estados e das ações – facultativamente das qualidades*. Ele é *unidade de unidades transcendentais e ele mesmo transcendente*.” (Sartre, 1936/2013, p. 29, grifos nossos). Desdobremos essa definição.

O filósofo toma como exemplo a recusa de uma pessoa. Ela pode implicar tanto uma fala do tipo “te odeio”, quanto outra do tipo “não te odeio de fato, mas disse isso dada a circunstância”. No último caso, tem-se uma reflexão *pura* ou *adequada*, justamente por seguir de forma rigorosa a evidência do instante. Já na primeira fala, está em jogo uma reflexão *impura*, *inadequada* ou *cúmplice*, que remete não apenas a um instante vivido, mas também a um passado e a um futuro, de modo que os dados da vivência são ultrapassados e é

afirmado mais do que se sabe. Aquilo que é classificado como um *estado*, a exemplo do ódio, resulta da reflexão impura: “[...] eu odeio Pedro há muito tempo e penso que o odiarei para sempre. Uma consciência instantânea de repulsa não poderia, portanto, ser meu ódio.” (*Ibidem*, p. 29).

Por conseguinte, o estado corresponde a uma unidade transcendente ou objeto inerte, conclui o filósofo. Não obstante, por um processo *mágico* da consciência, surge como uma espontaneidade da qual emanam as experiências instantâneas de repulsa (e não o contrário), “subvertendo a verdadeira ordem de constituição fenomenológica que atesta, em primeiro lugar, a aparição desse vivido e depois, sua constituição cujo sentido é transcendente; o psíquico institucionaliza a inadequação entre ser e aparecer.” (Fujiwara, 2013, p. 52)¹⁹.

Similarmente, a *ação* pode exigir tempo ou momentos para se realizar (dirigir um automóvel, escrever, raciocinar, conjecturar, etc.). Significa que, a partir de consciências ativas concretas, a reflexão forma uma ação total, uma unidade transcendente.

A *qualidade*, por sua vez, surge como uma potencialidade, atualizável exatamente no estado ou na ação. Por exemplo, a declaração “sou muito rancoroso” remete a um substrato, a uma “unidade de passividades objetivas” (Sartre, 1936/2013, p. 32) que pode ser atualizada perante a reflexão de rancor por uma pessoa

¹⁹ O tema da magia é recorrente na obra de Sartre, como se poderá perceber. Em *A transcendência*, caracteriza as noções de estado e de ego. É identificado com a “emanação”, “uma distinção entre ser e aparecer”, o “irracional”, “uma espontaneidade bastarda e degradada”, “uma síntese [...] de atividade e passividade”, “uma ligação poética”, a “criação”, a “ininteligibilidade”, a “feitiçaria” (Sartre, 1936/2013, pp. 30-37). Convém salientar uma ideia associada também recorrente: “*Eis por que o homem é sempre um feiticeiro para o homem.*” (*Ibidem*, p. 36, grifos nossos).

(estado). A qualidade, no entanto, é facultativa, uma vez que o ego pode substituí-la diretamente.

Essas distinções e relações tornam possível

distinguir o “psíquico” da consciência. O psíquico é o objeto transcendente da consciência reflexiva, e também o objeto da ciência chamada psicologia. O Ego aparece à reflexão como um objeto transcendente que realiza a síntese permanente do psíquico. O Ego está *do lado* do psíquico. (*Ibidem*, p. 33)

O ego é suporte dos estados, das ações e das qualidades, mas não como algo separado que os une, e sim como sua totalidade infinita. Em cada caso, se estabelece uma relação, não de emanção nem de atualização, mas de criação (ou de produção poética): o ego aparece como ponto de partida, uma espécie de espontaneidade conservadora. Trata-se novamente de um movimento mágico ou irracional, na medida em que o produtor é passivo em relação ao criado. Efetivamente, a consciência é que concebe um estado, e este, o ego; mas ela projeta no ego a sua espontaneidade necessária. Entretanto, sendo verdadeiramente passividade, o ego é sempre *afetado* pelo que produz: pelas ações e estados, sofre impressões que o qualificam.

Logo, Sartre institui um domínio próprio aos objetos psíquicos, uma região psíquica dos estados, das ações, das qualidades e do ego, disposta pela reflexão impura, e a discrimina de um campo transcendental, impessoal e irrefletido (cuja instantaneidade é

captada pela reflexão pura)²⁰. Dessa forma, concomitantemente, elimina a oposição entre sujeito (eu) e objeto e estabelece as bases para uma psicologia. Por um lado, o psíquico já não remete a um interior inacessível que impossibilitaria seu estudo científico, por outro, nas palavras de Belo (2006, p. 100):

A psicologia deve ser precedida por uma investigação fenomenológica. A fenomenologia, ao se ocupar das essências, dará o fundamento necessário para a psicologia. É a única maneira da ciência do psíquico não continuar caminhando às cegas. É certo que Sartre mantém dois campos ou duas esferas autônomas: a da fenomenologia (consciência transcendental) e a da psicologia pura (psíquico), no entanto a psicologia pura não permanecerá mais a mesma se encarada fenomenologicamente, melhor seria dizer se precedida por uma investigação fenomenológica, daí o sentido último da expressão psicologia fenomenológica.

Segundo Beauvoir (2009, p. 214) e o próprio Sartre (1999, p. 184), na obra publicada postumamente, *Les carnets de la drôle de guerre* (*Diário de uma guerra estranha*), a teoria sobre o objeto psíquico, esboçada em *A transcendência*, fora desenvolvida em um tratado escrito em 1937, intitulado *La psyché* (*A psique*)²¹. Contudo, o desejo

²⁰ Não confundir as noções de “transcendental” e “transcendente” (o campo transcendental não remete aqui ao domínio dos objetos transcendentais).

²¹ *Les carnets de la drôle de guerre* é um conjunto de relatos e reflexões escrito entre o final de 1939 e o início de 1940, enquanto Sartre era soldado na região de Alsácia (após convocação do serviço militar francês, em guerra contra a Alemanha nazista). Embora as anotações se distribuíssem entre quinze cadernos, apenas seis chegaram a ser publicados (Philippe *apud* Noudelmann; Philippe, 2004, p. 76).

de finalizar o livro de contos *Le Mur* (*O muro*), e as dificuldades teóricas encontradas, sobretudo no diálogo com Husserl, teriam impedido a continuidade do projeto, não obstante alcançasse quatrocentas páginas. Seu título inicial seria *La connaissance de soi* (*O conhecimento de si*) e a única parte publicada corresponderia (parcial ou totalmente) a *Esboço para uma teoria das emoções* (1939) (Coorebyter *apud* Noudelmann; Philippe, 2004, p. 402)²².

O entendimento geral do projeto sartriano de uma psicologia filosófica ou fenomenológica desnuda o solo sobre o qual emergem seus primeiros ensaios. Em todos eles, Husserl figura como grande referência, mas não sem as adaptações de um discípulo engajado. Para compreender o ego, a imaginação ou a emoção, é necessário o retorno à imanência da consciência, à *vivência* do mundo.

Essa breve exposição nos permite adentrar em nosso próprio projeto. Interessa-nos investigar tais escritos visando sobretudo uma descoberta: a forma como lidam com uma questão que, do passado aos dias de hoje, se mostra fulcral aos debates psicológicos: o *corpo*. Que lugar a questão do corpo ocupa nesses textos de Sartre? Quais suas relações com os outros temas da psicologia fenomenológica? Há uma definição de “corpo”? Para tanto, analisaremos passagens em que o tema surge, vinculando-as ao seu contexto e buscando relacioná-las entre si.

²² Apesar dos relatos, o manuscrito de *La psyché* nunca foi localizado.

1.2 Corpo, ego e imagem

Já em *A transcendência*, em meio a tentativas de elucidar as noções de estado e ego, Sartre explora a noção de corpo, com destaque a três passagens.

O estado é dado de algum modo como intermediário entre o corpo (a “*coisa*” *imediata*) e a “*Erlebnis*”. Apenas que ele não é dado como atuando da mesma maneira do lado do corpo e do lado da consciência. Do lado do corpo, sua ação é francamente causal. Ele é a causa de minha mímica, causa de meus gestos: “Por que você foi tão desagradável com Pedro?” “Porque eu o detesto”. Mas ele não poderia ser assim (exceto nas teorias construídas *a priori* e com conceitos vazios, como o freudismo) do lado da consciência. (Sartre, 1936/2013, p. 31, grifos nossos)

A compreensão do excerto envolve a análise dos parágrafos imediatamente anteriores. Neles, Sartre assinala as confusões que rodeiam a noção de estado. Elas envolvem o caráter da “*Erlebnis*”, termo alemão herdado da fenomenologia de Husserl e chave para a filosofia sartriana, que pode ser traduzido por “*vivido*” ou “*vivência*”²³. Se, por um lado, *Erlebnis* identifica a consciência irrefletida e espontânea, por outro, (como explorado acima) ela condiciona a

²³ Em nota de rodapé de *A imaginação*, apoiando-se em Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* (*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica I*) (1913), afirma Sartre (1936/2008, p. 123): “*Erlebnis*, termo intraduzível, vem do verbo *erleben*. ‘Etwas erleben’ significa ‘viver alguma coisa’. *Erlebnis* teria mais ou menos o sentido de ‘vivido’ [*vécu*], no sentido em que o empregam os bergsonianos.”.

formação dos estados (como o ódio), que a transcendem por meio de uma reflexão impura. “Quando deixamos o domínio da reflexão pura ou impura e meditamos sobre seus resultados, somos tentados a confundir o sentido transcendente da ‘*Erlebnis*’ com seu caráter imanente.” (*Ibidem*, p. 30). O equívoco sobre esses aspectos leva a dois erros entre os psicólogos, afirma o autor. Em um caso, se considera a introspecção sobre os sentimentos enganosa e o estado é separado de suas aparições; essas são tratadas como símbolos que precisam ser interpretados e que, ao mesmo tempo, possuem com o estado uma relação de efeito e causa – fazendo surgir a noção de inconsciente²⁴. No outro caso, a introspecção não é contestada, mas identificada com a certeza do momento, ou seja, um estado é tratado como objeto de uma reflexão pura originada de uma vivência (e não objeto de uma reflexão impura).

Em seguida, Sartre continua a descrever os estados, classificando-os como passivos, *inertes*, mesmo que possam ser entendidos como *forças*; isso porque são *relativos* a uma consciência reflexiva. De forma análoga, uma queda d’água ou uma corrente elétrica são forças, mas passivas e inertes, pois sua energia vem *de fora*. É a partir dessa vinculação à física que também romancistas como Balzac e Proust entendem os estados, tal como a psicologia não fenomenológica em geral²⁵.

²⁴ A referência à teoria psicanalítica de Freud e seus discípulos é evidente. Tal crítica se mostra comum na obra de Sartre, sendo pormenorizada, como veremos, em *Esboço para uma teoria das emoções*.

²⁵ “As lutas do ódio contra a moral, a censura etc. não são representados como conflitos de forças físicas, a ponto inclusive de Balzac e a maioria dos romancistas (às vezes o próprio Proust) aplicarem aos estados o princípio da independência das forças? Toda a psicologia dos estados (e a psicologia não fenomenológica em geral) é uma psicologia do inerte.” (Sartre, 1936/2013, p. 31). Vale destacar a associação íntima estabelecida entre literatura e psicologia.

Surge, então, a passagem supracitada: o estado se acha entre o corpo e a *Erlebnis*. Ele não atua da mesma forma em relação ao corpo e à consciência. Há uma relação causal entre o estado e os gestos (corporais): é o ódio a Pedro que permite agir de certa maneira para com ele. Mas isso não é possível no que toca à *Erlebnis*. Somente teorias como o freudismo, a partir de noções como o inconsciente, poderiam estabelecer um vínculo de causa e efeito entre um estado e a consciência.

A certeza da reflexão pura é garantida pela consciência espontânea, fonte de seus dados. No entanto, a relação entre a consciência espontânea e o estado de ódio busca satisfazer tanto a necessidade do ódio (ser *origem*) como a necessidade dos dados da reflexão pura (ser espontaneidade). Disto surge o processo mágico, já mencionado, da *emanação*: o estado aparece numa relação ilógica, como fonte dos dados da reflexão, e não o inverso. Desse modo, ele ocupa uma posição intermediária: surge exercendo força sobre os gestos, uma origem mágica, quando a origem efetiva é a *Erlebnis*.

De forma explícita, Sartre estabelece uma distinção entre corpo e consciência. Não obstante, vale salientar a definição do primeiro como “a ‘coisa’ *imediata*”, posta em confronto com a *Erlebnis*. O uso das aspas, destacando o termo coisa, parece apontar para alguma particularidade que envolve a noção. Além disso, “*imediata*” em relação a quê? O filósofo não deixa claro. Entretanto, deixa pistas, ao desenvolver a questão da magia, em outro trecho:

Conhecemos outros aspectos degredados da espontaneidade consciente. Citarei apenas um: uma mímica expressiva e fina pode nos apresentar a “*Erlebnis*” de nosso interlocutor com todo seu sentido, todas as suas nuances, todo seu frescor. Mas ela no-la apresenta

degradada, quer dizer, passiva. Estamos deste modo rodeados de objetos mágicos que guardam como que uma recordação da espontaneidade da consciência, mas sem deixarem de ser objetos do mundo. (Sartre, 1936/2013, p. 36)

Sartre aqui associa “uma mímica expressiva e fina” à “*Erlebnis*’ de nosso interlocutor”. Significa que a vivência de uma pessoa pode ser comunicada através de seus gestos, ainda que de maneira degradada ou apassivada. O *corpo do outro*, nesse sentido, é identificado com um *objeto mágico*, que mantém uma relação de proximidade com a consciência; aliás, é o que manifestam, analogamente, tanto o estado quanto o ego (o *psíquico*, em geral): uma síntese de passividade e atividade. Talvez seja o que o pensador queria expressar pelo uso das aspas na passagem anterior: uma espécie de *ambiguidade* corpórea, que acaba por torná-la uma “coisa” distante e próxima da consciência, simultaneamente. Embora um objeto, também pode traduzir-se em vivência, “imediate”, espontânea, não relativa.

Em um trecho adiante, continuando a desenvolver a noção de ego, novamente o autor se reporta à corporeidade:

Por exemplo: a lenha deve ser partida em pequenos pedaços para que o fogo acenda. Ela deve: é uma qualidade da lenha e uma relação objetiva da lenha com o fogo que deve ser acendido. Nesse momento, eu parto a lenha, ou seja, a ação se realiza no mundo e o apoio objetivo e vazio dessa ação é o Eu-conceito. Eis por que o corpo e as imagens do corpo podem consumir a degradação total do Eu concreto da reflexão ao Eu-conceito servindo a este último como cumprimento

ilusório. Eu digo “Eu” parto lenha, e vejo e sinto o objeto “corpo” envolvido no ato de partir a lenha. O corpo serve, nesse caso, de símbolo visível e tangível para o Eu. (Sartre, 1936/2013, p. 39)

É possível ao ego aparecer à consciência irrefletida, mas então será apenas um *Eu-conceito*. Alguém pode ser perguntado sobre o que está fazendo e responder “Eu estou consertando o carro”, sem se mover em direção ao plano reflexivo, ao continuar voltado para o conserto. O ego aqui é mero suporte da ação, e não unidade transcendente de consciências; logo, representa um conceito vazio, somente pensado, sem um dado que o preencha. Em razão disso, ele perde sua *intimidade* com a consciência: deixa de aparecer (ainda que opaco) como se fosse *dela*. O corpo e suas imagens surgem, então, de maneira a condicionar um cumprimento ilusório desse Eu-conceito e concluir a degradação do ego reflexivamente dado; o “objeto ‘corpo’” serve de *símbolo* ao eu.

Atribuindo tal função ao corpóreo, Sartre estabelece uma divisão entre os domínios *psíquico* e *psicofísico*: enquanto o primeiro se refere ao ego transcendente, dado pela consciência reflexiva, o segundo remete ao eu-conceito e ao corpo que o *simboliza* e o cumpre ilusoriamente.

Mais uma vez, o filósofo define o corpo como um “objeto”, o que nos impele a algumas perguntas. “Eu digo ‘Eu’ parto lenha, e vejo e sinto o objeto ‘corpo’ envolvido no ato de partir a lenha”: se a afirmação do “eu” se dá por alguém que está imerso no próprio ato, como entender a percepção do próprio corpo? Mesmo que remetendo a um “Eu-conceito” abstrato e ilusório, não seria necessário diferenciar esse “símbolo visível e tangível” dos demais

objetos *com que se envolve*? Se for necessário, isso não o tornaria objeto de uma consciência reflexiva? Em que medida seria possível relacioná-lo à própria *Erlebnis*, expressa na mímica de um interlocutor? De modo a buscar novas referências, passemos às obras sobre a imagem.

De acordo com Beauvoir (2009, p. 144), a intenção inicial de Sartre era a publicação de um livro intitulado *L'Image*, mas somente sua primeira parte – a que se denominou *A imaginação* (1936) – fora aceita pelo editor. Disso se depreende (e também ao observar-se o anúncio no final da obra) que a segunda parte do projeto inicial tenha constituído, ao menos parcialmente, a *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação* (1940). Fato é que as publicações de 1936 e de 1940 se complementam. A primeira tece uma análise crítica sobre as concepções de *imagem* entre os filósofos clássicos modernos e os psicólogos do século XIX, e aponta, no fim, para uma interpretação baseada na fenomenologia husserliana. A segunda corresponde à exposição minuciosa da *imagem como consciência*, incluindo sua estrutura e seus tipos: efetivamente, a empresa de uma psicologia fenomenológica aplicada à imagem.

Um embate fundamental com a tradição provém de sua definição da imagem como uma *coisa*. A noção de intencionalidade a desvela, diferentemente, como uma forma de consciência e, enquanto tal, um *ato*. Não um mero resquício de percepção nem propriamente um ser imaginado, mas sim uma *relação*.

A imagem de meu amigo Pedro não é uma vaga fosforescência, um rastro deixado em minha consciência pela percepção de Pedro: é uma forma de consciência organizada que se relaciona, à sua maneira, com meu

amigo Pedro, é uma das maneiras possíveis de visar o ser real de Pedro. (Sartre, 1936/ 2008, p. 126)

Em *A imaginação*, Sartre sublinha o corpo como elemento crucial nas perspectivas analisadas. De Descartes, Espinosa (1632-1677) e Leibniz (1646-1716) a Taine (1828-1893) e Bergson (1859-1941): todos discorrem sobre a imagem, cada um a seu modo, em relação com o corpo.

O problema da imagem é sempre abordado com as mesmas preocupações. Trata-se sempre de tomar posição frente à questão metafísica da alma e do corpo ou à questão metodológica da análise e da síntese. É verdade que o problema da alma e do corpo nem sempre é formulado, ou pelo menos não é formulado nos mesmos termos: mesmo assim, ele conservou toda a sua importância. A imaginação continuou sendo, com a sensibilidade, o domínio da passividade corporal. (*Ibidem*, p. 73)

Em alguma medida, porém, Sartre parece adiante justificar tal associação, ao considerar (mais uma vez) o objeto de estudo próprio da psicologia.

A fenomenologia, ciência da consciência pura transcendental, é uma disciplina radicalmente diferente das ciências psicológicas que estudam a *consciência do ser humano, indissoluvelmente ligada a um corpo e diante do mundo* [...]. Mas as estruturas essenciais da consciência transcendental não desaparecem quando essa consciência é aprisionada no mundo [...]. Além disso, o

método da fenomenologia pode servir de modelo aos psicólogos. (*Ibidem*, p. 119, grifos nossos)

Apoiando-se na proposta husserliana, em *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phiänomenologischen Philosophie I* (*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica I*) (1913), o filósofo francês distingue *fenomenologia pura* e *psicologia*, fundando os estudos psicológicos em uma relação indissolúvel da consciência com o corpo e o mundo. Revela-nos, assim, um ponto basilar. Um corpo, *em relação*, figura como *central* à psicologia empírica. Por conseguinte, quanto à proposta sartriana de uma “psicologia fenomenológica”: ela efetuará, *no plano intramundano*, pesquisas e fixações de essências como as da fenomenologia no plano transcendental” (*Ibidem*, p. 122, grifos nossos). A relação entre a fenomenologia e a psicologia é análoga àquela entre a física e a matemática: se o uso da matemática revolucionou o método da física, permitindo-lhe alcançar as estruturas essenciais de seus objetos, esta continuou sendo uma ciência dos existentes²⁶. Se o

²⁶ O primeiro capítulo do texto de Husserl (abreviadamente, *Ideias I*) estabelece importantes relações entre as noções de *fato* e *essência*. As ciências dos fatos são as chamadas empíricas, dentre as quais as ciências dos seres animais, de natureza *psicofísica*, como a *fisiologia* e a *psicologia*. Objetos de seu estudo, os fatos correspondem a *individuais reais*, cada qual dado em um determinado tempo e espaço (por exemplo: há um objeto (computador), neste momento, sobre a mesa, etc.). Deve-se afirmar, assim, a *contingência* de *todo* fato, uma vez que poderia ocupar outro tempo-espaço (o objeto (computador) poderia estar sobre a mesa em outro momento, assim como estar sobre a cadeira); quer dizer, é uma característica *essencial* do fato ser contingente. Com isso, Husserl busca demarcar a inseparabilidade e, ao mesmo tempo, diferença entre fato e essência. Há uma necessidade e uma generalidade eidéticas constituintes de uma *facticidade*: *todo* fato é, *necessariamente*, contingente. Mas acessar sua conformação eidética (ou essencial) já não significa acessá-lo propriamente, em sua individualidade

corpo é um objeto psíquico, ele deve ser compreendido a partir da constituição de essências.

Em outra passagem, ainda nas críticas às teorias da imagem antecedentes, Sartre tematiza o corpo ao contrapor o seu movimento à atividade do pensamento: se o primeiro remete ao inercial, o último não.

Se posso levantar este livro ou esta xícara, é na medida em que sou um organismo, ou seja, um corpo submetido às mesmas leis de inércia. O simples fato de eu poder opor meu polegar a meus quatro outros dedos num gesto de preensão supõe já toda a mecânica. A atividade aqui é somente uma aparência. É impossível dar ao pensamento um poder de evocação sobre os conteúdos inertes sem ao mesmo tempo materializá-lo. (*Ibidem*, p. 107)

O corpo é representado como um objeto que pode operar sobre outros objetos. Antes, na verdade, essa operação se dá entre as próprias partes de um corpo (ou organismo). Como em *A transcendência*, o autor sugere um *caráter dúbio* do humano: se assemelha a outras coisas – mantendo com elas relações de força, sujeito às mesmas regras da física –, mas também é pensamento, que não pode ser materializado, sob o risco de ser igualado aos objetos. O filósofo, nesse contexto, está questionando a reificação das imagens, entendidas como existentes a serem *buscados* pelo pensamento (identificado com a consciência) em algum reservatório (a saber, o inconsciente ou o *cérebro*). Por conseguinte, a consciência (também

inexorável. De um lado, afirma o pensador, está a dimensão da *existência* (fato); do outro, da *essência* (*eidos*).

coisificada), seria introduzida junto às imagens em um conjunto de relações mecânicas.

Mas esse inconsciente no qual conteúdos inertes existem como coisas, isto é, sem serem conscientes *de si* nem *para outrem*, no qual dados opacos mantêm entre si apenas relações de contato ou de semelhança, não é claro que esse inconsciente é um meio espacial rigorosamente assimilável ao cérebro? (*Ibidem*)

As interrogações do autor sobre as associações entre atividade do pensamento (ou consciente) e “atividade” material (ou corporal) e entre inconsciente e cérebro (a que se vincularia o pensamento), denotariam sua condenação à teoria do *paralelismo psicofísico*²⁷. Os

²⁷ Sobre a teoria do paralelismo psicofísico, esclarece Sartre em *Diário de uma guerra estranha*: “[...] seria preciso ser cego para não ver que a diferença essencial entre o desejo e o *estado* fisiológico que se supõe ser sua base é de natureza existencial. Não se trata de dizer que o desejo é algo pensado, uma representação, espiritual, não extensa ou o que seja. Se você chegar a um *estado*, não entenderá mais nada. Ora, o paralelismo se baseia na ideia absurda de que um *estado* psíquico corresponde a um *estado* do corpo. Mas o estado assim concebido nunca sairá de si mesmo para ‘precisar’ de qualquer objeto transcendente. Se concebermos um organismo como um certo tipo de cadeia fisiológica, posso ver que, se for privado de água, passará por vários estados para acabar no estado terminal ou morto. Mas não vejo como o desejo entra nisso. (Eu acho, aliás, que há um erro profundo nesta concepção do organismo; mas aqui não é o lugar para entrar nisso.)” (Sartre, 1999, pp. 230-231). Apesar da distinção, em *A transcendência*, entre *estado psíquico* e *consciência*, interpretamos que aqui eles são tomados de forma muito próxima, definindo a noção de desejo. O filósofo não parece ter em vista a característica inercial do estado psíquico, que o *aproximaria* de um estado corporal, e sim a sua origem consciente. Convém também pôr em relevo o que é dito ao fim da citação: o erro da teoria psicofísica sobre a concepção de organismo. Embora expresse que “não é o lugar para entrar nisso”, Sartre quiçá estivesse indicando outro lugar em que se dedicaria ao tema.

objetos fisiológicos, em sua materialidade, transcendentos, não podem ser equiparados aos processos conscientes, imanentes.

O imaginário, por sua vez, traz um número maior de referências à corporeidade. Cumpre-nos explorar primeiramente outros elementos da obra, a fim de situá-las.

A imagem e a *percepção* nomeiam dois tipos de consciência, estruturalmente diferentes, compreende Sartre. A percepção remete a existentes ou a *coisas* que são *apreendidas* aos poucos, a partir de uma infinidade de perspectivas possíveis. Cada uma dessas coisas é dada em *perfis* e a unidade sintética desses perfis a constitui. Além do mais, cada existente mantém uma infinidade de relações com outros existentes, o que dá ao seu mundo um caráter *excessivo*. No caso da imagem, cada objeto visado também é dado em um perfil, mas que o revela imediatamente e torna desnecessário percorrê-lo. Isso faz da imagem um saber certo e imediato (e um tipo de pensamento). Ademais, ela é caracterizada por uma pobreza essencial: seu objeto não mantém relações com outros, senão as que estão ao alcance ou que são de interesse daquele que imagina.

Numa palavra, o objeto da percepção excede constantemente a consciência, o objeto da imagem é apenas a consciência que se tem dele; define-se por essa consciência [...]. Nossa atitude em relação ao objeto da imagem poderia chamar-se *quase-observação*. Estamos colocados na atitude da observação, mas é uma observação que não ensina nada. (Sartre, 1940/ 1996, pp. 23-24)

Se a percepção, em relação aos existentes, é marcada pela passividade, a imaginação caracteriza-se pela espontaneidade: ela

cria e mantém seu objeto, posicionando-o como um *nada*, “como não sendo” (*Ibidem*, p. 28). No entanto, para que esse objeto seja representado em sua ausência determinante, é preciso certa *matéria* (ou *hylé*). Diante de uma fotografia, uma caricatura e uma representação mental de Pierre, tem-se três tipos de imagem, que remetem a um mesmo ser: Pierre. Nos casos da foto e da caricatura, há objetos físicos que podem ser percebidos e que constituem matéria a ser animada pela imagem; podem também ser chamados *analogons*, isto é, aquilo que possibilita alguma analogia com Pierre, tornando-o uma *ausência presente*. No caso da representação mental, ele tem origem na própria consciência²⁸.

Desse modo, assevera Sartre:

Produzir em mim a consciência imaginante de Pierre é fazer uma síntese intencional que reúne em si uma série de momentos passados, que afirma a identidade de Pierre através dessas diversas aparições e que se dá esse objeto idêntico sob um certo aspecto (de perfil, de pé, com o busto, etc.). Esse aspecto é forçosamente um aspecto intuitivo: o que minha intenção atual visa é Pierre em sua *corporeidade*, esse Pierre que eu posso ver, tocar, ouvir, na medida em que posso vê-lo, ouvi-lo, tocá-lo. É um corpo que está necessariamente a uma certa distância do meu, que tem necessariamente uma certa posição em relação a mim. Mas vejamos: esse Pierre que eu posso tocar, eu o coloco ao mesmo tempo que não o toco. (*Ibidem*, pp. 27-28, grifos nossos)

²⁸ “Por meio dos analogons a matéria da imagem pode vir tanto do mundo das coisas, do mundo mental ou ser uma relação sintética entre os dois mundos.” (Romualdo, 2019, p. 33).

A imagem visa Pierre, em sua existência real, em sua corporeidade, enquanto é possível vê-lo, tocá-lo, senti-lo, enquanto ocupa certa distância ou posição em relação ao sujeito que imagina, enquanto é captado a partir de determinada perspectiva. Entretanto, não *percebe* efetivamente Pierre: ele se apresenta como um nada. A imagem é um modo de não tocá-lo ou ouvi-lo, de *não estar a* uma dada distância ou posição, o que permite dizer que um *nada* diferencia o imaginar e o perceber.

O trecho define novamente o corpo como algo passível de intuição ou percepção, tal qual objetos não humanos. Pierre é um exemplo, que poderia ser substituído por um existente qualquer²⁹.

Nas descrições dos tipos de consciência imaginante, a corporeidade é também reportada por Sartre, constantemente. No estado hipnagógico: “O tônus da maior parte dos músculos fica relaxado [...]. Alguns músculos, no entanto, têm a tonicidade acrescida. Por exemplo, as pálpebras.” (*Ibidem*, p. 64). Quanto à imitação: “A matéria da imitação é um corpo humano [...]. Como reencontrar Maurice Chevalier através dessas bochechas gordas e pintadas, desses cabelos negros, desse corpo de mulher, dessas roupas femininas?” (*Ibidem*, pp. 45-46). Acerca da interpretação teatral: “é evidente também que o intérprete de Hamlet serve-se de si mesmo, de seu corpo, como *analogon* desse personagem imaginário.” (*Ibidem*, p. 248).

Diante dos desenhos esquemáticos, o movimento dos globos oculares é definido como uma pantomima simbólica, projetada no objeto imaginado; é assim que, a partir de alguns traços, se interpreta

²⁹ Aliás, é interessante que Sartre utilize frequentemente no texto a expressão *en chair et en os* (*em carne e osso*) em referência a seres inanimados. Esta seria uma herança husserliana – a expressão é também recorrente em *Ideias I*.

o desenho de um rosto, por exemplo. Processo similar ao das sensações cinestésicas: certo movimento do dedo indicador no ar pode remeter à imagem de um número “8”.

Essa mudança, não a descreveremos aqui, pois já a conhecemos: a intenção perceptiva tornou-se imagem. Mas isso não seria suficiente: é preciso que a figura se deixe interpretar. É preciso, enfim, e acima de tudo, que meu corpo adote uma certa atitude, assuma uma certa pantomima para animar esse conjunto de traços [...] eu não a vejo [a figura] como a *carne* de um rosto, mas bem mais como volume, como densidade, espaço preenchido. (*Ibidem*, p. 51, grifos nossos)

O filósofo faz menção a diversas partes e aspectos do corpo (“tônus [...] dos músculos”, “bochechas gordas e pintadas”, “cabelos negros”, dedo indicador no ar), todos reiterando, evidentemente, seu caráter físico e perceptível. Analisando o contexto de sua aparição, também as noções de “corpo de mulher” e de “*carne*” reforçariam esse caráter.

No entanto, as citações indicam ademais a possibilidade de o corpo humano ser a *matéria* que conduz à formação da imagem, isto é, seu *analogon*. Uma plateia imagina aquele ou aquilo que está sendo representado ou imitado ao perceber o ator ou o imitador, isto é, seu corpo. Rememorando a proposição de *A transcendência* – segundo a qual a “mímica expressiva e fina” pode revelar a *Erlebnis* da outra pessoa –, a atuação, a imitação ou a pantomima simbólica podem ser interpretadas não apenas em uma dimensão objetiva, mas como manifestantes, em simultâneo, da experiência ou da vivência do outro; como *objeto mágico*. Aqui, mais do que isso, a magia remete

a outro objeto, imaginário; a palavra “mímica” possui um sentido ambíguo. Há no texto uma passagem bastante sugestiva: “Assim, o imitador é um *possuído*.” (*Ibidem*, p. 49).

Ao fim do ensaio, em um trecho da seção *Comportamentos diante do irreal*, o filósofo assinala uma relação basilar entre psique, imagem e corpo.

Vômitos, náuseas, dilatação pupilar, reflexos de convergência ocular, ereção parecem pertencer, com os sentimentos correspondentes, à camada estritamente constituinte. Nada mais fácil de compreender se admitimos que a imagem não é um simples conteúdo da consciência entre outros, mas uma *forma psíquica*. O resultado é que o corpo inteiro colabora na constituição da imagem. Sem dúvida, certos movimentos são mais especialmente afetados ao ‘configurar o objeto’; mas, na constituição imediata desse objeto, entra uma parte de pantomima espontânea. Não é porque o objeto aparece tão perto de mim que meus olhos convergem; mas é a convergência de meus olhos que imita a proximidade do objeto. (*Ibidem*, p. 181)

Identificada como uma *forma psíquica*, a imagem desfruta de todo o corpo. Pantomimas e perturbações afetivas participam da *constituição* dos objetos imaginários, de suas qualidades; fenômenos como náuseas ou ereções podem acompanhar tais objetos não como meras reações, mas caracterizando-os.

Por outro lado, se a imagem é fortemente associada ao corpo objetivo do outro, contudo, é definida como um tipo de consciência irrefletida: “A consciência imaginante do objeto envolve [...] uma consciência não-tética de si mesma.” (*Ibidem*, p. 28). Frente a um

desenho esquemático, alguém não reflete sobre o ato de constituir esse objeto imaginário; simplesmente o constitui. Desse modo, restamos entender: se é possível ver, ouvir, tocar o outro no curso de sua ação, concebendo uma *Erlebnis* apassivada e fonte de imagens, como entender o corpo quando falamos da própria vivência? Concebê-lo aqui como objeto psíquico não seria, por princípio, uma impossibilidade? Reencontramos as mesmas dificuldades identificadas em *A transcendência*.

As análises das três obras já nos parecem suficientes ao menos para demonstrar a relevância da corporeidade à psicologia fenomenológica sartriana. A proximidade ao ego, à imagem, à percepção, à ação, autoriza tanto conclusões quanto especulações sobre o tema – embora nenhuma abordagem imediata ou tentativa de definição caracterize sua presença nos textos. Isso ocorre apenas no ensaio de 1939 – justificativa para que o investiguemos por último.

1.3 A emoção e o duplo caráter do corpo

Como exposto acima, *Esboço para uma teoria das emoções* teria nascido de uma extensa obra, que se chamaria *A psique*. O que estaria em consonância com esse projeto, a “Introdução” de *Esboço* corresponde, sobretudo, a um percurso crítico sobre o método em psicologia. Na verdade, todo o ensaio. Antes de ser um estudo sistemático sobre as emoções, ele compõe uma tentativa de descobrir “se num caso preciso e concreto, o da emoção, justamente se a

psicologia pura pode obter um método e ensinamentos da fenomenologia.” (Sartre, 1939/2008, p. 27).

Sartre retoma a disputa – no âmago de uma disciplina nascente – entre a *explicação* e a *compreensão*. Presente já no século XIX, o que estava em jogo era a cientificidade das investigações sobre o humano e, mais especificamente, sobre a vida psíquica³⁰. De um lado, encontram-se os psicólogos “que querem estar diante de seu objeto como o físico diante do dele” (*Ibidem*, p. 13), isto é, que buscam refletir o amplo reconhecimento das ciências naturais no entendimento dos fatos psíquicos. Partindo da experiência (perceptiva ou introspectiva), procuram estabelecer relações causais e leis gerais a partir de raciocínios indutivos; o *fato*, aquilo que corresponde ao dado novo, que aparece ao pesquisador, é, portanto, noção basilar. Trata-se, segundo Sartre (*Ibidem*, pp. 16-17), de uma opção pelo contingente, pelo isolado e acidental; um trabalho de colecionador que não alcança senão uma conjectura verossímil, fazendo do essencial algo inatingível, uma quimera. De outro lado,

³⁰ Entre os expoentes precursores da discussão alemã sobre o método em psicologia está Wilhelm Dilthey (1833-1911). O pensador defende a especificidade dos objetos das ciências do espírito (ou humanas), em oposição à tentativa de sua assimilação através dos métodos das ciências naturais. Como afirma em *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (*Ideias acerca de uma psicologia descritiva e analítica*) (1894), se estas visam elementos exteriores ao pesquisador, aquelas lidam com uma *conexão* viva, que vem de dentro, e que, portanto, somente pode ser *compreendida*. Os fatos psíquicos constituem uma *tessitura* constantemente dada pela *vivência*; uma psicologia capaz de descrever e analisar essa trama seria fundamental às ciências do espírito como um todo e à própria teoria do conhecimento. Embora as referências de Sartre ao filósofo alemão sejam raras, é curiosa a proximidade no que concerne às críticas ao método psicológico e à importância da noção de vivência. Em todo caso, é inegável a influência recebida da tradição hermenêutica (ou compreensiva), por meio de pensadores como Karl Jaspers (1883-1969) ou Heidegger.

estão os adeptos da perspectiva compreensiva, para os quais os fatos psíquicos são dotados de *significação*, isto é, sempre indicam outra coisa, algo *para além de si*. Na verdade, eles somente existem enquanto significam – tomados isoladamente são mortos, não psíquicos, não humanos. Seria preciso partir de uma concepção *a priori* da realidade humana, na medida em que somente sua totalidade permitiria entender aqueles fatos; buscar compreender a si mesmo é, por isso, condição e privilégio do pesquisador em psicologia, e não um problema ao estatuto dessa investigação.

Identificando a fenomenologia husserliana com essa segunda vertente, o pensador francês reitera seu projeto de uma psicologia fenomenológica. Apenas lhe dá novos aspectos, sobretudo concedendo a Heidegger um maior espaço, por meio de noções como *compreensão*. Tal qual nos outros ensaios, é proposto um novo método, que não renuncia às experiências, mas considera as essências. Assim, sendo também relação com o mundo ou consciência, a emoção exige o retorno às noções de realidade humana, mundo e consciência. Ao mesmo tempo, é preciso negar justamente uma *psicologia dos estados*, em que “a reflexão impura visa a afetividade a ponto de, despojada de intencionalidade, vir a mimetizar o mundo das coisas e suas relações de forças” (Cabestan, 2004, p. 83); uma psicologia do puramente passivo e inerte (ou do *fato* isolado). Dotada de significado, a emoção não remete nem a uma interioridade inacessível nem a uma desordem observável.

Entender a realidade humana é compreender uma *totalidade sintética*, e não um *conjunto* de imaginação, percepção, emoção, etc. O ser humano não é analisável e classificável em partes, cada qual “objeto de um capítulo depois de outros capítulos, como o cálcio, nos tratados de química, depois do hidrogênio ou do enxofre” (Sartre,

1939/2008, p. 18)³¹; antes de tudo, “*não pode ser uma justaposição de corpo e psique* agindo um sobre o outro.” (Cabestan, 2004, p. 84, grifos nossos).

Espelhando a Introdução, é possível dividir o restante do ensaio em dois momentos centrais: um primeiro, no qual são questionadas teorias psicológicas influentes na França dos séculos XIX e XX, sobre as emoções; um segundo, em que a temática é analisada à luz da fenomenologia (ou de uma abordagem compreensiva)³². Como se costurasse uma “colcha de retalhos”, visando uma “contextura”, Sartre desfruta de elementos específicos das teorias criticadas, que conduzem à formulação da emoção enquanto um tipo de consciência.

Duas teorias, a periférica e a intelectualista, são caracterizadas como fundamentalmente muito próximas: ambas distinguem a emoção em *manifestações corpóreas* e *estado íntimo*. Contudo, uma estabelece os *distúrbios fisiológicos* como antecedentes e o estado íntimo como consequente; a outra inverte essa ordem. O grande representante da primeira, a vertente periférica, seria William James (1842-1910): o cerne de sua perspectiva residiria no estado de consciência corresponder a nada mais do que a consciência dos distúrbios fisiológicos, isto é, ser a projeção destes. Como afirma Baugh (1990, p. 358): “Uma emoção é então mais uma consciência tipo-reflexo de mudanças corporais do que uma resposta voluntária”.

³¹ Como aponta Ferretti (2013, p. 135), essa citação evidenciaria o contato sartriano com os tratados do expoente psicólogo francês Georges Dumas (1866-1946). Esses tratados reuniam vários textos, sem levar em consideração afinidades temáticas ou teóricas.

³² Com efeito, a mesma estrutura dos ensaios sobre o ego e a imagem – uma parte “negativa” (crítica a teorias existentes), outra “afirmativa” (proposta de uma psicologia fenomenológica).

Os críticos, porém, encontram no estado *mais* – não seria possível, por exemplo, equiparar a condição penosa de um estado de terror, de uma consciência aterrorizada, com suas manifestações fisiológicas tomadas por si e em si mesmas –, e *outra coisa* (embora, aos próprios críticos, isso possa não ser claro) – ainda que percebida objetivamente como desordem fisiológica, a emoção não o é enquanto fato de consciência; ela não é puro caos, mas uma estrutura organizada, que remete a um sentido. Isso justificaria a posição sartriana, ainda na Introdução:

a emoção *não existe* enquanto fenômeno corporal, pois um corpo não pode ser emocionado, por não poder conferir um sentido a suas próprias manifestações. Ela [a psicologia fenomenológica] buscará imediatamente algo além dos distúrbios vasculares ou respiratórios, esse algo além sendo o *sentido* da alegria ou da tristeza. Mas [...] como ele só existe na medida em que aparece, isto é, em que é “assumido” pela realidade-humana, é a consciência mesma que ela interrogará. (Sartre, 1939/2008, p. 28)

Sartre localiza na teoria de Pierre Janet (1859-1947) sobre a *conduta* e na *teoria do ato sucedâneo* da *Gestalt* possíveis respostas. A primeira delas parte da tese de que a emoção surge em uma situação de grande dificuldade e tensão, quando o comportamento que a ela se adaptaria (superior) é substituído por outro (inferior), que despenderia uma tensão menor. Embora acabe por ser ambígua, dividindo-se “entre um finalismo espontâneo e um mecanicismo de princípio” (*Ibidem*, p. 40), a ideia de uma significação psíquica da emoção, na teoria de Janet, é atraente: a emoção é um meio de *mascarar*, uma forma organizada de evitar outra conduta, em sua

dificuldade de ser assumida. Tal perspectiva seria mais clara, por outro lado, em representantes da *Gestalt* ou psicologia das formas, como Kurt Lewin (1890-1947) e Tamara Dembo (1902-1993), particularmente em sua psicologia do ato sucedido. Segundo esta,

somos nós mesmos que nos colocamos em estado de total inferioridade, porque nesse nível muito baixo nossas exigências são menores, satisfazemo-nos com menos dispêndio. [...] nos rebaixamos e nos transformamos num ser para quem soluções grosseiras e menos adaptadas são suficientes (por exemplo, rasgar a folha que traz o enunciado do problema). (*Ibidem*, p. 44)

Resta apenas saber se essa significação *funcional* ou *finalista* da emoção poderia ter outra referência que não a consciência: o inconsciente da *psicanálise*. A psicologia psicanalítica é assimilada como a primeira a precisar os fatos psíquicos como remetendo a outra coisa que não eles mesmos, ou seja, como *significantes*. Mas daí surge o princípio do inconsciente. Aquilo que se manifesta à consciência, explicita Sartre, é tratado como “a realização simbólica de um desejo recalcado pela censura. [...] para a consciência, esse desejo *não está implicado em sua realização simbólica*.” (*Ibidem*, pp. 50-51). Assim, *significado* e *significante* acabam apartados, ou seja, a consciência é entendida enquanto uma *coisa*, que existe por si mesma, independente de significação; *efeito* de uma causa externa, mas que pode ser captada em forma de *sinais*, somente por meio de conhecimentos técnicos.

Na medida em que a consciência *se faz*, ela nunca é senão o que aparece a si mesma. Portanto, se ela possui uma

significação, deve contê-la nela como estrutura de consciência [...]. A consciência, se o *cogito* deve ser possível, é ela mesma o *fato*, a *significação* e o *significado*. (*Ibidem*, pp. 52-53)

No entanto, há uma contradição profunda na psicanálise, uma vez que se assume, simultaneamente, a existência de uma relação imanente, intraconsciente entre símbolo e simbolização. Somente assim se poderia falar da expressão de um desejo inconsciente. Efetivamente, há um conflito interno: o campo se divide entre a causalidade psíquica rígida do *teórico* e a compreensão maleável do *clínico*. Sartre reconhece apenas a última.

Limpando um terreno e, simultaneamente, sedimentando outro, o autor pode passar à sua abordagem fenomenológica: “A emoção é uma certa maneira de apreender o mundo” (*Ibidem*, p. 57). E, como tal, é um tipo de consciência de primeiro grau, *irrefletida*. Para exemplificar o caráter de uma conduta-irrefletida, o filósofo francês utiliza a ação de escrever. Escrevo, mesmo sem ter consciência posicional de que escrevo. Vale salientar, dentre as minúcias da descrição, aquilo que é dito sobre o corpo: “Quanto à *minha mão*, tenho consciência dela no sentido de que a vivo diretamente como o instrumento pelo qual as palavras se realizam. É um objeto do mundo, mas é ao mesmo tempo um objeto presente e vivido” (*Ibidem*, p. 61)³³.

Por um lado, a mudança de intenção ou de conduta da consciência é algo muito comum: passa-se constantemente de uma

³³ O trecho soa vago, tal como problematizado nos ensaios sobre o ego e a imagem. *Meu* corpo é apreendido como um objeto por *minha* consciência irrefletida. Detenhamo-nos, porém, nas definições que se seguem.

percepção a outra, ou de um ato a outro, alterando-se um objeto ou a forma de apreendê-lo. Por outro lado, a mudança que a emoção provoca é diferente, uma vez que não visa alcançar os objetos por caminhos estreitos ou específicos, mas dar a eles, sem mudar sua condição real, novas qualidades. “Em suma, na emoção é o corpo que, dirigido pela consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades. Se a emoção é um jogo, é um jogo no qual acreditamos.” (*Ibidem*, p. 65). Logo, embora ambos se refiram ao irrefletido, escrever e se emocionar são relações com mundos distintos. A escrita é um exemplo de conduta adaptada, relativa a um mundo que se apresenta como *difícil*. Os objetos aparecem como exigentes ou possíveis apenas através de certos meios – um mundo correspondente a um complexo instrumental, em que um utensílio em particular remete a outro, e assim sucessivamente. Emocionar-se representa uma conduta não adaptada, relativa a um mundo que se mostra *mágico*. Este aparece em grandes partes e sem a necessidade de intermediários. Por exemplo, uma pessoa se revela *amedrontadora* dentro de uma massa objetiva, sem a recorrência a uma série de meios e fins (como a porta ou a janela serem abertas por ela).

Na emoção, a ferramenta perde seu caráter utilizável ou manipulável, não apenas no sentido de passar de *Zuhandenheit* a *Vorhandenheit* que acompanha o desvelamento teórico do ser em *Sein und Zein* [*Ser e tempo*], mas também no sentido de que o mundo aparece, Sartre nos diz, como uma “totalidade não-utilizada”. (Cabestan, 2004, pp. 89-90)

Sartre afirma que um mundo corresponde a “sínteses individuais que mantêm entre si relações e que possuem *qualidades*. Ora, toda qualidade só é conferida a um objeto por uma passagem ao infinito.” (Sartre, 1939/2008, p. 81)³⁴. Suprimindo um mundo instrumental, a emoção atribui novas qualidades aos objetos, mais especificamente, a sua substância – o caráter sombrio ou terrível aparece como sendo-lhe constitutivo, e não apenas neste tempo e espaço específico. Assim, a consciência emotiva “não é um episódio banal de nossa vida cotidiana, é intuição do absoluto.” (*Ibidem*, p. 82). Essa transformação das qualidades dos objetos é o que possibilita a *catividade* da emoção. Vive-se um determinado mundo, sem a possibilidade de abandoná-lo facilmente. Em resumo, a consciência emotiva se degrada e se entrega ao irracional ou mágico de modo análogo às consciências do sono, do sonho ou da histeria.

Nada disso acontece na ausência do corpo: “‘o mundo’ – se prático ou mágico – é constituído através de sua relação com o corpo, e não por algum ato puramente mental de ‘intenção’” (Baugh, 1990, p. 361). Há vários tipos de emoção; em todos os casos, tem-se o “corpo como *meio de encantamento*.” (Sartre, 1939/2008, p. 73, grifos nossos). Os exemplos são vários. Uma mulher, prestes a confessar algo, passa a chorar e soluçar; é um caso de tristeza ativa – uma forma de afirmar a impotência, exacerbando as dificuldades e colocando-se fora das condições da ação urgente. No medo passivo, que pode surgir diante de um animal feroz, as pernas bambeiam, a circulação sanguínea é alterada, ocorre o desmaio. Ainda que, nesse estado, se esteja mais exposto ao perigo, há uma conduta de substituição: ela é um refúgio.

³⁴ Em *A transcendência*, a qualidade aparece como uma unidade de passividades objetivas (dos estados e das ações). Aqui, similarmente, ela remete a uma unidade objetiva, mas como qualidade *do mundo exterior*.

Pode-se também falar da alegria como emoção: as condições da circulação e da musculatura são alteradas, a pessoa não se aquieta, dança, canta, de maneira a aproximar simbolicamente o objeto desejado. Busca alcançá-lo de uma só vez, sem rodeios, antecipar a total presença, por exemplo, da mulher amada, do grande amigo.

É possível falar de condutas *puras*, mas, nesse caso, trata-se de emoções falsas, em que são orientadas qualidades mágicas falsas a objetos verdadeiros, em situações reais que o *exigem*. O exemplo sartriano é de alguém que, dançando e saltando, quer manifestar alegria, embora tenha recebido um presente que não era de fato desejado, que não realmente o satisfaz. A emoção verdadeira

é acompanhada de crença. As qualidades intencionadas para os objetos são percebidas como verdadeiras. O que se deve entender exatamente por isto? Mais ou menos o seguinte: que a emoção é sofrida. Não se pode sair dela à vontade, ela se esgota espontaneamente, mas não podemos interrompê-la. Além disso, as condutas reduzidas a si mesmas apenas desenhavam esquematicamente no objeto a qualidade emocional que lhe conferimos. Uma fuga que fosse simplesmente correria não seria suficiente para constituir o objeto como horrível. (*Ibidem*, pp. 75-76)

É preciso a *matéria* da qualidade, e não apenas sua condição *formal*; “algo de *opaco* e de *pesado*” (*Ibidem*, p. 76, grifos nossos) que permita o feitiço da emoção; algo de *sério*. Trata-se dos elementos puramente fisiológicos: eles manifestam a crença que confere à emoção a condição de verdadeira. Em outros termos, o corpo condiciona a verdade como qualidade *existencial*.

Distúrbios fisiológicos, assim, vêm enriquecer a linguagem corporal da emoção, e o corpo realiza na emoção genuína duas funções complementares: uma função *simbólica* e uma função *hilética* em virtude da qual a qualidade emocional é apreendida pelo mundo e perde seu caráter formal. (Cabestan, 2004, p. 92, grifos nossos).

Desse modo, toda emoção é uma *totalidade sintética* de conduta e perturbações corporais. Os elementos fisiológicos, além de simbolizarem ou apresentarem certa analogia com a conduta (por exemplo, as alterações na circulação, na ventilação, na musculatura, vão de encontro a uma conduta que busca negar determinada situação), compõem com ela uma unidade matéria-forma. Não há emoção sem ambos.

[A emoção] é o comportamento de um corpo que se acha num certo estado; o simples estado não provocaria o comportamento, o comportamento sem o estado é comédia; mas a emoção aparece num corpo perturbado que mantém uma certa conduta. A perturbação pode sobreviver à conduta, mas a conduta constitui a forma e a significação da perturbação. Por outro lado, sem essa perturbação a conduta seria significação pura, esquema afetivo. (Sartre, 1939/2008, p. 77)

Por fim, é ainda possível que o próprio mundo surja como mágico, isto é, que essa estrutura existencial do mundo se apresente à consciência de modo inesperado. Por exemplo, alguém surge de repente fazendo uma careta que infunde medo. “As condutas que dão sentido à emoção não são mais as *nossas*: é a expressão do rosto, são os movimentos do corpo do outro que vêm formar um todo

sintético com a perturbação de nosso organismo.” (*Ibidem*, p. 86). Neste caso, a estrutura é a mesma dos casos anteriores, mas permeada pela presença do *corpo do outro*.

Em meio às reflexões sobre o papel do corpo emotivo, Sartre, então, pela primeira e única vez entre seus ensaios de psicologia fenomenológica, aborda a questão do corpo humano de forma direta, buscando defini-lo.

Para compreender bem o processo emocional a partir da consciência, convém lembrar o caráter duplo do corpo, que é por um lado um objeto no mundo e, por outro, a experiência vivida imediata da consciência. Assim podemos compreender o essencial: a emoção é um fenômeno de crença. [...] ela *vive* o mundo novo que acaba de construir. [...] ela é nova consciência diante do mundo novo, e é com o mais íntimo nela que ela o constitui, com essa presença a si mesma, sem distância, de seu ponto de vista sobre o mundo. [...] lança-se num mundo novo e transforma seu corpo, como totalidade sintética, de modo que ela possa viver e apreender esse mundo novo através dele. Em outras palavras, a consciência muda de corpo ou, se preferirem, o corpo – enquanto ponto de vista imediatamente inerente à consciência – põe-se no nível das condutas [...]. Em si mesmo ela [a perturbação corporal] não é nada, representa apenas um obscurecimento do ponto de vista da consciência sobre as coisas *enquanto* a consciência realiza e *vive espontaneamente* esse obscurecimento. Convém naturalmente entender esse obscurecimento como um fenômeno sintético e sem partes. Mas como, por outro lado, o corpo é coisa entre coisas, uma análise científica poderá distinguir no corpo biológico, no corpo-

coisa, distúrbios localizados desse ou daquele órgão.
(*Ibidem*, pp. 77-79)

Enquanto a consciência *vive* (*vit*) o mundo da emoção, o corpo é “*experiência vivida imediata da consciência*” (*le vécu immédiat de la conscience*), “*seu ponto de vista sobre o mundo*” (*son point de vue sur le monde*) ou “*ponto de vista sobre o universo imediatamente inerente à consciência*” (*point de vue sur l'univers immédiatement inhérent à la conscience*). Vale lembrar que *vécu* é a tradução aproximada que Sartre faz do termo husserliano *Erlebnis*, em *A imaginação*. Traduzível para o português como *vivido*, *experiência vivida* ou *vivência*, *vécu* remeteria, portanto, a um “*corpo-experiência*” ou “*corpo-vivência*”: não um objeto transcendente, mas um ser imanente; a própria *consciência* ao nível irrefletido³⁵. O corpo é “*ponto de vista*” (*point de vue*) – sendo sempre *de*, intencional, a consciência implica uma perspectiva sobre o universo. Trata-se de uma vivência “*imediata*”, uma perspectiva “*imediatamente inerente*”, uma

³⁵ Cotejando com o texto em francês, observamos que Paulo Neves (tradutor da versão em português utilizada) opta por “*experiência vivida*”, na passagem sobre o duplo caráter corpóreo, mas faz uso de “*vivido*” nos outros momentos em que *vécu(e)* aparece em *Esboço* (Sartre, 1943/2008, pp. 61, 79, 85, 87) – tal como na passagem supracitada de *A imaginação* (versão também traduzida por Neves). Importa destacar que em “*le vécu immédiat de la conscience*”, “*experiência vivida*” traduz “*vécu*” enquanto substantivo; nos demais casos, o termo original ocupa a função de adjetivo. A versão inglesa (1962), de Philip Mairet, utiliza “*lived*” (“*is immediately lived by the consciousness*”) (*Idem*, 1939/1962, p. 77), cuja melhor tradução para o português seria “*vivido*”: na construção, o termo deixa de ser um substantivo. Tanto em Dictionnaire de François Compact Larousse (2005), como no Dicionário semibílingue para brasileiros: francês, da WMF Martins Fontes (2011) (uma tradução do próprio Dictionnaire Larousse, 2009), *vécu* é classificado como nome e como adjetivo. Na versão semibílingue, ao definir o termo francês enquanto nome (ou substantivo), a tradutora propõe o termo “*vivência*”.

presença “*sem distância*” (*sans distance*). Sartre sugere a inexistência de uma separação ou de uma distinção radical entre corpo e consciência.

Entretanto, a emoção também pode ser “vista do exterior” (*Ibidem*, p. 79), de fora, e relacionada a um corpo enquanto “*objeto no mundo*” (*un objet dans le monde*), “*coisa entre coisas*” (*chose parmi les choses*), “*corpo-biológico*” (*corps-biologique*) ou “*corpo-coisa*” (*corps-chose*), composto “desse ou daquele órgão” (*de tel ou tel organe*). Significa que há igualmente uma dimensão objetiva, de um corpo que é experimentado, cientificamente explorado, como uma coisa no mundo; transcendente, objeto *da* consciência.

Em suma, Sartre apresenta “o caráter duplo do corpo”: ele é relação com objetos e também um objeto. Tais definições poderiam ser vinculadas à distinção entre *Leib* e *Körper*, da língua alemã, explorada pela fenomenologia de Husserl, principalmente em *Ideias II*³⁶. Questões interpretativas envolvendo a corporeidade,

³⁶ Segundo o Dicionário de Alemão-Português, da Langenscheidt-Redaktion (2008), ainda que ambas as palavras possam ser traduzidas por “corpo”, “*Körper*” refere-se tanto ao corpo humano como ao corpo inanimado (material ou matemático); enquanto “*Leib*” é empregado em referência aos corpos humano ou animal, sobretudo, às suas regiões viscerais. Isso nos ajudaria a compreender a distinção comumente estabelecida pela fenomenologia, como elucida Behnke (1997, p. 66), entre uma dimensão material, objetiva, física do corpo (*Körper*) e a outra dimensão vivida, animada do corpo (*Leib*). O primeiro a empregá-la na tradição fenomenológica foi Husserl, embora, segundo a intérprete, também fazendo uso de termos correlatos e nem sempre consistente em sua terminologia. Em 1907, por meio da palestra *Ding und Raum* (*Coisa e espaço*), o tema é pela primeira vez explorado pelo filósofo; mas é em *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II* (*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica II*) – abreviadamente, *Ideias II* (texto cujo primeiro manuscrito data de 1912, mas que foi publicado, postumamente, apenas em 1952) – que se encontra sua abordagem mais influente (sobretudo, na segunda seção da obra). Para Husserl, o *Leib* é um centro de orientação, de motilidade, de vontade, de

encontradas nesse e nos outros textos abordados, ganhariam um importante suporte teórico.

Todavia, certos obstáculos se mantêm. Como argumenta Marcelo Ferretti (2013), não se pode negar, no que diz respeito à emoção, que o *Esboço* atribui ao corpo um caráter *passivo* em relação à consciência; isso não apenas em referência à dimensão objetiva do corpo, obviamente passiva: “o problema reside em atribuir passividade ao corpo emocionado, mesmo que se conceda a esse um papel capital numa estrutura sintética que, em si, é ativa” (Ferretti, 2013, p. 149, nota). As manifestações fisiológicas constituem a matéria

sensações, e, como tal, não pode ser equiparado ao *Leibkörper*, dimensão objetiva e subsequente. Somente enquanto esse centro, vivido, dado pré-reflexivamente, que estabelece determinado ponto de vista sobre os objetos perceptíveis (como seu *ponto zero*), se torna possível uma dimensão do próprio corpo como objeto no espaço. Desse modo, o pensador alemão afirma se estabelecer algo peculiar na experiência do corpo, a que chama *dupla sensação*: sentir uma parte do corpo é, simultaneamente, ser sentido. Isso evidenciaria a relação fundamental de interdependência entre subjetividade e mundo. Por outro lado, somente a perspectiva de um Outro poderia entregar o próprio corpo como algo meramente objetivo. (Zahavi, 2003, pp. 98-109). Ainda que não explicita, Sartre evidentemente está em diálogo com essa abordagem fenomenológica. Segundo Moran (p. 60, nota, *apud* Morris, 2010): “é altamente improvável que ele [Sartre] tenha lido *Ideias II* de Husserl, embora presumivelmente aprendeu sobre a obra a partir de conversas com Merleau-Ponty (1908-1961), que havia lido uma datilografia do trabalho nos arquivos de Husserl em Leuven, em 1939. Similarmente, Sartre não parece conhecer os ensaios *Crisis*, que tinham sido publicados em um jornal obscuro, *Philosophia*, editado em Belgrado, em 1936. [...] obviamente, também aprendeu muito sobre Husserl e a abordagem fenomenológica ao corpo vivido de sua leitura de Max Scheler.”. O contato com Scheler (1874-1928) é evidenciado em *O ser e o nada*. Assim, a abordagem fenomenológica do corpo por Sartre envolveria sua leitura dos textos de Husserl (que não incluiria os que se detêm na questão do corpo), mas também o contato com outros fenomenólogos. Embora nos interesse analisar os vínculos entre a concepção de corpo sartriano e outras concepções (sobretudo fenomenológicas), não pretendemos exauri-los. Temos em vista compreender, principalmente, as reflexões presentes nos trabalhos de Sartre e as relações entre elas.

(ou *hylé*) das emoções, mas somente a espontaneidade da consciência seria capaz de lhes dar sentido; por si mesmas, “significam *quase* nada” (Sartre, 1939/2008, p. 26). O corpo é “dirigido”, “utilizado”, “transformado”, “arrastado” pela consciência; é um “meio” que leva à emoção (*Ibidem*, pp. 65; 70; 73; 78) – aspectos que contrastam com sua imprescindibilidade à emoção.

Ademais, continua Ferretti, desde o início do texto, a teoria periférica representada por James é questionada pela primazia que confere aos processos fisiológicos, sem considerar a significação das emoções. Ao estabelecer, em relação ao corpo, certa anterioridade da consciência e do complexo de significação que ela envolve, Sartre parece se acerrar mais da teoria intelectualista do que realmente assume, mesmo que refutando a ideia de *causalidade* nela implicada.

Apropriando-nos dessas críticas, podemos trazer novos questionamentos: como entender o corpo, em sua identificação com a vivência, como passivo? Isso não seria negar o estatuto da *Erlebnis*? Formula Cabestan (2004, p. 94):

É claro que Sartre sempre pode invocar o apoio de sua tese na maneira como a consciência adormece, ou ainda, os fenômenos típicos da histeria de conversão ou somatização psicossomática. A comparação não é prova, no entanto, e a dificuldade é entender como o corpo-para-si³⁷ está unido à consciência e é governado pela consciência.

³⁷ Remete ao corpo vivido. Exploraremos a noção no capítulo seguinte. Cabestan (2004) interpreta o *Esboço* já “com as lentes” de *O ser e o nada*.

Esses impasses nos levam à noção de *matéria* (*matière*), a *hylé* fenomenológica. Em *Esboço*, Sartre não a elucida suficientemente. Contudo, podemos retomar *A imaginação*, em um trecho em que o autor tenta explicitar a concepção husserliana, deixando clara sua própria referência³⁸:

Claro que há conteúdos de consciência, mas esses conteúdos não são o objeto da consciência: através deles a intencionalidade visa o objeto que é o correlato da consciência, mas não é *da consciência* [...]. A impressão subjetiva que, sem dúvida, é “análoga” ao vermelho da coisa é apenas um “quase vermelho”, ou seja, é a matéria subjetiva, a “*hylé*” sobre a qual se aplica a intenção que se transcende e busca atingir o vermelho fora de si. (Sartre, 1936/2008, pp. 123-124)

No processo consciente, é preciso que uma “matéria” ou “impressão subjetiva” seja animada por determinada intenção ou *forma*, rumo a um objeto transcendente. A *hylé* ou *conteúdo hilético* é uma constituinte não-intencional da consciência que não se confunde com o objeto fora da consciência³⁹. As noções husserlianas

³⁸ Convém ressaltar que o autor não utiliza o termo *hylé*, em *Esboço*, mas *matière*; porém, nos trabalhos sobre a imagem, essas noções são tomadas como sinônimas e amplamente empregados.

³⁹ Segundo Husserl, em *Ideias I*, “em todo o domínio fenomenológico, [...] um papel dominante é desempenhado pela notável duplicidade e unidade da *ύλη sensual e da μορφή intencional*” (Husserl, 2006, p. 194). A *hylé* (os *dados hiléticos* ou *materiais*) constitui um momento *sensual* do vivido, animado por uma camada que *lhe dá sentido* e garante a intencionalidade do vivido, a *forma* (*momento noético* ou *noese*). “Os dados hiléticos não carregam em si mesmos a marca da intencionalidade; eles são referidos a um objeto somente em virtude de seu ser intencionalmente ‘formado’ pela apreensão.” (Drummond, 2007, p. 98). Compõem esses dados, diz Husserl, os conteúdos de sensação, sensações como prazer e dor, impulsos (instintivos).

permitem a Sartre fundamentar a sua própria psicologia fenomenológica da imagem; o que não significa, entretanto, uma aplicação acrítica: o filósofo francês questiona a equivalência estabelecida por seu mestre entre a *hylé* da percepção e a da imagem. Nesse sentido (como já abordado), a matéria da imagem ou *analogon* não se refere apenas a conteúdos imanentes, mas também a objetos mundanos.

A concepção básica de “*matière*”, em *Esboço*, parece ser a mesma. As perturbações fisiológicas envolvidas na emoção são a matéria animada por uma forma, neste caso, a conduta. Esta é o constituinte intencional que transcende, anima e significa as perturbações rumo a um mundo amedrontador, entristecedor, etc. “As diversas atividades da alegria, assim como o aumento do tônus muscular, a ligeira vasodilatação, são *animadas e transcendidas* por uma intenção que visa ao mundo através delas.” (Sartre, 1939/2008, p. 72, grifos nossos). Estabelecem, assim, uma unidade sintética: não há um mundo mágico da emoção sem as perturbações que “obscurecem” as relações com um mundo útil, nem sem uma conduta de mascaramento do fracasso na lida com essas situações “úteis” (por conseguinte, difíceis).

Não obstante, já em *Diário de uma guerra estranha* (escrito quase na mesma época da publicação de *Esboço*), Sartre reconhece o vínculo entre *hylé* e passividade, destacando o caráter problemático dessa relação. Esse reconhecimento o teria afastado ainda mais da fenomenologia husserliana.

Sua filosofia [de Husserl] acabou por evoluir em direção ao idealismo, o que eu não poderia aceitar. Acima de tudo, como todo idealismo ou doutrina afim, sua filosofia

tinha sua *matéria passiva* – sua *hylé* – que então uma forma vem a moldar (categorias kantianas da intencionalidade). (Sartre, 1999, p. 184)

O filósofo não somente evocaria, enquanto passividade, um papel secundário ao corpo emotivo – o que não parece ser o caso, enquanto um momento fundamental da totalidade sintética⁴⁰ –, como comprometeria o entendimento de um “corpo-vivência”. Se correspondesse à “matéria subjetiva”, imanente, da consciência, como conciliaríamos esse corpo à intencionalidade, à atividade e à espontaneidade essenciais dessa mesma consciência? Como entender uma passividade-vivência? Na verdade, esse “ponto de vista” “sem distância” exige melhor elucidação – Sartre sugere sua vinculação íntima com a consciência (emotiva ou não), como até então não havia sugerido; ao mesmo tempo, uma divisão profunda entre eles.

Vê-se facilmente, independentemente da relevância ou correção da descrição sartriana da emoção, que ela falha em descrever com precisão a maneira como o corpo participa desse tipo de comportamento. É sempre possível que Sartre, de forma alguma, tenha plena responsabilidade por essa falta de clareza, se é verdade que, neste caso, se depara com um problema que a fenomenologia em geral não pode superar. (Cabestan, 2004, p. 94)

⁴⁰ Problematicando ainda mais: nessa totalidade, o corpo não participaria também da própria conduta? Afinal, correr, cair no chão, etc., são manifestações corporais (para além das perturbações).

Resta ainda observar alguns pontos sobre o corpo-objeto. Se em *A Transcendência* e *O Imaginário* interessantes ligações são feitas entre corpo e magia, em *Esboço*, Sartre se dirige de forma direta ao tema ao explicitar brevemente o “mágico”.

podemos desde já fazer observar que a categoria ‘mágica’ rege as relações intersíquicas dos homens em sociedade e, mais precisamente, nossa percepção de outrem. O mágico, diz Alain, é ‘o espírito arrastando-se entre as coisas’, isto é, uma síntese irracional de espontaneidade e de passividade. É uma atividade interna, uma consciência apassivada. Ora, é precisamente dessa forma que outrem nos aparece, e isto não por causa de nossa posição em relação a ele, não pelo efeito de nossas paixões, mas por necessidade de essência. De fato, a consciência só pode ser objeto transcendente ao sofrer a modificação de passividade. *Voltaremos mais tarde a essas observações* e esperamos mostrar que elas se impõem ao espírito. Assim, o homem é sempre um feiticeiro para o homem, e o mundo social é primeiramente mágico. Não é impossível formar, do mundo interpsicológico, uma noção determinista, ou construir sobre esse mundo mágico superestruturas racionais. Mas desta vez são elas que são efêmeras e sem equilíbrio, são elas que desmoronam quando o aspecto mágico dos rostos, dos gestos, das situações humanas é demasiado forte [...]. As categorias de ‘ambíguo’, de ‘inquietante’ etc. designam o mágico enquanto vivido pela consciência, enquanto ele solicita a consciência para vivê-lo. (Sartre, 1939/2008, pp. 84-85, grifos nossos)

O mágico rege as relações entre os humanos, na medida em que a percepção dos outros revela uma mistura essencial de passividade e espontaneidade. Compreender o corpo do outro é, nesse sentido, compreender um corpo inseparável de uma consciência, por isso, permeado por significações.

Essa perspectiva nos ajudaria, aliás, a entender melhor a crítica a James e a sua *teoria fisiológica* (*théorie physiologique*). Já na Introdução do ensaio, Sartre aborda o tema de estudo e o método da *fisiologia*: “há no mundo um certo número de criaturas que oferecem à *experiência* caracteres análogos. Aliás, outras ciências, a sociologia e a fisiologia (*physiologie*), nos ensinam que existem certas *ligações objetivas* entre essas criaturas.” (Sartre, 1939/2008, p. 14, grifos nossos). Além disso, a fisiologia pode ser definida como um ramo da *biologia*, e o filósofo identifica o corpo-coisa com o corpo biológico. Essas e outras passagens nos dão indícios de que, ao referir-se aos “distúrbios” ou “manifestações fisiológicas” da emoção, Sartre visa antes o corpo-objeto. “O que eu experimento como a genuinidade de minha emoção, seu componente de sentimento, é o que o observador registra como um distúrbio fisiológico.” (Baugh, 1990, p. 365). Todavia, como frisado em todo o ensaio, o corpo emotivo apenas seria dotado de sentido em sua vinculação com a consciência. A fisiologia, em si mesma, nem a psicologia nela apoiada, se interessariam por essa dimensão interpretativa ou compreensiva. No fundo, ao corpo seria negada sua condição mágica; seria fato ou dado qualquer, coisa morta. Desfrutando da terminologia alemã, não *Leibkörper*, mas mero *Körper* em pura oposição a *Leib*, ou simplesmente *Leiche* (*cadavre* ou cadáver). Desse modo, permaneceria certa ambiguidade na condição de “coisa entre coisas”

do corpo: por um lado, remeteria a um objeto-*Erlebnis*, por outro, a um objeto puro.

Na verdade, a crítica básica valeria também para a teoria intelectualista e para o “lado explicativo” da psicanálise: corpo e consciência não formam uma totalidade sintética, envolta por relações de significação (mesmo que em Sartre essa totalidade figure igualmente problemática)⁴¹.

Sem desprezar, minimamente, os obstáculos inerentes à questão (como salientara Cabestan), podemos dizer que *O ser e o nada*, ensaio ontológico de 1943, apresenta contribuições novas e cruciais frente às dificuldades aqui encontradas. As últimas palavras do opúsculo de 1939 são um importante indicativo:

Que haja tal e tal emoção e somente estas, é algo que manifesta certamente a *facticidade* da existência humana. É essa facticidade que torna necessário um recurso regulado à empiria; é provavelmente ela que impedirá que a regressão psicológica e a progressão

⁴¹ No caso da psicanálise, se configuraria certa dualidade, tendo em vista sua permeabilidade entre uma dimensão explicativa e outra compreensiva. Por um lado, ela também acabaria por abdicar de um corpo significativo, uma vez que tanto o inconsciente quanto a consciência, segundo Sartre, são reificados, como fenômenos passivos que não constituiriam em si e por si mesmos qualquer significação. Por outro lado, a proposta freudiana, ao demarcar a importância da significação, pode ser fortemente associada ao que defende Sartre; neste sentido, vale destacar a aproximação feita pelo autor francês entre a emoção e a histeria. Para a psicanálise, os corpos histéricos (envoltos em dores, paralisias, desmaios, entre outros) não manifestam um tipo de fenômeno puramente fisiológico, e sim psicossomático; como tais, constituem vivências a serem *interpretadas*, ou seja, corpos dotados de significação. “Um empregado, que se tornou histérico em consequência de *maus-tratos por parte de seu chefe*, sofre de ataques em que se desmantela no chão, esbraveja e se enfurece, sem dizer uma palavra ou demonstrar alguma alucinação.” (Freud; Breuer, 2016, p. 29, grifos nossos).

fenomenológica algum dia se juntem. (Sartre, 1939/2008, p. 94)

A questão do método em psicologia ressurgiu, na forma de um impasse gerado pela *facticidade* humana. Trata-se de elemento-chave à pesquisa psicológica, mas que traz à tona as dificuldades de conciliação entre o caráter empírico da psicologia e as essências alcançadas pela fenomenologia⁴². Uma das definições do corpo em *O ser e o nada* é justamente a facticidade do para-si.

1.4 Da psicologia à ontologia

Ao longo de seus primeiros ensaios, Sartre desenvolve várias ideias, enriquecendo-as. Noções como consciência – pura transcendência e relação com o mundo, imaginária, perceptiva, emotiva, etc. – ou psicologia – âmbito de investigação sobre o humano que necessita da fenomenologia como ponto de partida – podem ser mencionadas. O mesmo se aplica à noção de corpo. Ela surge em meio a relações fundamentais com o ego, a imaginação e a emoção. Ao mesmo tempo, Sartre oferece, de forma mais ou menos clara, elementos que indicam a sua compreensão da noção em si mesma. Nesse sentido, parece-nos que *Esboço para uma teoria das emoções* ocupa uma posição de destaque, pois é a obra anterior ao livro *O ser e o nada* em que a questão é mais explicitamente posta, através da distinção entre corpo-vivência e corpo-objeto.

⁴² A tentativa de solucionar esse impasse através do ensaio ontológico é apontada em Sass (2007, p. 47).

A ontologia, enquanto conhecimento totalizador da realidade humana, permite alcançar os alicerces de uma teoria psicológica. Mas não faria a fenomenologia husserliana exatamente isso? Moutinho (1994) argumenta que, embora tenha encontrado na fenomenologia de Husserl a saída para o impasse entre o idealismo e o realismo, Sartre também reconhece as dificuldades de seu pensamento já em *A transcendência*. Num primeiro momento, elas não se apresentam como insuficientes para prover de instrumentos uma psicologia fenomenológica. Posteriormente, entretanto, o filósofo francês se depara com um idealismo insustentável, que impele a reformulações.

Ora, o que vai ocorrer mais tarde [...] é que em *L'Être et le Néant* é precisamente *toda* a fenomenologia que está em questão, é *toda* ela que é reescrita. Sartre se coloca de vez no plano da fenomenologia pura, desenvolvendo ele mesmo aquela “ciência da consciência pura transcendental”! E de fato: em *Esquisse* [...] aparece como tarefa da fenomenologia a elucidação das “noções de homem, mundo, ser-no-mundo e situação”, exatamente a elucidação de que *L'Être et le Néant* procura se desincumbir: “Qual é a relação sintética que chamamos o ser-no-mundo? [...] Que devem ser o homem e o mundo para que a relação seja possível entre eles?”. (Moutinho, 1994, p. III)

Um ensaio de ontologia possibilitaria ao filósofo desenvolver e fundamentar muitas das questões envolvidas em sua psicologia fenomenológica, ao mesmo tempo em que apontar para novos horizontes de discussão. O corpo cumprirá essas duas tarefas.

2 O corpo e a ontologia

2.1 A ontologia fenomenológica: em-si, para-si e para-outro

Mészáros, em *A obra de Sartre*, assevera que *O ser e o nada* é uma síntese ontológica que remete ao esquema categorial dos trabalhos sartrianos anteriores, embora complementado e parcialmente metamorfoseado: “é uma síntese monumental – um ‘Ensaio de ontologia fenomenológica’, segundo seu subtítulo – que parte da afirmação da primazia da subjetividade e permanece ancorado nas categorias psicológicas das primeiras obras de Sartre” (Mészáros, 2012, p. 145).

Para tanto, recorre-se a uma estrutura formal “caleidoscópica”: uma quantidade limitada de categorias ou noções-chave é elucidada e sistematizada por meio de inúmeras especificações descritivas e exemplos empíricos – um movimento de particularização a serviço estrito da concepção global da obra. Esse quadro de noções filosóficas, ao mesmo tempo, se define pela fusão integral e fundamental a metáforas, ambiguidades e antinomias. Em especial, a *liberdade* somente pode ser concebida em tensão existencial com a *contingência* (Mészáros, 2012).

Ao longo da investigação ontológica, mostra-se inequívoca a influência – já referida em relação a outros textos – das filosofias de Husserl e Heidegger. Não obstante, surge ali outra fonte basilar:

Hegel. Em um processo tipicamente *dialético*, Sartre se apropria das noções hegelianas para formular as suas próprias: o *em-si*, o *para-si* e o *para-outro*⁴³, assumidos como modos de ser estruturantes da totalidade do real, nascem desse intercâmbio. Enquanto caminhos que nos dirigem ao tema do corpo, visemos à compreensão de tais noções.

Já na “Introdução” do ensaio, Sartre aponta para algumas dificuldades decorrentes de uma proposição fundamental da fenomenologia husserliana (e também heideggeriana): o ser pode reduzir-se a suas aparições, isto é, o *fenômeno* corresponde ao *ser*. Na tentativa de superar diversos dualismos, a proposição acaba agrupando-os em um dualismo principal, entre o finito e o infinito. Um objeto aparece sob um determinado aspecto (uma aparição finita); *neste* aspecto, ele indica a si mesmo como estrutura da aparição e razão de uma série de aparições. Porém, essa série nunca pode aparecer, pois é infinita. Desse modo, um ser que aparece surge em oposição a outro que não aparece, implicando outras configurações dualistas, que supostamente haviam sido desfeitas – entre interior e exterior, potência e ato, essência e aparência.

A elucidação do impasse não tem o intuito de negar aquela proposição básica ou identificar a fenomenologia com o criticismo kantiano (com sua díade fenômeno-númeno); representa, porém, uma espécie de gatilho a reconsiderações sobre os fundamentos fenomenológicos. Se o ser corresponde ao fenômeno, é preciso voltar-se ao *ser da aparição* ou *fenômeno de ser* como questão

⁴³ Optamos pela escrita das iniciais em minúsculo, embora Sartre oscile, ora as escrevendo em minúsculo ora em maiúsculo. Paulo Perdigão, tradutor da edição brasileira, opta pela escrita padronizada em maiúsculo, como se perceberá pelas citações.

primeira e tarefa da ontologia. Embora se revele de modo *imediato*, diz Sartre, através da náusea, do tédio, etc.⁴⁴, o fenômeno de ser também é tema de especulação, e enquanto tal se distingue do *ser dos existentes*, porque não redutível a uma aparição ou a uma razão da série de aparições. Se este é desvelado, o ser da aparição simplesmente *é*, como condição de todo desvelar; logo, exige um fundamento que ultrapasse o fenômeno, um fundamento não abreviável à epistemologia, mas ontológico: trata-se da consciência, “a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (Sartre, 1943/2015, p. 22). Husserl cede ao idealismo radical ao associar o fenômeno de ser à aparição, reduzindo o ser ao ser conhecido ou a ontologia à epistemologia.

Repetindo seus primeiros ensaios, o filósofo francês salienta o caráter intencional da consciência: ela é sempre *de* algo, ou consciência posicional *do* mundo – o que envolve as condições necessária e suficiente de também ser consciência de si, porém, ao modo não posicional. Retomando brevemente o tema, ao contar os cigarros de uma cigareira, exemplifica Sartre, alguém não está refletindo sobre o próprio ato, mas voltado unicamente ao total de cigarros – uma propriedade do mundo. No entanto, se tal pessoa é perguntada sobre o que faz, responde prontamente que está “contando”, o que não remete a algum conhecimento, mas sim a um *cogito* pré-reflexivo ou consciência (de) si perpassando todo o movimento da contagem. Caso contrário, se cairia no absurdo de uma consciência inconsciente.

Continua o autor, numa passagem central: “como a consciência não é *possível* antes de ser, posto que seu ser é condição e fonte de

⁴⁴ Como será abordado posteriormente, a náusea e o tédio referem-se à afetividade original. Antes de ser conhecido, o fenômeno de ser é dado aos afetos.

toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência.” (*Ibidem*, p. 27). Nesse sentido, a consciência não é uma substância que conserva certas qualidades ou a uma essência que reúne determinadas leis: isso seria identificá-la como uma passividade ou constituí-la previamente. Somente existindo, dando a si seus próprios limites, é que ela se diferencia em prazer, conhecer, imaginar, etc.

Entretanto, ela é relação com um ser cuja essência acarreta a existência. A intencionalidade da consciência demanda a transfenomenalidade do ser do fenômeno. “Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa significa que não existe ser para a consciência fora dessa necessidade precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa, quer dizer, um ser transcendente.” (*Ibidem*, p. 34). Em outros termos, a transfenomenalidade da consciência não basta, mas requer a existência de outro ser que não si mesmo e que existia antes de revelar-se. O filósofo o nomeia ser *em-si*. Este pode ser fixado em três características básicas: i) é um *ser em si*, na medida em que não remete a si mesmo, mas é pleno de si; ii) por conseguinte, *é o que é* – opaco ou idêntico, maciço, totalmente isolado do que não é, plena positividade; iii) por fim, simplesmente *é*: supérfluo, contingente, não resulta de uma relação de necessidade nem de possibilidade.

A consciência sempre pode ultrapassar o existente, não em direção a seu ser, mas ao *sentido* desse ser. Por isso podemos denominá-lo ôntico-ontológico, já que uma característica de sua transcendência é transcender o ôntico rumo ao ontológico. O sentido do ser do existente, na medida em que se revela à consciência, é o fenômeno de ser. Este sentido tem, por sua vez, um ser que fundamenta aquilo que se manifesta. (*Ibidem*, pp. 35-36)

Desse modo, o que a consciência possibilita, enquanto relação com o em-si, é um tipo de fissura no maciço ou o surgimento da negatividade na pura positividade; ou ainda, a relação entre o *nada* (*néant*) e o ser. Alcançar o sentido do ser da consciência exige, pois, a abordagem a outro modo de ser: o *para-si*. Elucida Barnes (*apud* Howells, 2006, pp. 15-16):

Embora a consciência revele o ser, a oposição fundamental sobre a qual ele [Sartre] constrói sua ontologia não é aquela entre consciência e ser, mas a distinção entre duas regiões do ser, das quais somente uma é caracterizada como inextricavelmente associada à consciência. Estas são o ser-em-si (*l'être-en-soi*) e o ser-para-si (*l'être-pour-soi*), mas na medida em que o ser-para-si é, tem o mesmo ser que o ser-em-si. Ele é distinguido apenas pela presença em si mesmo da atividade de negação ativa que experimentamos como consciência. [...] embora a distinção consciente/não-consciente sempre se mantenha, Sartre usa ambos "ser" e "ser-em-si" de maneiras que obviamente têm referentes variados; além disso, "consciência" e "ser-para-si", embora sejam inextricáveis e às vezes usados de forma intercambiável, não são idênticos.

Como indica a estudiosa, Sartre não adere a um rigorismo no uso dos termos e dá margem a confusões. Por exemplo, o uso abreviado da palavra "ser" em referência ao ser-em-si destoa (em parte) da menção a um "ser" consciente. Ademais, a vinculação da consciência ao nada, à negação que revela o ser positivo, também poderia sugerir uma problemática reificação do nada. Barnes propõe, destarte, algumas interpretações interessantes: não é a distinção

entre consciência e ser, mas aquela entre em-si e para-si que na verdade fundamenta a ontologia sartriana: trata-se de dois modos de ser, o último relativo aos seres conscientes (ou *humanos*), o primeiro aos seres não conscientes.

Mas, novamente, o que seria a consciência? “Sua existência é somente a atividade de revelar” (*Ibidem*, p. 14). Continua:

O ser que traz o nada para o mundo, deste modo, questionando seu próprio ser, é o para-si consciente. Não devemos pensar na consciência como uma forma de espaço vazio dentro do para-si. Isso seria transformá-la em uma passividade. Consciência é ação, o ato de descolamento, que traz ao ser um nada significativo. Pode ser mais fácil abordar o problema do que é a consciência perguntando o que a consciência faz ou o que acontece quando há consciência. (*Ibidem*, p. 18)

A consciência não corresponde exatamente a um “ser”, mas a um “fazer”, à atividade de revelação, de negação ou nadificação (*néantisation*). Como veremos em mais detalhes, ser consciente é negar que o objeto visado corresponda a outros objetos (contra uma estrutura indiferenciada) e negar que a consciência seja esse objeto. A introdução do nada no mundo e a consciência intencional são ideias equivalentes; o que não torna a consciência irreal. O para-si é o ser que suporta essa atividade, logo, um ser em constante fazer-se, que *é*, mas não simplesmente *é o que é*.

Ainda segundo Barnes, embora anos mais tarde o filósofo francês viesse a ampliar o escopo do “para-si”, na obra de ontologia é possível defender sua estrita referência ao *ser humano*. Há uma passagem da seção “Origem do nada” em que essa perspectiva nos

parece confirmada. Nela, aliás, “consciência”, “para-si” e “ser humano” (ou “realidade humana”) configurar-se-iam sinônimos ou termos intercambiáveis (cf. *supra*, pp. 95; *infra*, p. 99):

como há de ser a realidade humana se o nada vem ao mundo através dela? [...] Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. Assim, condição exigida para nadificação do nada, a liberdade não é uma *propriedade* que pertença entre outras coisas à essência do ser humano. Por outro lado, já sublinhamos que a relação entre existência e essência não é igual no homem e nas coisas do mundo. A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do *ser* da “realidade humana”. (Sartre, 1943/2015, pp. 67-68)

Por um lado, *O ser e o nada* lida com as noções “livremente”, explorando relações diversas a depender dos temas abordados – como observa a comentadora. Por outro, retomando Mészáros, é a partir das ambiguidades e antinomias que se revela uma estrutura dialética da realidade, o que, em alguma medida, justificaria um não rigorismo.

A fim de desdobrar essas considerações, adentremos na “Segunda parte” da obra, voltada especificamente ao para-si. O primeiro capítulo se detém em suas “estruturas imediatas”.

Enquanto relação com o mundo, como já dito, a consciência é relação consigo mesma: uma crença, por exemplo, é consciência (de) crença. Não se trata de uma unidade identitária, mas de uma

dualidade-unidade, a que se pode denominar *presença a si* do para-si. Essa presença implica algum tipo de dualidade e de separação; porém, a partir de uma fissura que é nada ou negativo puro (uma positividade externa comprometeria a translucidez consciente).

Esse negativo que é nada de ser e conjuntamente poder nadificador é o *nada*. Em parte alguma poderíamos captá-lo com tal pureza. Em qualquer outra parte é necessário, de um modo ou de outro, conferir-lhe o ser-Em-si enquanto nada. Mas o nada que surge no âmago da consciência *não é: é tendo sido* [...]. O para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo. (*Ibidem*, p. 127)

Regido pelo movimento não captável da consciência, o para-si é o ser que traz o nada ao ser. Portanto, é sempre além de si mesmo: existe ao modo do *não ser o que é e ser o que não é*.

Todavia, ser fundamento de seu próprio nada não significa ser fundamento de seu próprio ser. Para fundamentar o seu próprio ser, o para-si não poderia suportar um desnível entre o que concebe sobre si e o que é. Mas essa condição é por princípio inviável: qualquer fundamentação de si implicaria em tal desnível, em existir a certa distância de si ou ser fundamento de seu próprio nada. Logo, nas palavras de Sartre (*Ibidem*, p. 130), mesmo “Deus, se existe, é contingente”. O para-si (tal como o em-si) está envolto em contingência; ou seja, além de presença a si, é *presença ao mundo*.

Com efeito, a fundamentação do próprio nada implica a nadificação do em-si contingente. Este busca fundamentar-se pelo para-si, mas se perde enquanto tal; se assenta nele como a sua contingência original, *já não* como ser em-si.

O Em-si é, para se perder em Para-si. Em suma, o ser *é* e não pode senão ser. Mas a possibilidade própria do ser – a que se revela no ato nadificador – é ser fundamento de si como consciência pelo ato sacrificial que o nadifica; o Para-si é o Em-si que se perde como Em-si para fundamentar-se como consciência. [...] [o] Em-si, tragado e nadificado no acontecimento absoluto que é a aparição do fundamento ou o surgimento do Para-si, permanece no âmbito do Para-si como sua contingência original. A consciência é seu próprio fundamento, mas continua contingente o *existir* de uma consciência em vez de puro e simples Em-si ao infinito. O acontecimento absoluto, ou Para-si, é contingente em seu próprio ser. (*Ibidem*, p. 131)

Sartre denomina *facticidade* a contingência do para-si. É ela o que permite afirmar a *existência* deste ser, não obstante jamais seja alcançada, caso contrário, sucumbiria o para-si à positividade do em-si. Tal relação entre facticidade e para-si também pode ser chamada *necessidade de fato*: ao mesmo tempo, a realidade humana *escolhe* o *sentido* de sua *situação* (fundamentando a si) e não escolhe sua situação. Esta constitui a “medida” do sentido: se não é possível escolher entre nascer rico ou pobre, é ao nascer em uma dessas posições (ou, similarmente, ao estar na posição de garçom, professor, etc.) que escolhas se fazem possíveis. Em todo caso, ser garçom ou ser rico não dão a alguém contornos definitivos, enquanto fatos contingentes superados, ultrapassados, pela atribuição de sentidos.

A facticidade traz a realidade humana ao mundo e a impede de ser total escolha sobre si mesma; mas efetivamente não a limita a desempenhar esta ou aquela posição econômica, profissional, política, sexual, etc., e, nesse sentido, constitui antes uma indicação do que ela deve alcançar para ser. O para-si *é não sendo*.

Dizer que a consciência está em situação, que ela é fática, equivale a tomar o seu ser como puramente determinado por sua presença. Isto representa não dar a ela nenhuma outra determinação ou origem senão a de estar presente em um lugar, o que retira de seu ser qualquer anterioridade de origem, solapando qualquer causa originária. (Sass, 2011, p. 66)

Diferentemente da substância pensante cartesiana, ser em-si que possui o para-si como atributo, a facticidade corresponde ao em-si convertido em para-si, especificamente, em sua injustificável presença ao mundo. É o que *resta* de em-si no para-si, assimilado por este. Tal como a liberdade é apreendida pela angústia, a facticidade se revela pelo sentimento de *superfluidade* ou de *gratuidade* da existência.

Outra relação entre o em-si e o para-si define o *si faltado*. Toda *falta* vem ao mundo unicamente pela realidade humana e inclui três elementos: um *faltante* (aquilo que falta), um *existente* (aquilo a que falta) e um *faltado* (totalidade que foi desagregada e a ser reconstituída). O “si” do “para-si” remete a esta totalidade desagregada rumo à qual o para-si se transcende, reivindicando o impossível desde o princípio: um ser que fosse o fundamento de seu próprio ser, mas não como presença a si; concomitantemente translúcido e unidade identitária – em suma, uma reunião de aspectos do em-si e do próprio para-si. Corresponde justamente ao que se chama de *valor*, enquanto uma espécie de ser além do ser a que se visa. Sua busca constante e inviável define, pois, um estado de infelicidade (consciência infeliz).

Mas o que é o faltante? O possível. Ele também vem ao mundo pelo para-si, na medida em que este é possibilidade própria. Significa

dizer que a realidade humana é opção sobre o que é, por conseguinte, definida pelo que não é, pelo para-além de si; o que implica o nascimento constante de um horizonte de possíveis.

Sartre finda sua abordagem às estruturas imediatas do para-si mencionando *A transcendência do ego*. De modo geral, se poderia afirmar que algumas de suas teses sobre o ego e o psíquico são alteradas, enquanto outras apenas ampliadas em *O ser e o nada*. Na seção em análise, desfrutando das noções ontológicas, o filósofo defende a correspondência entre o ego e o ser em-si, uma vez que o primeiro se revela ser transcendente, ou existente dado pela consciência reflexiva. Isso não significa, todavia, que o para-si é um ser *impessoal*. Se a obra antecedente sugeria uma relação estrita entre ego e pessoa, em contraposição ao caráter impessoal da consciência pré-reflexiva, no ensaio de ontologia, esta assume uma condição *pessoal*.

Assim, desde que surge, a consciência, pelo puro movimento nadificador da reflexão, faz-se *pessoal*: pois o que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um Ego – que não passa do *signo* da personalidade –, mas o fato de existir para si como presença a si. (Sartre, 1943/2015, p. 156)

No excerto, a reflexão mencionada por Sartre é aquela entre *refletidor* e *reflexo*, que demarca a dualidade-unidade da consciência ou a presença a si do para-si. A tal movimento sucede um segundo, igualmente fundamental à definição da *consciência pessoal*, denominado *ipseidade* (ou *circuito da ipseidade*): “representa um grau de nadificação mais avançado que a presença a si do *cogito* pré-reflexivo, no sentido de que o possível que sou não é pura presença

ao Para-si, como reflexo-refletidor, e sim *presença-ausente*.” (*Ibidem*). Como possível, o para-si remete a si mesmo lá fora, longe do que é, a ser alcançado. Para tanto, é crucial o mundo. A possibilidade se manifesta somente na medida em que o para-si é, simultaneamente, presença ao em-si. A sede aparece como possibilidade do copo cheio se tornar copo bebido; apenas não-teticamente como sede saciada. Em resumo, diz Sartre, não há ipseidade nem pessoa sem mundo, e vice-versa. E tais relações fundamentais são as condições de existência do ego abordado em *A transcendência*.

Na verdade, toda a *psique* está no plano do ser-em-si, esclarece o filósofo (no segundo capítulo da Segunda parte do ensaio ontológico, denominado “A temporalidade”). Quatro tópicos essenciais permitem descrever a *vida psíquica*, respectivamente (em uma retomada do ensaio anterior, de forma sistemática e expandida): i) ego, qualidades, ações e estados; ii) consciência reflexiva de tipo impuro; iii) concretude e probabilidade; iv) dimensões temporais e sua síntese. “A reflexão impura é um esforço abortado do Para-si para ser outro permanecendo si mesmo.” (*Ibidem*, p. 220). Os fatos psíquicos – o ego e seus estados, ações e qualidades⁴⁵ – têm origem na frustrada tentativa do para-si de fazer-se objeto através da reflexão impura; a reunião desses fatos (portanto, virtuais) corresponde à psique ou à vida psíquica. O caráter virtual, entretanto, não os torna abstratos: são concretos e prováveis. Um estado, a exemplo do amor, apresenta-se como dotado de certa densidade e opacidade, passível de julgamento por diferentes ângulos, além de provável em grau de evidência – daí frases como “acho que ele não me ama o suficiente” ou “meu amor por você é imensurável”. Ademais, surge como

⁴⁵ A definição de cada um desses elementos reproduz, basicamente, o que havia sido proposto em *A transcendência do ego*. Cf. primeiro capítulo.

unidade do passado, do presente e do futuro, como sentimento que já existia e continuará a existir. Os fatos psíquicos reúnem em si as três dimensões temporais, mas sendo o passado a mais importante delas – o presente e o futuro se dão ao modo do *era*.

Para melhor compreensão desse tema e daqueles que ainda abordaremos, convém pôr em relevo outros postos-chaves do capítulo em questão. Para Sartre, a *temporalidade* deve ser entendida como uma totalidade, fundo que significa e sobre o qual se dão suas dimensões – passado, presente e futuro. Ela se confunde com o modo de ser do para-si: um ser diaspórico (*diasporique*), coeso e disperso, simultaneamente. Conectando-se a si próprio por um fio, o para-si possibilita todas as dimensões de sua nadificação ou as diferentes relações com o seu ser (*ek-stases*): i) não sendo o que é (passado); ii) sendo o que não é (futuro); iii) sendo o que não é e não sendo o que é (presente). Tais ek-stases existem simultaneamente e através de uma é possível ver as demais; seu sentido é a presença a si.

Ao examinar as dimensões temporais, Sartre dedica uma boa parte ao passado. Não se tem um passado, mas se é o próprio passado – o que denota relações internas entre este e o presente.

O ser presente é, pois, o fundamento de seu próprio passado; e é esse caráter de fundamento que o “era” manifesta. Mas não se deve entender que o presente fundamente o passado à maneira da indiferença e sem ser profundamente modificado por ele: “era” significa que o ser presente tem-de-ser em seu ser o fundamento de seu passado *sendo* ele próprio esse passado. (Sartre, 1943/2015, p. 167)

O presente, enquanto não ser ou fuga em relação ao mundo que se lhe apresenta, é também fuga em relação ao que era e direcionada a um possível (futuro). Esse transcender assume o conteúdo pretérito rumo a uma significação, o que permite descrever o passado, concomitantemente, como aquilo que sou (enquanto o inalterável) e como aquilo que não sou (enquanto o negado). Por um lado, tudo o que sou, em compacta densidade, é meu passado (funcionário público, nervoso, casado, etc.). Por outro lado, essa densidade está atrás de mim, separada de mim, fora de alcance. Em outras palavras, o passado é facticidade: o em-si que, buscando fundamentar-se, faz-se para-si. Desse jogo, a noção de psíquico salienta o caráter em-si.

No capítulo subsequente, mantendo-se na Segunda parte da obra, o autor dedica-se ao problema da transcendência. Se o ser consciente, considerado isoladamente ou separado de seu fenômeno, tornar-se-ia uma abstração, o mesmo não aconteceria com o ser em-si dos fenômenos: “há uma conexão necessária entre esses seres na perspectiva do para-si e uma conexão não necessária do ponto de vista do em-si.” (Sass; Gallian, 2020, p. 301). A relação entre o para-si e o em-si integra originalmente apenas o ser do primeiro, como fundamento sobre o qual o para-si se constitui. Dessa relação, surgem noções como conhecer e agir⁴⁶.

Todo conhecimento é intuitivo, o que quer dizer, seguindo Husserl, que a coisa se faz presente em pessoa à consciência. No entanto, tendo em vista a impossibilidade do em-si ser presença por si mesmo, é preciso retificar a afirmação, estabelecendo que “a intuição é a presença da consciência à coisa” (Sartre, 1943/2015, p. 234).

⁴⁶ Também se emocionar, imaginar, etc. Todos os tipos de consciência nascem dessa conexão fundamental, como já explicitado.

A consciência (de) si envolve uma relação biunívoca com a consciência do mundo. A presença a si é possibilitada pela presença a outro ser, pela relação com um fora da consciência; caso contrário, a consciência seria consciência (de) nada e não poderia se distinguir. Significa dizer que a presença à coisa requer uma negação radical e fundamental que denuncie o objeto como aquilo que não se é. O conhecer, desse modo, nada mais é do que o próprio para-si, enquanto “um reflexo que se faz refletir como não sendo determinado ser” (*Ibidem*, p. 236).

Antes de continuar, faz-se mister um esclarecimento terminológico. Uma *negação interna* se diferencia de uma *negação externa* pelo fato de, nessa última, o ser negado não sofrer nenhuma alteração qualitativa. Dizer “a xícara não é o tinteiro” não afeta em nada as qualidades da xícara ou do tinteiro; ao contrário de “não sou bonito” – ao dizê-lo, alguém ressalta o que seria uma qualidade real negativa de seu ser.

A intuição corresponde, portanto, a uma negação de tipo interna: o para-si é definido como *não sendo* o ser distante, que *está lá*. O conhecido, por sua vez, surge de modo imediato, solitário, como único ser captável. Assim entendemos em pormenores como a consciência ou o cognoscitivo constitui justamente o nada que permite o ser; trata-se da revelação do ser que implica a revelação de si como não ser. Segundo o filósofo, o termo que pode abarcar tais liames entre as dimensões ontológica e epistemológica é “realizar”. Um projeto que *realizamos* envolve a alteração do mundo e de nossa própria condição. “Conhecer é *realizar* nos dois sentidos do termo. É fazer que haja ser tendo-de-ser a negação refletida deste ser: o *real* é *realização*. Denominaremos transcendência esta negação interna e

realizante que, determinando o Para-si em seu ser, desvela o Em-si.” (*Ibidem*, p. 242).

Tal constatação autoriza explorar as noções de *todo* e de *isto*. Como ser que é o que não é e não é o que é, o para-si é *totalidade destotalizada*. Logo, mantendo-se diante do ser como sua *negação radical*, apresenta-o como *totalidade totalizada* ou *mundo*. Essa possibilidade de revelação do mundo representa justamente aquilo que se denominou circuito de ipseidade.

Entretanto, para ser totalidade destotalizada ou negação radical, o para-si manifesta-se como *negação concreta*. Neste caso, o para-si surge como não sendo a realidade concreta, não sendo um *isto* contraposto ao mundo. A relação entre isto e todo (mundo), assevera Sartre, é a fonte da distinção estabelecida pela teoria da *Gestalt* entre forma ou figura (*forme*) e fundo (*fond*)⁴⁷. Um isto se dá sempre sobre fundo (ou totalidade), na medida em que esse último é negado pelo para-si. Contudo, o primeiro pode sempre se diluir no fundo ao surgir um novo isto ou figura. Destarte, uma espécie de jogo entre uma negação radical, recuada, e uma concreta, destacada, evidencia ser toda *determinação* uma negação.

Considerada a condição em-si do isto, uma negação externa correlata se estabelece entre os istos. Nesse sentido, o mundo surge de modo ambíguo: é totalidade, mas também *coleção* de istos; a passagem de um a outro, do contínuo ao descontínuo, é o que se nomeia *espaço*.

A explicitação das *coisas* como istos em relação com o mundo, vale salientar, não caracteriza algum tipo de primazia da

⁴⁷ Na edição brasileira, *forme* é traduzido por “forma”; na edição estadunidense, traduzida por H. Barnes, o termo escolhido é *figure*, equivalente a “figura” na língua portuguesa.

contemplação sobre a utilidade. Neste caso, o projeto do para-si rumo a si também revela a sua falta e a tentativa constante de extingui-la. Não teticamente captada, a falta se manifesta nos istos, vinculados a ausências a serem realizadas. Os em-sis remetem a mais que si mesmos, como seres-para degradados, ou correlatos dos para-sis, designando complexos indicativos ou tarefas. Cada complexo corresponde a uma *relação de meios a um fim* ou *relação de utilidade*, sendo o isto indicador o instrumento ou o utensílio, ou melhor, a coisa-utensílio.

Para entender a estrutura em questão, é necessário considerar a condição diaspórica do para-si: uma dimensão temporal remete a outra. A negação do isto envolve a negação do passado (facticidade) do para-si rumo a um porvir (sua direção transcendente, base de seu movimento perpétuo).

A negação surge como negação não tética do passado, ao modo da determinação interna, enquanto se faz negação tética *do isto*. E o surgimento se produz na unidade de um duplo “ser para”, posto que a negação se produz à existência, ao modo reflexo-refletidor, como negação *do* isto, para escapar do passado que ela é, e escapa do passado *para* desprender-se do *isto*, dele fugindo em seu ser rumo ao porvir. (*Ibidem*, p. 267)⁴⁸

⁴⁸ Em suma, a noção de transcendência reanima a crítica e a busca sartriana por “transcender” tanto o idealismo quanto o realismo, exprimidas desde seus primeiros ensaios. Conhecer é identificar o para-si ao conhecimento do ser; mas como relação necessária ou presença ao ser, logo, a partir do em-si. Em consonância com o prenunciado na introdução do livro, diz o autor: “O Para-si, por sua negação de si, converte-se em afirmação *do* Em-si[...]. Tudo se passa como se houvesse uma Paixão do Para-si, que se perderia a si mesmo para que a afirmação ‘mundo’ pudesse chegar

Por fim, é mister abordar o que o filósofo define como outro modo de ser: o para-outro. “Sem sair de nossa atitude de descrição reflexiva, podemos encontrar modos de consciência que parecem indicar, mesmo se conservando estritamente Para-si, um tipo de estrutura ontológica radicalmente diverso.” (*Ibidem*, p. 289). A vergonha é um importante exemplo: é consciência (de) si como vergonha e consciência *de* um objeto; mas esse objeto sou *eu*. Não se trata, contudo, de um fenômeno originalmente reflexivo; denota, antes, uma experiência *diante de alguém*. A aparição do outro condiciona o *reconhecimento* de que *sou* ao modo de um objeto, tal qual esse outro me capta. Sou responsável pelo ser que sou, pois ele não se acha *no outro*, e, concomitantemente, “necessito do Outro para captar plenamente todas as estruturas de meu ser; o Para-si remete ao Para-outro.” (*Ibidem*, pp. 290-291). Isso significa que entender as relações entre o para-si e o em-si também envolve compreender as relações entre para-sis.

Que o outro possua uma dimensão objetiva, que o faz, ao mesmo tempo, um ser humano e um objeto, parece bastante óbvio.

ao Em-si.” (Sartre, 1943/2015, p. 284). (Essa citação torna compreensíveis as afirmações de Mészáros, segundo as quais “*O ser e o nada* só é verdadeiramente inteligível como um esboço monumental dos esquemas surpreendentemente originais do novo tratado das paixões, estruturado em torno da proposição aparentemente circular de que *liberdade é paixão e paixão é liberdade*.” (Mészáros, 2012, p. 148). A relação identitária faz com que a consciência e a liberdade não sejam “uma abstração cristalizada” (*Ibidem*, p. 184), mas remetam a uma dimensão fundamental de luta humana por sua própria realização). A tese idealista abre mão do *ser* conhecido. Inversamente, os realistas aceitam a independência do em-si, o ser das coisas não modificado pelo para-si. Todavia, somente o para-si pode afirmar a existência das coisas, proferir que “há” ser, enquanto *não é* – o em-si não é relativo em seu ser, mas “em seu ‘há’”, uma vez que, em sua negação interna, o Para-si afirma aquilo que não pode se afirmar e conhece o ser *tal como é*, quando o ‘tal como é’ não poderia pertencer ao ser[...]. O mundo é humano.” (Sartre, 1943/2015, p. 285).

Para analisá-la, Sartre utiliza a imagem de um sujeito situado em um jardim público:

perceber tal figura como *homem* é captar uma relação não aditiva entre ele e o assento, é registrar uma organização *sem distância* das coisas de meu universo em torno deste objeto privilegiado. Por certo, o gramado continua à distância de 2,20m dele, mas está também vinculado a ele, *como gramado*, em uma relação que transcende a distância e ao mesmo tempo a contém. (*Ibidem*, p. 328)

Tal dimensão, no entanto, se refere a um fundamento que garante sua probabilidade. O outro aparece como desintegração de meu universo: um objeto que mina a centralização que estabeleço ou um orifício perceptível por onde o mundo escoa. Por ver aquilo que também vejo, o outro-objeto tem por fundamento minha possibilidade de *ser visto*, a qual faz de mim um objeto para o *outro-sujeito*.

Em suma, aquilo a que se refere minha apreensão do outro no mundo como *sendo provavelmente* um homem é minha possibilidade permanente de *ser-visto-por-ele*, ou seja, a possibilidade permanente para um sujeito que me vê de substituir o objeto visto por mim. [...] o homem se define com relação ao mundo e com relação a mim [...]. (*Ibidem*, p. 332)

Por princípio, sendo aquilo por que *há um mundo*, um para-si não pode ser objeto para si mesmo nem para um outro-objeto. Mas o

outro-sujeito, como para-si que não sou, permite a minha objetividade, através do *olhar*.

Sartre assevera que todo olhar possui um suporte, o *olho*; porém, este não se refere exclusivamente ao globo carnoso a mim direcionado pelo outro – um arbusto que se mexe, uma janela, os ruídos de um passo, ao manifestarem possíveis espreitas ou presenças do outro, são olhos. Tais suportes, todavia, não são posicionados por mim, caso contrário, seria consciência perceptiva e não consciência de ser visto. Capto-me, irrefletidamente, enquanto *eu* – em-si ao modo dos demais em-sis, mas *tal como* aparece ao outro. *Vivo* o ego que sou (para outro) sem poder *conhecer*.

Se existe um Outro, qualquer que seja, quaisquer que sejam suas relações comigo, ainda que aja sobre mim somente pelo puro surgimento de seu ser, eu tenho um lado de *fora*, uma *natureza*; meu pecado original é a existência do Outro; e a vergonha – tal como o orgulho – é a apreensão de mim mesmo como natureza, embora esta natureza me escape e seja incognoscível como tal. (*Ibidem*, p. 338)

A vergonha, o orgulho, o medo, etc. são experiências que denotam o ser visto e manifestam o outro como ser livre e consciente, concretamente dado. Sartre pode, assim, superar o solipsismo, entendido como recusa à alteridade. Tal ser se faz *presente a mim* sem ser conhecido; junto e analogamente à existência da consciência para si própria, a existência do outro.

Continua o autor: com efeito, enquanto sou objeto totalmente entregue ao outro, afirmado por sua negação interna, sou feito

escravo. Não podendo captar-me como *um eu* senão *para um outro*, sua condição livre resulta em minha alienação.

O surgimento do outro é um fenômeno crucial na filosofia sartriana. E o dado fundamental que a experiência do olhar revela é que, em Sartre, a *alteridade representa, primeiramente, uma alienação da liberdade*. Dito de outro modo: *a experiência originária da alteridade é vivida em termos de alienação*. Isso porque o outro é, assim como eu, uma liberdade absoluta. Logo, suas ações escapam ao meu controle [...]. Minha alienação é vivida como *reificação*. Sou o que o outro vê, ao modo de um Em-si. (Santos, 2014, p. 49)

Resumidamente, das relações entre o outro e o para-si que sou surge uma nova configuração, um novo modo de ser – o para-outro –, fundante de novas relações com o ser em-si. A existência do outro condiciona algum nível de objetificação do para-si, ultrapassando o próprio para-si.

o eu-objeto-para-mim é um eu que *não é* para mim, ou seja, que não tem os caracteres da consciência. É consciência *degradada*; a objetivação é uma metamorfose radical e, ainda que eu pudesse me ver clara e distintamente como objeto iria ver, não a representação adequada do que sou em mim e para mim mesmo [...], mas a captação de meu ser-fora-de-mim pelo outro, ou seja, a captação objetiva de meu outro-ser, radicalmente diferente de meu ser-para-mim e que não se refere a este. (Sartre, 1943/2015, p. 351)

Essa breve exposição acerca dos modos de ser tinha como principal finalidade reconstruir os fundamentos nos quais a questão do corpo se ancora em *O ser e o nada*. É a ela que nos deteremos a partir de agora.

2.2 Os modos de ser ou níveis ontológicos do corpo

Referências ao corpo estão presentes em todo o ensaio. Já na “Primeira parte”, ao caracterizar uma conduta de má-fé, observa Sartre (*Ibidem*, p. 102):

Por último, sem deixar de sentir profundamente a presença do próprio corpo – talvez a ponto de se abalar – ela se vê como *não sendo* o próprio corpo e o contempla do alto, como objeto passivo, com o qual podem *ocorrer* certos fatos, mas que é incapaz de provocá-los ou evitá-los, pois seus possíveis todos estão de fora.

Algumas páginas depois, novamente o tema aparece:

Quando Pedro me olha, sei, sem dúvida, que me olha: seus olhos - coisas do mundo – estão fixos no meu corpo – coisa do mundo: aqui está um fato objetivo, que posso dizer que *é*. Mas é também um fato *do mundo*. O sentido desse olhar já não o é, e isso me desassossega. (*Ibidem*, p. 108)

Entre a Introdução e o primeiro capítulo da “Terceira parte” – o que corresponde, basicamente, à primeira metade da obra (cerca de trezentas páginas na edição francesa), somente a palavra “*corps*” (corpo), – sem considerar suas variações e termos afins – aparece em mais de oitenta ocasiões. Não obstante, mesmo que alguns de seus aspectos possam ser inferidos (como nas citações acima), a noção se mostra vaga e confusa. Em particular, há margem para que um leitor ou leitora apressado(a) pressuponha erroneamente algum tipo de formulação que negue um vínculo fundamental entre o corpo e o para-si nadificador – como na passagem a seguir:

Se o *ser-visto* destacado em toda sua pureza não está vinculado ao *corpo do outro*, da mesma forma que minha consciência de ser consciência, na pura realização do cogito, não está vinculada a *meu próprio corpo*, é preciso considerar a aparição de certos objetos, no campo de minha experiência – em particular, a convergência dos olhos do outro em minha direção –, como pura *advertência* [...]. (*Ibidem*, p. 355)

O equívoco desse pressuposto, assim como outros equívocos, seria patenteado por um momento elucidativo do texto. Na Terceira parte (“O para-outro”), em seu segundo capítulo, Sartre se dedica ao tema do corpo com uma amplitude até então não constatada. O capítulo, intitulado *Le corps* (“O corpo”), se mostra uma referência não apenas dentro do ensaio, mas também no conjunto da obra sartriana. Contra considerações lacunares e indiretas, surge uma abordagem explícita e detida.

Primeiramente, convém destacar a *posição* do capítulo em *O ser e o nada*: em meio às reflexões sobre as relações com o outro. Diz o

autor: “tanto este objeto que o Outro é para mim quanto este objeto que sou para o Outro se manifestam *como corpo*. Portanto, que é meu corpo? Que é o corpo do outro?” (*Ibidem*, p. 384). Em outra passagem, imediatamente anterior ao início da Terceira parte, o filósofo tenta justificar a não discussão do tema em meio ao problema do conhecimento:

Talvez cause surpresa o fato de tratarmos do problema do conhecimento sem colocar a questão do corpo e dos sentidos, ou mesmo a ela não nos referirmos uma só vez. Não entra em nosso propósito desconhecer ou negligenciar o papel do corpo. Mas importa antes de tudo, em ontologia como em qualquer outra área, observar no discurso uma ordem rigorosa. E o corpo, qualquer que possa ser sua função, aparece antes de tudo como algo *conhecido* [...]. Além disso, o corpo – nosso corpo – tem por caráter particular ser essencialmente o *conhecido pelo outro* [...]. (*Ibidem*, p. 286)

Compreender o estudo sartriano do corpo envolve reconhecer uma ordenação rigorosa do ensaio de ontologia fenomenológica. “Como tudo em *O ser e o nada*, a teoria da corporeidade de Sartre é uma parte integrante de seu elaborado sistema e não pode ser entendida à parte dele.” (Mui, 1999 *apud* Morris, 2010, p. 88). Desse modo, a discussão acerca da alteridade seria condição para que uma ontologia do corpo viesse à tona. No primeiro capítulo sobre “O para-outro”, denominado “A existência do outro”, o filósofo elucida a relação fundamental – dada pelo olhar – entre o eu e o outro, buscando superar uma perspectiva solipsista. Sua argumentação,

todavia, apenas se completaria na análise do corpo, já que é o corpo do outro o que vejo, assim como meu corpo o que é visto.

Por outro lado, o caráter basilar das relações entre o corpo e o outro não lhes concede a totalidade ou a primazia das experiências corpóreas. Sartre dispõe o segundo capítulo em três seções, “conforme à ordem do ser” (Sartre, 1943/2015, p. 387): I. “O corpo como ser-para-si: a facticidade”; II. “O corpo-para-outro”; III. “A terceira dimensão ontológica do corpo”. Cada uma delas distingue um nível ontológico ou modo de ser corpóreo, a primeira não se vinculando estritamente às relações com o outro, mas remetendo antes ao capítulo inaugural (“Estruturas imediatas do para-si”) da Segunda parte. “Como os termos escolhidos indicam, Sartre está afirmando que o que é *experimentado* no caso do corpo não é uma ‘dimensão do ser’ unívoca.” (Dillon, 1974, p. 147, grifos nossos).

Segundo Catalano (1998, *apud* Morris, 2010), a cada capítulo de *O ser e o nada*, Sartre foca em um novo assunto⁴⁹, dos mais abstratos em direção aos mais concretos. Todos eles, porém, se inter-relacionam. Por isso, as reflexões anteriores, na ordem em que aparecem, são cruciais ao desenvolvimento de um capítulo específico sobre o corpo – e vice-versa. Catalano também observa que é justamente no prenúncio à abordagem ao corpo (excerto sobre o problema do conhecimento – cf. *supra*, p. 115) e no capítulo a ela dedicado que a questão do método é posta na obra:

o leitor não é informado sobre o que está acontecendo até aquele lugar onde metodologia e conteúdo se

⁴⁹ E não reiterando uma teoria geral sob diferentes ângulos, como Merleau-Ponty, em *Fenomenologia da percepção* (1945). O texto merleau-pontiano é um diálogo com *O ser e o nada* (assim como este é com *Ser e tempo*, de Heidegger), defende Catalano.

encontram naturalmente, ou seja, em dois terços de *O ser e o nada*, onde Sartre finalmente move o corpo humano para fora do fundo e para a consciência tética, e nos é pedido que nos tornemos explicitamente conscientes da natureza corporal de todo o conhecimento e de toda a consciência. (Catalano, 1998 *apud* Morris, 2010, p. 31)

A leitora ou o leitor caminharia com “suas próprias pernas” até ser avisada(o) de que “antes de tudo, importa escolher a ordem de nossos conhecimentos” (Sartre, 1943/2015, p. 385). O corpo (como ser-para-si), condição necessária para as reflexões, estaria presente em todas elas como seu fundo implícito, até ser teticamente dado à consciência, isto é, tornar-se objeto de reflexão e ser conhecido. A exposição dos modos de ser do corpo explicitaria tal estratégia e dilucidaria “um novo uso do método fenomenológico que tenta revelar o corpo humano não como um objeto entre outros objetos, mas como a condição para o conhecimento dos tipos naturais” (Catalano, 1998 *apud* Morris, 2010, p. 31). Em resumo, para Sartre, a ordem do conhecimento deve acompanhar a ordem do ser⁵⁰.

⁵⁰ Não obstante, a interpretação de Catalano não seria comprometida pelo prenúncio de que o corpo “aparece antes de tudo como algo *conhecido*”? Sartre talvez apenas quisesse ressaltar a forma como o corpo tende a ser definido, ou mesmo “[...] que meu próprio corpo está presente a mim deste modo [conhecido] na maior parte do tempo. Eu vejo minha mão como algo relativamente estranho, à distância de mim, como um objeto no mundo.” (Moran *apud* Morris, 2010, p. 47). Em todo caso, respeitando a ordem ontológica, somente um para-si poderia ter a experiência do outro – ou um corpo-para-si poderia ter a experiência do corpo para-outro. A passagem citada também refletiria uma objeção à teoria sartriana, segundo a qual o corpo-para-si pressuporia o encontro com o outro (Dillon, 1974, p. 148). De toda maneira, é preciso não antecipar uma discussão ou propô-la sem esclarecer suas premissas. Passemos à abordagem sartriana do corpo.

O filósofo introduz o capítulo identificando justamente um erro (recorrente) das abordagens ao corpo: a confusão entre suas dimensões *vivida* e *objetiva*.

se, depois de ter captado "minha" consciência em sua interioridade absoluta, tento, por uma série de atos reflexivos, uni-la a certo objeto vivente, constituído por um sistema nervoso, um cérebro, glândulas, órgãos digestivos, respiratórios e circulatórios, cuja matéria é susceptível de ser analisada quimicamente em átomos de hidrogênio, carbono, azoto, fósforo etc., irei deparar com dificuldades insuperáveis: mas essas dificuldades provêm do fato de que tento unir minha consciência, não ao *meu* corpo, mas ao corpo dos *outros*. (Sartre, 1943/2015, p. 385)

É evidente a referência ao “caráter duplo” apresentado rapidamente em *Esboço para uma teoria das emoções*. Definir o corpo como um objeto no meio do mundo é tratá-lo *tal como* aparece ao outro e desconsiderá-lo enquanto propriamente “para mim”. Posso ver e tocar *minhas* pernas, mas as pernas vistas ou tocadas não indicam a “*possibilidade que sou* de andar, correr ou jogar futebol” (*Ibidem*, p. 387); elas são coisas, assim como os membros da pessoa que está ao meu lado. Se posso captá-las ou *conhecê-las* como objetos, não o posso enquanto *indicam* minhas relações possíveis com o mundo.

Por conseguinte, Sartre se opõe à centralidade do fenômeno da “*dupla sensação*” no entendimento do corpo. Embora Husserl e Merleau-Ponty (1908-1961) não sejam citados, eles parecem ser dois dos principais interlocutores. Na perspectiva desses autores, o fenômeno denotaria basicamente a condição do corpo humano de

sentir e ser sentido ao mesmo tempo. O famoso exemplo é o de uma mão que toca a outra: na verdade, cada uma das mãos estaria tocando e sendo tocada⁵¹. Sartre busca mostrar a impossibilidade de se unir os dois momentos em uma experiência singular. Efetivamente, ao tocar minha mão sobre minha perna, sinto esta ser tocada; mas bastaria o frio ou a morfina para que não mais a sentisse – tocar e ser tocado são experiências fundamentalmente distintas.

Não podemos continuar confundindo os níveis ontológicos e devemos examinar sucessivamente o corpo enquanto ser-Para-si e enquanto ser-Para-outro; [...] iremos nos compenetrar da ideia de que esses dois aspectos do corpo, estando em dois níveis de ser diferentes e incomunicáveis, são irreduzíveis um ao outro. O Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo. Similarmente, o ser-Para-outro é todo inteiro corpo; não há aqui "fenômenos psíquicos" a serem unidos a um corpo; não há *detrás* do corpo. Mas o corpo é todo inteiro "psíquico". São esses dois modos de ser do corpo que iremos estudar agora. (*Ibidem*, pp. 387-388)

Ao demarcar, como problema de fundo central, o conflito entre dimensões ontológicas do corpo, irreduzíveis entre si, o filósofo francês se mostra em diálogo com toda uma tradição que reflete sobre a corporeidade. Negar que a consciência ou a psique possam ser “unidas” ao corpo (como se substâncias distintas), ou que seja

⁵¹ Contudo, se Husserl considera o fenômeno restrito ao tato, Merleau-Ponty busca estendê-lo ao domínio da visão (Moran *apud* Morris, 2010). A principal referência, no caso do primeiro, é a já mencionada *Ideias II*; em relação ao segundo, são fontes primordiais *Fenomenologia da percepção* (1945) e *O visível e o invisível* (1964).

possível reduzir a um mesmo modo de ser corpóreo o extenso e o não extenso, são rupturas interpretativas com outros filósofos.

Sartre parte de, mas criativamente interpreta os tratamentos fenomenológicos do corpo então disponíveis, a serem encontrados, embora bastante dispersos, na tradição fenomenológica, especialmente como poderia tê-la encontrado em Edmund Husserl e Max Scheler, mas também fortemente influenciado por sua leitura da consideração de Martin Heidegger sobre a situação e a facticidade do *Dasein* em *Ser e tempo* [...]. No fundo, claro, está uma tradição estabelecida, e predominantemente francesa, de discussão fisiológica e psicológica do corpo e sua relação com a experiência de consciência em primeira pessoa encontrada em Descartes, Condillac, Maine de Biran, Comte, Bergson, Maurice Pradines, Gabriel Marcel, Gaston Bachelard, e outros, com os quais Sartre (como Merleau-Ponty) era sem dúvida familiar, pelo menos de seus estudos universitários. (Moran *apud* Morris, 2010, p. 42)

Dito isso, debruçemo-nos sobre o que o autor define como o primeiro modo de ser do corpo: o ser-para-si ou a facticidade⁵². Para entendê-lo, é preciso abandonar a divisão estabelecida pelo cogito cartesiano entre consciência e mundo – o corpo sendo identificado com o último. “O homem e o mundo são seres relativos, e o princípio de seu ser é a relação. Segue-se que a relação primeira vai da

⁵² Como exposto anteriormente, Sartre com frequência utiliza as noções de para-si e consciência de forma intercambiável (Barnes *apud* Howells, 2006). “Mas quando quer ser preciso sobre a relação da consciência com o corpo, por exemplo, ou com o ego, Sartre nunca substitui o ‘para-si’.” (*Ibidem*, p. 16).

realidade humana ao mundo” (Sartre, 1943/2015, p. 390). Assumir esse nexos ontológico como base argumentativa significa definir a orientação do mundo por uma ligação unívoca com a consciência, ao mesmo tempo em que a impossibilidade de uma contemplação de sobrevoo, na qual a consciência captasse infinitas relações entre as coisas⁵³.

“O espaço real do mundo é o espaço que Lewin denomina como ‘hodológico’” (*Ibidem*, p. 391). Como sustenta Mirvish (*apud* Morris, 2010), Sartre estabelece uma importante conexão entre a ideia de negação – que organiza o mundo em isto (figura) e todo (fundo) – e a noção de *espaço hodológico* concebida por Kurt Lewin (1890-1947). A negação da realidade humana e a simultânea constituição do mundo podem ser compreendidas nos termos de um espaço dinâmico. Segundo Lewin, voltado a determinados objetos como fins de suas ações, dados em forma de vetores positivos (atrativos) e negativos (repulsivos), um sujeito relaciona-se com seu meio originando um campo de força ou espaço hodológico – o que é dizer: ordenando um mundo. Ao apropriar-se dessa concepção, diz Mirvish, Sartre recusa a identificação do humano com uma entidade anatômica localizada em um espaço euclidiano – como em-si puro em meio a seus idênticos⁵⁴. Originalmente, o ser humano é *corpo* gerador (e remodelador) de espaço; na medida em que não captado

⁵³ O idealismo, afirma Sartre, não obstante assumindo a ideia de relação, mantém-se ancorado na física newtoniana e na ideia de reciprocidade, construindo uma concepção contraditória de objetividade. Diferentemente, formulações da física contemporânea, como a “experiência” de Louis de Broglie (1924-1987) e a teoria da relatividade de Albert Einstein (1879-1955), implicam situar o observador no centro do sistema de relações.

⁵⁴ A noção de espaço explicitada no capítulo “A transcendência”, uma vez que fundada em negações externas entre istos, estaria muito mais próxima da concepção euclidiana.

teticamente, aparece sob fundo de mundo. Assim se poderia compreender não apenas a ação, mas também os outros tipos de consciência, como o conhecimento ou a emoção; segundo o *Esboço*, uma emoção é um corpo reativo a um mundo repulsivo⁵⁵.

Trata-se de uma necessidade ontológica da realidade humana *ser-aí*, situada entre outros seres: diante do computador, ao lado da janela, em meio a outras pessoas. Mas essa necessidade, diz Sartre, surge em meio a contingências: o para-si não é fundamento de si enquanto uma relação unívoca com o mundo, nem enquanto comprometimento em apenas um ponto de vista, excluídos todos os demais. “É esta dupla contingência, encerrando uma necessidade, que denominamos *facticidade* do Para-si.” (Sartre, 1943/2015, p. 391). Essa condição injustificável é captada ao ser refletida pelo mundo que o para-si ordena, como ordem que este também é: “esta ordem é o corpo, tal como é em nível do Para-si. Assim, poder-se-ia definir o corpo como *a forma contingente que a necessidade de minha contingência assume*. Nada mais é do que o Para-si; não se trata de um Em-si *no* Para-si, pois, neste caso, iria coagular tudo.” (*Ibidem*, p. 392). Platão não estava errado em defender a individualização da alma pelo corpo, mas sim em aceitar a possibilidade de separá-los: “a alma é o corpo, na medida em que o Para-si é sua própria individualização.” (*Ibidem*, p. 393, grifo do autor). Como exposto anteriormente, a facticidade corresponde ao em-si que se perde em para-si ao tentar fundamentar-se, mas mantém-se nele como a sua

⁵⁵ Embora a ideia de espaço hodológico já estivesse presente em *Esboço para uma teoria das emoções*, preferimos estudá-la neste capítulo tendo em vista seu ressurgimento em meio a discussões específicas sobre o corpo. No que se refere ao conhecimento, Sartre postula a inexistência de um “conhecer puro”: todo conhecimento se constitui por um ponto de vista que *sou* e, por isso, é *comprometido* (conhecer e agir são como dois lados de uma mesma moeda).

contingência própria. É o *ser* contingente do para-si, perpetuamente superado; nesse sentido, envolvido em uma relação dialética fundamental: o para-si *deve ser para não-ser e deve não-ser para ser*⁵⁶.

Como questões que conduziram ao melhor entendimento do corpo como facticidade, o filósofo francês se debruça sobre o *conhecimento sensível*⁵⁷ e a *ação*. Começa por analisar criticamente a forma como fisiologistas e psicólogos explicam os sentidos e as sensações – a chamada *teoria clássica da sensação*⁵⁸.

⁵⁶ Barnes (*apud* Howells, 2006) destaca a impossibilidade, segundo Sartre, de a consciência “habitar”, “possuir”, “usar” um corpo, pois isso implicaria um existente dentro do para-si. Contudo, também salienta o caráter em-si do corpo. “Na medida em que a consciência sempre ‘vai além’ de seu corpo, o corpo deve, de alguma forma, estar presente como ser-em-si. Nas outras duas dimensões, este aspecto do corpo é de importância central.” (*Ibidem*, p. 21). Nesse sentido, a consciência é e não é seu corpo – “o corpo não pode ser chamado de fundamento da consciência porque ele não determina a consciência nem faz dela o que ela é. Mas o corpo está sempre presente como aquilo que a consciência aniquila, vai além.” (*Ibidem*, p. 22). Essa seria a base de importantes objeções, como veremos em Dillon (1974).

⁵⁷ Notemos que apenas agora a obra discute o tema dos *sentidos*. Como sugerido anteriormente pelo autor, sua vinculação à questão do corpo exigiria uma abordagem conjunta. O diálogo com a tradição fenomenológica (e o fenômeno da dupla sensação) seriam fatores centrais para tanto.

⁵⁸ A partir de certos objetos distribuídos espaço-temporalmente, denominados sentidos, explorados em *dissecações de cadáveres* e experimentações com seres vivos e por meio de uma série de conhecimentos técnicos e científicos, os teóricos clássicos buscam entender o “interior” do outro. Estabelecem uma conexão entre o objetivo e o subjetivo, ou, mais propriamente, entre estimulante-órgão sensível (objetos) e sensação (“interior”). A sensação aparece como uma unidade, um “isto” originado por algo de fora. Para sustentar essa frágil ponte, defendem a existência de um espaço interno e passivo chamado “mente” (ou também “consciência”), que “vive” a sensação. Logo, assevera Sartre, esta surge, desde o início, como um em-si, um objeto definido pela exterioridade e dela nascido, que se une a um meio também em-si, em uma espécie de inerência mágica. “O subjetivo do Outro-objeto é pura e simplesmente uma caixa fechada. A sensação está dentro da caixa.” (Sartre, 1943/2015, p. 398). Seria possível uma analogia com as teorias das emoções criticadas

Desconsiderando as relações fundamentais entre a consciência e o mundo, resulta em um círculo vicioso: da relação objetiva entre estimulante e órgão sensível, chega à *sensação* ou *impressão mental* “*subjetiva*”; mas entende essa estrutura interna justamente como o ponto de partida do pesquisador a fim de estabelecer o complexo de relações objetivas.

Ademais, na qualidade de *vivida*, é impossível à subjetividade, senão em presença do mundo, constituir a objetividade. Tudo o que é sentido ou vivido está imerso em um processo de objetivação: remete a determinados objetos, em determinado local, em certo dia⁵⁹. Nesse processo, a mesa que vejo revela-se coisa dada pela visão, o chão que piso e sinto revela meus pés, etc. – os sentidos se manifestam constantemente. Todavia, o *conhecimento* do objeto não pode ser dito extensivo ao conhecimento do próprio sentido, pois se é consciente do objeto sendo consciente (*de*) si. “O olho não pode ver-se a si mesmo”, diz Sartre (1943/2015, p. 398), reproduzindo Comte. Não é possível o conhecimento de um sentido na exata medida em que vivo essa atividade construtora, isto é, enquanto estou sentindo algo. De fato, alguém pode ver sua própria mão tocando um objeto, mas aqui ela deixa de ser atividade de tocar para se tornar um objeto visto em meio a outros objetos: adota-se o ponto de vista do outro. Também a reflexão não permite acessar o sentido que vivo: seria

na Introdução de *Esboço*. Nelas, as emoções também parecem ser entendidas em termos de “exterior” e “interior”, e o ser humano reduzido ao ser “em-si”.

⁵⁹ Sartre (1943/2015, pp. 395-396) reforça seu apelo à *Gestalt*. As relações objetivas, diz o autor, estão fundadas nos princípios defendidos pela teoria: estruturas sintéticas ou *formas*, estabelecidas no surgimento dos humanos no mundo; todavia, essas estruturas são próprias dos objetos e não resultantes de processos “subjetivos” ou “psicológicos”.

apenas a consciência refletida de um objeto, e não a consciência reveladora.

Com efeito, são os objetos, apresentando-se sempre em uma ordem específica, *orientados*, que surgem como caminhos que levam aos sentidos. Segundo Sartre, essa orientação corresponde a regras de aparição que definem o mundo: os istos não se manifestam em sua totalidade e simultaneamente sobre fundo de mundo, coisas parecem distantes ao longe, etc. – fundamentalmente, o nexu figura-fundo. Entre elas, está também incluída a existência de um *centro de referência objetivo*. O campo perceptivo remete a um centro de orientação nele situado, sem o qual *este* campo não existiria. Parte das estruturas intramundanas, o centro deve corresponder a um objeto sensível; nessa medida, surge como algo abstratamente indicado, uma imagem, já que o *sou*⁶⁰.

“Assim, dizer que entrei no mundo, que ‘vim ao mundo’ ou que há um mundo, ou que tenho um corpo, é uma só e mesma coisa.” (*Ibidem*, p. 402). Em suma, meu corpo se apresenta estendido nos objetos – na mulher que vejo, na árvore perfumada, no carro que escuto – e, concomitantemente, condensado neste centro que eles indicam. “Os sentidos são contemporâneos dos objetos: são inclusive *as próprias coisas em pessoa*, tais como a nós se revelam em perspectiva.” (*Ibidem*, p. 403, grifos nossos). Meu corpo *compõe* o escopo de meu espaço hodológico.

A mesma linha de raciocínio permite compreender o corpo como o centro das ações. Com efeito, o mundo é formado por *coisas-utensílios* – não somente coisas nem somente utensílios. Isso já

⁶⁰ A relação com o mundo demarca a existência das coisas e dos sentidos (corpo). Contudo, apenas podem surgir como modos de ser distintos: de outra forma, ter-se-ia o para-si em sobrevoo e a destruição da própria mundaneidade.

estaria pressuposto inclusive na psicologia clássica e na equiparação possível entre suas ideias de sensação e ação.

O corpo do outro consiste em uma ferramenta que utiliza outras ferramentas para determinados fins. Através de pedidos, ordens, etc., posso dele desfrutar para meus próprios fins; para tanto, utilizo meu próprio corpo. Porém, se identifico este com o corpo do outro, sou remetido a uma estrutura infinita, já que seria necessário outro instrumento ou ferramenta para manejar meu corpo, e assim sucessivamente. Contra a redução ao infinito, a teoria clássica defende uma saída vã e problemática: o corpo é um meio material manejado por um ser imaterial, a *alma*. Assim, de forma análoga à teoria da sensação, o entendimento do corpo *vivido* através do corpo-instrumento do outro conduz à postulação de uma “subjetividade pura” comprometedora do sistema explicativo.

Com efeito, em um complexo de utensilidade, os objetos remetem uns aos outros e estão dispostos em lugares específicos segundo referências práticas: necessito atravessar obstáculos, como portas, cadeiras e vasilhas, por exemplo, para alcançar o pote de manteiga dentro da geladeira⁶¹. A ação manifesta-se como a realização de um futuro que ultrapassa o puramente percebido e imediato; o mesmo que dizer que o percebido está envolto em promessas.

Assim, o mundo, como correlato das possibilidades que *sou*, aparece, desde meu surgimento, como o enorme esboço de todas as minhas ações possíveis. A percepção se transcende naturalmente rumo à ação, ou melhor, só

⁶¹ Concepção também presente em *Esboço para uma teoria das emoções*: as ações ocorrem em um mundo difícil, de complexos instrumentais. Cf. primeiro capítulo.

pode desvelar-se em e por projetos de ação. (*Ibidem*, p. 407)

Sendo todo complexo instrumental correlato a um projeto, remete a uma chave comum ou centro de referência, indicado abstratamente apenas porque o *sou*. Sartre relaciona uma mão, uma caneta e o projeto de escrever um livro (mais uma vez retomando *Esboço*): a mão é apenas “o *utilizar* da caneta” que orienta a relação instrumental; ela mesma inutilizável e incognoscível.

Assim, ao que parece, eis-nos frente à dupla necessidade contraditória: [...] esse centro é, ao mesmo tempo, uma ferramenta objetivamente definida pelo campo instrumental a ela referente e a ferramenta que não podemos *utilizar*, uma vez que seríamos remetidos ao infinito. Não empregamos este instrumento: nós o *somos*. (*Ibidem*, p. 409)⁶²

O granizo sobre a plantação ou o fogo sobre a casa ameaçam e indicam um corpo imerso nas relações instrumentais que fazem da casa um meio de abrigo e da plantação um meio de sustento. Na verdade, expressam aquilo que vale para toda ferramenta: o corpo se estende à cadeira em que senta, à bengala pela qual se sustenta, ao outro corpo que carrega, e ao mesmo tempo se concentra no ponto a que esses objetos se referem.

⁶² Daí a crítica sartriana à sensação de esforço de Maine de Biran (1766-1824) – segundo a qual aos gestos corpóreos se conectam sensações de esforço –, tal como a tentativas de substituí-la: não se pode captar o próprio esforço, mas somente a resistência ou o “coeficiente de adversidade” dos objetos (referência a Gaston Bachelard (1884-1962)).

Em suma, nos dois problemas particulares – o conhecimento sensível e a ação – o filósofo questiona as concepções indiscriminadas de um corpo vivido (para-si) e de um corpo alheio, objetivamente dado. Como resposta, explicita a relação dialética entre o primeiro e o mundo. A orientação dos objetos ou a cadeia instrumental envolvem um centro de referência mundano: o corpo. Contudo, trata-se apenas de uma indicação abstrata, um “vestígio” das coisas, alcançado por um processo racional e universalizador, pois, na verdade, *sou* este corpo e, por princípio, não posso ser objeto para mim. Na abstração, o centro de referência acaba relativizado e o mundo perde sua mundaneidade, reduzido à exterioridade da ciência clássica. Para melhor compreensão das noções de *abstração* e *concretude*, vale retomar a Primeira parte da obra. Frente às relações entre os modos de ser para-si e em-si, diz o autor:

podemos aproveitar o critério que desaconselha apartar previamente dois termos de uma relação para tentar reuni-los em seguida: essa relação é síntese. Daí, os *resultados* da análise não podem coincidir com os *momentos* dessa síntese. Laporte diz que caímos na abstração se pensamos em estado isolado naquilo que não foi feito para existir isoladamente. Ao oposto, o concreto é uma totalidade capaz de existir por si mesma. (*Ibidem*, p. 43)

Em outro contexto, já no capítulo sobre o corpo – em sua explanação sobre a relação corpo-consciência, na qual nos deteremos adiante –, Sartre apresenta novamente a concepção: “conforme a definição de Laporte, abstrair é pensar *à parte* estruturas que não podem *existir* separadas” (*Ibidem*, p. 417). Dessa forma, podemos

dizer: o mundo desvela e não desvela o corpo que sou. O para-si é *sendo* no mundo, como relação concreta e sintética; logo, o corpo para-si e o as coisas existem como uma totalidade; fora dela, não podem ser plenamente alcançados.

O corpo não é uma tela entre as coisas e nós: manifesta somente a individualidade e a contingência de nossa relação originária com as coisas-utensílios [...]. Em certo sentido, o corpo é o que sou imediatamente; em outro sentido, estou separado dele pela espessura infinita do mundo; o corpo é-me dado por um refluxo do mundo rumo à minha facticidade, e a condição desse refluxo perpétuo é um perpétuo transcender. (*Ibidem*, p. 411)

O corpo é o *transcendido* (*dépassé*) rumo a determinados objetos percebidos e utilizados; é o *passado*⁶³. Melhor dizendo, é a

⁶³ Convém destacar a menção sartriana, no início do capítulo sobre a temporalidade, à chamada teoria das impressões cerebrais. Entendendo o passado simplesmente como “não mais sendo” – ao conceder o ser apenas ao presente –, a teoria explica as recordações como modificações presentes de um conjunto de células cerebrais. Um processo psicofisiológico é correlacionado a um fenômeno estritamente psíquico: “Eis o paralelismo psicofísico, que é instantâneo e extratemporal” (Sartre, 1943/2015, p. 159). Nesse sentido, podemos entender a crítica do autor apontada no primeiro capítulo. O corpo pressuposto pelo paralelismo é presente e material, contrapondo-se ao corpo-passado, constantemente superado e significado na relação totalitária consciência-corpo-mundo. A articulação entre o corpo e o passado nos parece muito importante. “O passado é justamente *esta* estrutura ontológica que me obriga a ser o que sou *por detrás*. É o que significa o “era”. Por definição, o Para-si existe com a obrigação de assumir seu ser e nada pode ser senão Para-si [...]. Pela própria afirmação de que *sou* à maneira do Em-si, escapo a esta afirmação, pois ela encerra uma negação de sua própria natureza [...]. Esta contingência, este peso à distância do Para-si, que ele *não é* jamais, porém tem-de-sê-lo como peso ultrapassado e conservado na própria ultrapassagem, é a *facticidade*, mas também o passado. Facticidade e passado são duas palavras para designar uma única e mesma coisa. [...]

é o que [as motivações] levam necessariamente consigo para alterar, o que conservam para evitar, aquilo que têm-de-ser em seu próprio esforço para não ser, aquilo a partir do qual elas se fazem o que são [...]. Se não posso voltar ao passado, isso não ocorre por um poder mágico que o coloque fora de alcance, mas simplesmente porque ele é Em-si e eu Para-mim; o passado é o que sou sem poder vivê-lo. O passado é substância. [...] se dá como Para-si convertido em Em-si.” (*Ibidem*, pp. 171-172). Passado e facticidade são sinônimos. Sartre salienta sua condição para-si: a mera afirmação de ser ao modo em-si já implica a existência para-si. Mas trata-se de um movimento dialético, de conservação e ultrapassagem. Somente assim torna-se concebível o passado como “o que sou sem poder vivê-lo”. Constitui uma “substância” – mas não ao modo cartesiano, de negligência quanto à superação –, um “Para-si convertido em Em-si” (e, simultaneamente, um em-si convertido em para-si). O surgimento do passado dá-se como uma espécie de enfraquecimento do para-si em sustentar-se como nada. O presente (ou a presença ao ser em-si transcendente) transforma-se em para-si no meio do mundo. “[...] o Para-si preterificado se torna uma *qualidade* do Em-si. [...] Como a Sereia, cujo corpo humano termina em rabo de peixe, o Para-si extramundano termina atrás de si como *coisa no mundo*. Estou irado, melancólico, tenho complexo [*sic*] de Édipo ou complexo [*sic*] de inferioridade, para sempre, mas no passado, sob a forma do “era”, no meio do mundo, tal como sou funcionário público, ou maneta, ou proletário. No passado, o mundo me enclausura e eu me perco no determinismo universal, mas transcendo radicalmente meu passado rumo ao porvir, na própria medida que eu “o era” [...]. Devemos evitar ver aqui a aparição de um novo ser. Tudo ocorre como se o Presente fosse uma perpétua fuga ante a ameaça de ser enviscado no ‘Em-si’ até a vitória final do Em-si que o arrastará a um Passado que já não é passado de qualquer Para-si. Esta vitória é a da morte.” (*Ibidem*, pp. 203-204). Como em um jogo, o passado representa o envolvimento do para-si pelo em-si, do qual se busca fugir continuamente – até a cartada final, em que tudo se torna passado: a morte. Não obstante, esse ser dado e irreparável, em sua contingência, constitui “estrutura necessária do Para-si, porque o Para-si não pode existir a não ser como um transcender nadificador, e esse transcender requer um ultrapassado.” (*Ibidem*, p. 194). O corpo, dessa forma, manifesta uma relação dialética entre o para-si e o em-si. Enquanto o superado na relação com o mundo, remete a um em-si que se faz para-si fundamentando-se e a um para-si que vive o em-si como contingência residual: ao mesmo tempo, constitui uma qualidade do ser em-si e não se trata de um em-si qualquer, mas daquilo que o para-si *é*, sua facticidade. Com efeito, representa um terreno limítrofe. Ao denominar “para-si” um de seus níveis ontológicos, Sartre evoca a totalidade que permite ao corpo ser compreendido. O corpo é a contingência da relação com um mundo contingente e, como tal, não se confunde com o mundo em

transcendência ou o surgimento do mundo a partir *desta* perspectiva; a *finitude* do para-si. Manifesta a dupla necessidade da contingência do para-si⁶⁴: enquanto é constantemente recuperado pelo em-si, não sendo fundamento de seu próprio ser (embora fundamento de seu próprio nada), e enquanto é obstáculo a superar-se por si mesmo.

Esse ‘superar’ constitui a essência da intencionalidade entendida como autotranscendência. É por causa de nosso direcionamento intencional ao mundo que nós temos que ultrapassar, superar, transcender o corpo. Mas, certamente, esse superar do corpo por nenhum meio o elimina [...]. Para Sartre, nossa transcendência em direção ao mundo é parte do que ele toma como nosso original ‘surgimento no mundo’. (Moran *apud* Morris, 2010, p. 49)

O corpo-para-si corresponde, pois, à contingência definidora da *presença ao mundo* ou da *situação* do para-si. Sartre dilucida o amplo alcance dessa noção, inclusive às demarcações sociais: o mundo também reflete minha *posição social*.

Meu *nascimento*, na medida em que condiciona o modo como os objetos são revelados a mim (objetos de luxo ou primeira necessidade são mais ou menos *acessíveis*, certas realidades sociais aparecem-me como *interditas*, há barreiras e obstáculos em meu espaço hodológico);

geral, mas com o ser que suporta a relação: pode-se dizer que *sou* essa relação, embora na justa medida em que sou corpo ou contingência transcendida rumo ao mundo que não sou. Em suma, se o corpo *é* (o que remonta à identidade do em-si), *é* para-si, na constante superação de si: *não sendo o que é*.

⁶⁴ Outra formulação da relação contingência-necessidade em referência à facticidade. Cf. *supra*, pp. 122-123.

minha *raça*, na medida em que é indicada pela atitude do Outro frente a mim (revela-se depreciativa ou apreciativa, confiável ou não); minha *classe*, na medida em que se mostra pelo desvelar da comunidade social a que pertencço e na medida em que a ela se referem os lugares que frequento; minha *nacionalidade*; minha *estrutura fisiológica*, na medida em que os instrumentos a implicam através da própria maneira como se revelam resistentes ou dóceis e de seu próprio coeficiente de adversidade; meu *caráter*; meu *passado*, na medida em que tudo que vivi é indicado pelo próprio mundo como meu ponto de vista sobre o mundo – tudo isso, na medida em que é por mim transcendido na unidade sintética de meu ser-no-mundo, é *meu corpo*, como condição necessária da existência de um mundo e como realização contingente desta condição. (Sartre, 1943/2015, p. 414)

Defender o corpo como uma determinação do para-si não significa vedar a sua liberdade, mas antes demarcar um ponto de partida para suas escolhas, impedindo que o para-si seja *tudo* ao mesmo tempo. Com efeito, o corpo é condição de sua liberdade. A classe, a raça ou o nascimento não são barreiras aos mundos possíveis, mas aquilo que permite esses possíveis. Não fazem do para-si um ser rígido; apenas desassocia-no de uma ideia abstrata⁶⁵.

⁶⁵ Na Quarta parte de *O ser o nada* (intitulada “Ser, fazer e ser”), em seção específica, o autor se debruça sobre as relações entre as noções de liberdade e de facticidade (e contingência), explicitando seu caráter dialético: ou seja, uma pode ser definida somente em conexão com a outra. A liberdade pressupõe um ser, no qual está comprometida, enclausurada; nesse sentido, ser livre não define um movimento de *sobrevoo*, de realização *junto* ao ser, mas sim o escapar a um ser que a liberdade mesma é. Isto é assumir a facticidade ou a contingência da liberdade: não se pode escolher não ser livre ou não existir, mas se está condenado a *sê-lo*. “A liberdade é originalmente *relação com o dado*.” (Sartre, 1943/2015, p. 599). Todavia, esse ser não

Ao contrário de Merleau-Ponty e mais como Heidegger, Sartre se preocupa principalmente com a ligação

escolhido (*dado*) se encontra atrás da liberdade e somente é revelado – enquanto ser que tem-de-ser no meio do mundo – em função de um fim *escolhido*. “O dado não entra de forma alguma na constituição da liberdade, pois esta se interioriza como negação interna do dado. Simplesmente, é a pura contingência que a liberdade nega fazendo-se escolha; é a plenitude de ser que a liberdade colore de insuficiência e negatividade iluminando-a à luz de um fim que não existe [...] esse dado nada mais é do que o Em-si nadificado pelo Para-si que tem-de-sê-lo; o corpo como ponto de vista sobre o mundo; o passado como *essência* que o Para-si *era*: três designações para uma só realidade. Por sua tomada de distância nadificadora, a liberdade faz com que se estabeleça, do ponto de vista do fim, um sistema de relações entre ‘os’ Em-sis, ou seja, entre o *plenum* de ser que então se revela como *mundo* e o ser que ela tem-de-ser no meio desse *plenum*, o qual se revela como *um* ser, como *um* isto que ela tem-de-ser.” (*Ibidem*). Na verdade, a liberdade é nadificação dupla: do ser *que ela é* e do ser *em meio ao qual ela é*. A revelação de sua própria contingência ocorre concomitantemente à descoberta do mundo circundante e igualmente contingente. Surge, assim, uma noção fundamental: a situação. “Denominaremos *situação* a contingência da liberdade no *plenum* de ser do mundo, na medida em que esse *datum*, que está aí somente *para não constranger* a liberdade, só se revela a esta liberdade enquanto *já iluminado* pelo fim por ela escolhido.” (*Ibidem*, p. 600). Como esse fenômeno misto, a situação desvela a impossibilidade de discernimento sobre o que é contributo da liberdade e o que é contributo do em-si bruto na condição de obstáculo. Se um rochedo surge como não escalável, isso se deve a uma condição do rochedo não escolhida, mas também a um projeto de escalar; fora de uma situação de “escalada” (por exemplo, de “apreciação estética”) ele não surgiria assim. Ademais, esse dado contingente sempre aparece relacionado à contingência própria da liberdade. Escalar um rochedo será mais difícil a um sujeito de corpo franzino e mal treinado, não obstante tal corpo apenas se revele dessa forma mediante certa escolha. “Assim, começamos a entrever o paradoxo da liberdade: não há liberdade a não ser em *situação*, e não há situação a não ser pela liberdade [...]. O que temos denominado facticidade da liberdade é o dado que ela *tem-de-ser* e ilumina pelo seu projeto. Esse dado se manifesta de diversas maneiras, ainda que na unidade absoluta de uma só iluminação. É *meu lugar, meu corpo, meu passado, meus arredores*, na medida em que já determinados pelas indicações dos Outros, e, por fim, *minha relação fundamental com o Outro*. [...] diferentes estruturas da situação. Mas jamais devemos esquecer que nenhuma delas aparece sozinha, e que, quando levamos uma em consideração isoladamente, só podemos fazê-la surgir sobre o fundo sintético das demais.” (*Ibidem*, p. 602).

ontológica do corpo consciente humano com o mundo. Entendo que Sartre se apegue a uma espécie de "criação de mundo" na qual cada existência é uma "solução" existencial para o problema do ser; por exemplo, a escolha de uma resposta ativa ou passiva ao mundo. (Catalano, 1998 *apud* Morris, 2010, p. 35)

No entanto, segundo Sartre, toda essa exposição refere-se apenas à relação do corpo com as coisas *sobre as quais* é ponto de vista. Falta elucidar a relação com aquele *para o qual* é ponto de vista. Diferentemente de outros referenciais, objetivamente dados (binóculos, lupas, etc.)⁶⁶, o corpo funciona como um ponto de vista absoluto – necessariamente, sem qualquer distância em relação ao observador:

a consciência espontânea e irrefletida já não é mais consciência *do* corpo. Seria melhor dizer, usando o verbo existir como transitivo, que a consciência *existe seu corpo*. Assim, a relação entre o corpo-ponto-de-vista e as coisas é uma relação *objetiva*, e a relação entre consciência e corpo uma relação *existencial*. (Sartre, 1943/2015, p. 416)

Minha consciência é corpo ou meu corpo é consciência. De modo preciso, o corpo remete à consciência não-tética (de) si. Contudo, não se trata de ser consciente (de) si enquanto projeto em direção às próprias possibilidades, mas sim enquanto algo transcendido no fazer-se da própria consciência.

⁶⁶ Mesmo que esses pontos de vista possam quase se fundir com o corpo, funcionando como “órgãos suplementares”, certa distância pode ser tomada em relação a cada um deles, de modo a serem contemplados objetivamente tal como a paisagem que mediam.

Em suma, a consciência (do) corpo é lateral e retrospectiva; o corpo é o *negligenciado*, o “*passado em silêncio*”, e, contudo, aquilo que ela é; inclusive, a consciência nada mais é do que corpo; o resto é nada e silêncio. (*Ibidem*)⁶⁷

Segundo Dillon (1974), essa distinção originaria uma objeção importante ao corpo-para-si. Sartre, na maior parte do texto, sugeriria que a consciência que “*existe seu corpo*” em nada dele se difere, a consciência do corpo se dando ao modo não-tético, enquanto consciência (de) si ou presença imediata a si. Porém, em determinado momento do texto, identifica o corpo com uma forma específica da consciência não-tética. Assim, por um lado:

⁶⁷ Moran (*apud* Morris, 2010) se refere a essa concepção como paradoxal: a experiência do corpo não é exatamente “do” corpo, mas de sua transcendência, de sua superação.

A fim de melhor entendê-la, podemos recorrer novamente à noção de passado: é apreendido não-teticamente, e não ao modo dos objetos que *não sou*. Posicioná-lo é possível, mas apenas secundariamente, ele já não estando *atrás*, eu já não o sendo. “No caso da percepção da cadeira, há tese, ou seja, captação e afirmação da cadeira como o Em-si que a consciência não é. [...] seu “não-ser-cadeira” [...] é na forma de consciência (de) não ser [...]. O Para-si não é mais que esse Nada translúcido que é negação da coisa percebida. Mas, embora o passado esteja *fora*, o nexa não é aqui do mesmo tipo, pois o Para-si se dá como sendo o Passado. Por isso, não pode haver *tese* do Passado, já que só posicionamos aquilo que não somos. [...] o Para-si se assume como *sendo* o Passado e só está separado dele por sua natureza de Para-si, que só pode ser nada. Assim, não há *tese* do Passado, e, contudo, o Passado não é imanente ao Para-si. Impregna o Para-si no próprio momento que o Para-si se assume como não sendo tal ou qual coisa particular [...]. O Passado é “posicionado contra” o Para-si, assumido como aquilo que este tem-de-ser, sem poder ser afirmado, negado, tematizado ou absorvido por ele. Não, decerto, que o Passado não possa ser objeto de tese para mim, nem mesmo que não seja comumente tematizado. [...] não deixa de ser Passado, mas eu deixo de sê-lo [...]” (Sartre, 1943/2015, pp. 196-197).

A introdução de uma determinação que seria suficiente para distinguir o corpo-para-si da consciência de si não-tética (ou consciência-para-si) constituiria uma qualificação objetiva; isto é, transformaria o corpo enquanto senciante no corpo como algo sentido (ou seja, um objeto que em si mesmo é determinado de algum modo). (Dillon, 1974, p. 149)

Por outro lado, entende o comentador, a distinção entre o corpo-para-si e a consciência-para-si é fundamental para o entendimento da facticidade como ponto de partida que situa o para-si, que o põe em contato com o mundo.

Como já adiantado, essa dificuldade parece em grande medida dissolvida se considerada a noção (também presente nos ensaios de psicologia) de totalidade ou unidade sintética. *O ser e o nada* lhe concede um caráter *dialético*. Corpo e consciência não existem e não podem ser compreendidos isoladamente – assim como corpo e mundo –, mas somente em uma trama fundamental e indissociável. Sendo facticidade, o corpo é um *momento* consciente, que não resume a *atividade* da consciência. Da mesma forma, a consciência não resume o que *seja* o corpo, enquanto apontamento para um em-si transcendido e transformado. Nesse sentido, seria melhor dizer: o corpo é e não é consciência, a consciência é e não é corpo.

O filósofo associa a consciência (do) corpo à do *signo* (o signo é o negligenciado em prol da significação). Ademais, diz que ela *se confunde* com a *afetividade original* (ou as *imagens afetivas*) – trata-se

da própria consciência existindo sua textura contingente. Essas imagens, todavia, tornam-se meras *abstrações* se não transcendidas⁶⁸.

Pode ser a dor pura, mas também pode ser o humor, como tonalidade afetiva não tética; o agradável puro, o desagradável puro – de modo geral, tudo que denominamos *cenestesia*. Tal “cenestesia” raramente aparece sem ser transcendida para o mundo por um projeto transcendente; como tal é muito difícil de ser estudada à parte. (Sartre, 1943/2015, p. 418)

Sartre delineia então uma tarefa vislumbrada no *Esboço*: uma teoria da afetividade. Uma abordagem sobre a emoção pressupõe uma teoria da afetividade (Sartre, 1939/2008, pp. 27 e 93); por extensão, uma teoria do corpo. Cabestan (2004) desenvolve essa ponte entre os dois textos e destaca não se tratar, em *O ser e o nada*, de uma reflexão sobre a *passividade*: embora mantenha a possibilidade de ser superada e se transformar em afecções concretas ou vividas, a afetividade original não pode ser confundida com uma “*hylé*” levada pelo fluxo da consciência” (Sartre, 1943/2015, p. 418)⁶⁹.

⁶⁸ Uma afetividade já *constituída* se diferencia de uma imagem afetiva (ou ainda, uma *qualidade afetiva pura*). Quando, por exemplo, alguém sente simpatia por outra pessoa, já existe uma intenção voltada ao mundo. Porém, há situações em que afecções são experimentadas não concretamente: por exemplo, quando alguém relata um episódio difícil vivido por um terceiro e digo: “Deve ter sofrido!”. Trata-se de uma intenção vazia, puro projeto emotivo, uma vez que o sofrimento do outro não é conhecido nem sentido. Sartre aponta Max Scheler e James Baldwin (1861-1934) como referências teóricas.

⁶⁹ Como propõe Scheler, diz Sartre. Ao negar que a consciência (do) corpo seja equivalente ao que outros fenomenólogos chamaram de *hylé* ou matéria da consciência, o autor retoma a discussão de suas primeiras obras. Por um lado, pensamos que a noção não é devidamente esclarecida no *Esboço*, embora utilizada

Aqui haveria uma ruptura importante com o *Esboço*: o corpo já não é identificado com uma *hylé* cuja significação derivaria da consciência – não obstante a noção de facticidade mantenha semelhanças *formais* com aquela: corresponde àquilo a ser significado, transcendido, em unidade sintética. Ao afirmar que a consciência *existe* seu corpo, enquanto facticidade, Sartre pretenderia eliminar qualquer risco de objetificação da consciência.

Na sequência, o autor se dedica à análise da dor (*douleur*) (dita “física”) como um tipo de afetividade original privilegiada para a compreensão da consciência corpórea. Suponha-se que leio um livro. O corpo surge como ponto de vista apenas implícito; a sucessão das palavras alterando constantemente a relação forma-fundo sem que o movimento de meu corpo (minha visão) possa ser conhecido por mim. Mas, de repente, meus olhos começam a doer. Essa dor é indicada pelos objetos: as palavras do livro se embaraçando, seus significados não sendo alcançados tão facilmente, etc. Ademais, embora ela contenha um dado acerca de si – o que a torna dor *nos olhos* –, é discriminada apenas por sua existência, e não por algum conhecimento; é inefável. Se a dor não existe no espaço e no tempo, nem em meu ponto de vista corpóreo indicado pelas coisas (meu sentido)⁷⁰: “Então, que é a dor? Simplesmente, a matéria translúcida da consciência, seu *ser-aí*, sua vinculação ao mundo; em resumo, a contingência própria do ato de leitura.” (*Ibidem*, p. 420). Para que ela exista, contudo, mesmo nesse plano puro, é preciso que o projeto de

para definir as manifestações corporais da emoção. Por outro, nos parece evidente que o autor altera sua concepção: apresentando já no *Esboço* uma diferenciação básica entre os corpos vivido e objetivo, a vincula à noção de *hylé*: algo que afetividade original nega no ensaio de ontologia.

⁷⁰ Tal distinção entre a dor e o sentido confluiria, todavia, a um mesmo corpo.

uma consciência não dolorida a transcenda, como um desprendimento de si ou escapar lateral. Este se manifesta no mundo, na forma da inquietação das palavras, tendo a dor como sua contingência e próprio ser. “Em nenhuma outra parte chegaremos mais perto desta nadificação do Em-si pelo Para-si e da recuperação do Para-si pelo Em-si de que se nutre esta própria nadificação.” (*Ibidem*)⁷¹.

Portanto, assinala Sartre, a facticidade ou o corpo humano aparece sempre para além de si, no transcender do mundo e de si mesmo. Essa é a condição que impede o corpo e o humano – efetivamente, noções inseparáveis – de serem identificados pura e simplesmente com o em-si. O corpo é, fundamentalmente, a atividade que sou, seu constante ponto de partida.

No nível mais básico, eu não experimento qualquer separação, qualquer distância psíquica ou espaço, entre meu corpo e eu mesmo: eu *sou* meu corpo. Eu não ‘tenho’ um corpo [...], eu não apreendo meu corpo em uma relação sujeito-a-objeto como eu faço com todas as coisas. (Mui, 1999 *apud* Morris, 2010, p. 89)

⁷¹ O filósofo propõe ainda outra situação: e se, enquanto leio, a dor surge em meu dedo, fruto de uma lesão? Poder-se-ia contestar que é difícil continuar a entendê-la como a contingência de meu ato de leitura. De acordo com Sartre, antes é preciso considerar que, enquanto leio, o mundo se apresenta como fundo sobre o qual tenho consciência, sendo o corpo indicado por ele como *ponto de vista total*. Em outros termos, este é *existido* como *contingência total da consciência*. Sobre o fundo contingente pode ser demarcado um isto, correlativo a uma forma corporal sobre o corpo total. Assim, enquanto leio, não deixo de existir a dor no dedo; mas apenas ela se mistura à totalidade corporal. Se me volto a ela, passa à condição de forma corporal contingente sobre um fundo total reorganizado.

O filósofo sugere outra experiência de pensamento a partir da dor. Suponhamos que interrompo a leitura e fico absorto em minha dor: então ocorre que uma consciência reflexiva se dirige sobre minha consciência e a dor é posicionada⁷². O corpo, antes a própria dor, agora é distinto do *mal* (*mal*). Mas surge como a matéria ou o meio passivo que o nutre e permite afirmá-lo como *meu*; a facticidade das dores projetada no em-si. Ocupa um novo plano de ser: é *corpo psíquico*. Não se trata de um objeto cognoscível, mas sim afetivo ou padecido – tal como o próprio mal – e pode ser alcançado apenas ao modo como “a matéria da estátua é captada quando percebo sua forma”. (Sartre, 1943/2015, p. 425). Se o corpo vivido era não-tético, o corpo psíquico é aqui implicitamente dado. Ampliando o escopo da discussão:

esse corpo psíquico, sendo a projeção, no plano do Em-si, da intracontextura da consciência, constitui a matéria implícita de todos os fenômenos da psique. Assim como o corpo originário era existido por cada consciência como sua própria contingência, o corpo psíquico é *padecido*

⁷² A reflexão “é uma captação totalitária e sem ponto de vista, um conhecimento extravasado por si mesmo e que tende a se objetivar, a projetar o conhecido à distância para poder contemplá-lo e pensá-lo”. (Sartre, 1943/2015, p. 422). O que ela faz, portanto, é transformar a dor pura em objeto-dor. Em específico, se o que está em jogo é a chamada reflexão cúmplice ou impura, a dor se transforma em um fato psíquico: o mal – “objeto que tem todas as características da dor, mas é transcendente e passivo” (*Ibidem*). Ele mantém os caracteres uno, interior e espontâneo da consciência, mas degradados pela individualidade do psíquico; desse modo, surge como mágico. É como se tivesse seu próprio tempo: manifesta-se e dá breves tréguas, à maneira de uma música em certo ritmo e desenvolvimento. A dor é como uma nota dessa música, sua parte fundamental, capaz de revelá-la em sua inteireza, ainda que unificada e transcendida por ela. O mal está fora da consciência e concomitantemente a manifesta.

como contingência do ódio ou do amor, dos atos e das qualidades, mas esta contingência tem novo caráter: [...] é *projetada no Em-si*. Tal contingência representa, por isso, a tendência de cada objeto-psíquico, Para-além de sua coesão mágica, a dilacerar-se em exterioridade; representa, Para-além das relações mágicas que unem os objetos psíquicos entre si, a tendência de cada um deles a isolar-se em uma exterioridade de indiferença: é, portanto, como um espaço implícito subentendendo a duração melódica do psíquico. O corpo, enquanto matéria contingente e indiferente de todos os nossos acontecimentos psíquicos, determina um *espaço psíquico*. Tal espaço não tem cima nem baixo, direita nem esquerda; é ainda sem partes, na medida em que a coesão mágica do psíquico vem combater sua tendência ao dilaceramento de indiferença. Nem por isso deixa de ser uma característica real da *psique*: não que a psique esteja *unida* a um corpo, mas sim que, sob sua organização melódica, o corpo é sua substância e sua perpétua condição de possibilidade. É o corpo que aparece logo que designamos o *psíquico*. (Sartre, 1943/ 2015, p. 425)

Embora apresentado na seção sobre o corpo-para-si, esse corpo psíquico já não designa a dimensão vivida ou existida da consciência em relação a sua contingência, mas emerge como uma espécie de intermédio entre esta e o corpo-para-outro. Aponta para o movimento da consciência reflexiva de constituição daqueles objetos denominados psíquicos. Como explicitado anteriormente, eles existem na forma do em-si, como tentativas fracassadas do para-si tornar-se objeto para si mesmo (como se estivesse em seu poder tornar-se um *outro*). O corpo se revela, nesse sentido, passividade delimitadora de um espaço, ou aquilo que suporta a exterioridade

dos fatos psíquicos, os remetendo a um *eu* – por isso, deles substância e condição de possibilidade. Em suma, neste plano o corpo é a própria psique, e, como tal, refere-se ao para-si; por outro lado, já não se trata do para-si em sua condição originária, no nível pré-reflexivo⁷³.

Por fim, o filósofo recupera o início do exame sobre a afetividade e salienta o corpo vivido como afetividade cenestésica: ainda que nenhuma dor pura ou nenhum prazer puro despontem na consciência, o corpo é desvelado por um insuperável *gosto insípido* denominado *náusea*. Mesmo na tentativa de superá-la, permanece como fundo dos outros afetos, além de ser o fundamento das náuseas da empiria – em relação ao podre, às excreções, etc. – que provocam vômitos⁷⁴.

Finda a seção, o filósofo assevera que as concepções de um centro indicado pelos objetos e de uma contingência que a consciência existe se complementam no estabelecimento do corpo-para-si (diríamos, são como dois “submodos de ser”). Entretanto, consideradas as relações com o outro, o corpo se desvela em outros modos de existência: um deles é o corpo-para-outro. Tentemos, pois, entendê-lo⁷⁵.

Já no início dessa exposição, Sartre menciona o capítulo imediatamente anterior de *O ser e o nada*, em que introduz o tema

⁷³ Para Michael G. Peckitt (*apud* Morris, 2010), ao transformar a dor em um objeto psíquico (afetivo), Sartre acabaria criando um grave problema para sua argumentação geral, baseada na distinção entre o vivido e o conhecido.

⁷⁴ Sartre menciona *La nausée* (*A náusea*), obra literária escrita anos antes, como lugar em que descreve a experiência. Abordaremos a obra no próximo capítulo.

⁷⁵ Segundo o autor, uma vez que a aparição do corpo do outro para mim é estruturalmente idêntica à aparição de meu corpo para o outro, é indiferente a escolha por uma ou outra forma de analisar a dimensão. Por comodidade, opta pela descrição do corpo *do outro*.

das relações fundamentais com o outro. Numa importante seção desse capítulo, denominada “O obstáculo do solipsismo”, é abordada a forma como os *realistas* explicam a existência do outro: ao modo de um *dado*, uma substância pensante, tal qual eu sou. Entretanto, apenas por intermédio do mundo – ou melhor, dos corpos, entendidos como objetos mundanos – algum conhecimento é possível: meu corpo e seu corpo são meios que permitem a comunicação entre as substâncias pensantes. Por consequência, defende Sartre, a alma do outro nunca pode ser realmente dada de maneira evidente, mas é uma ausência ou uma significação meramente indicada; isso porque os corpos não se apresentam como estruturas da realidade humana⁷⁶.

Mas, precisamente, só é *corpo do homem* enquanto existe na unidade indissolúvel desta totalidade, do mesmo modo como o órgão só é órgão vivo na totalidade do organismo. A posição do realismo, ao nos entregar o corpo, não envolvido na totalidade humana, mas à parte, como uma pedra, uma árvore ou um pedaço de cera, matou o corpo de modo tão inegável como o fisiologista que, com seu escalpelo, separa um pedaço de carne da totalidade do ser vivo. Não é o *corpo do Outro* que está presente à intuição realista: é *um* corpo. Um corpo que

⁷⁶ Seria possível um paralelo com o seguinte excerto de *A transcendência*: “[...] com efeito, uma interioridade absoluta jamais possui exterioridade. Ela pode ser concebida somente por si mesma e é por isso que não podemos apreender as consciências dos outros (apenas por isso e não porque os corpos nos separam).” (Sartre, 1936/2013, p. 37). Embora não desenvolva esta ideia de “separação dos corpos”, Sartre induz à sua relação com a ideia de exterioridade, enquanto um recurso explicativo problemático no que tange à apreensão do outro.

[...] pertence [...] à grande família dos corpos. (*Ibidem*, p. 292)

As relações entre os corpos, para o realismo, são de *exterioridade*. E essas não permitem negar que o outro seja simplesmente uma máquina. Por isso conceberá a psicologia positivista do século XIX, em particular, o behaviorismo, que o rosto de um sujeito emocionado que vejo corresponde a não mais que contrações musculares fruto de impulsos nervosos. Resumidamente, nessa concepção, o outro se distingue de mim assim como uma cadeira se difere da porta⁷⁷. Nada de essencialmente novo se dá no *idealismo*: não obstante conceba os corpos como *sistemas de representação* objetivos, acaba por mantê-los enquanto positivities isoladas e em relações de exterioridade.

Se opondo a tal perspectiva, Sartre defende que apenas pela *negação interna* o outro se torna evidente: ele surge, inicialmente, como aquele que me objetiva e, em seguida, como aquele que eu faço objeto. Mas esse objeto não está desvinculado do para-si: é um corpo *humano*, é o humano enquanto outro corpo, e não qualquer em-si.

Dessa forma, o pensador pode seguir o mesmo percurso de sua abordagem ao corpo-para-si: o corpo-para-outro é tanto uma relação com os objetos quanto com a consciência; porém, ambas são permeadas pela relação de alteridade.

No primeiro caso, o outro surge como *transcendência-transcendida*. Em meio às coisas-utensílios que me indicam, é transcendência-objeto indicada como centro de referência

⁷⁷ A filosofia de Descartes seria uma grande referência (mesmo que implícita) da concepção realista.

secundário e contingente; diferentemente das indicações referentes a mim, aquelas que remetem ao outro me surgem como propriedades laterais dos objetos.

O fato, inclusive, é que não conheço utensílios que não se refiram secundariamente ao corpo do Outro [...]. O corpo do Outro é indicado pela ronda das coisas-utensílios, mas indica, por sua vez, outros objetos, e, finalmente, integra-se em *meu* mundo e indica *meu* corpo. [...] é o Outro mesmo como transcendência-objeto. As mesmas observações se aplicam ao corpo do Outro como conjunto sintético de órgãos sensíveis. (*Ibidem*, p. 428)⁷⁸

Ainda que esteja diante da poltrona vazia (não ocupada, como habitualmente, pelo seu proprietário), ou da carta do amigo ou da mulher amada, o outro já está esboçado, é um esboço-objeto. Em outros termos, o outro está *ausente, em outro lugar*, mas de algum modo já está dado – seu ser-em-outro-lugar revela seu ser-em-algum-lugar, seu estar em uma situação: isto é, já é corpo ou facticidade. “Todo o corpo da amada está presente como ausência nessas linhas e

⁷⁸ Tal como as coisas-utensílios indicavam a mim como corpo, elas indicam o corpo do outro. Este, por sua vez, como objeto, acaba também por indicar-me. Aquilo que é disposto pelo outro, com vistas a seus próprios fins, é utilizado por mim, para os meus próprios objetivos; desse modo, o outro é instrumento que não sou, mas que utilizo como objeto junto aos demais objetos. Da mesma forma, ele é ponto de vista que não sou, mas que se revela em seus órgãos sensíveis e me indica. Transcendo a transcendência do outro, o conhecimento que tem de mim transformando-se em objeto. Continuo não conhecendo o ato de conhecer, mas chego ao conhecimento em seu ser-aí: agora sim posso contemplar os sentidos e torna-se plausível falar em órgãos sensoriais objetivamente constituídos. Logo, considerada a ordem do ser e do conhecer, uma facticidade alcança outra: o corpo para-si permite o corpo-para-outro.

nesse papel” (*Ibidem*, p. 430)⁷⁹: se ela aparece, de repente, nada é acrescentado à sua facticidade.

Mas o que é alterado com a aparição do outro? Ela ou ele me surgem como um isto sobre fundo de mundo. A contingência já não está mais implícita nos objetos, mas é dada *explicitamente*.

É precisamente a facticidade que ele existe no e por seu Para-si; a facticidade que ele vive perpetuamente pela náusea como captação não posicional de uma contingência que ele é, como pura apreensão de si enquanto existência de fato. Em uma palavra: é sua *cenestesia* [...]. Só que não capto esse gosto como ele capta [...]. O Para-si do Outro se desarraiga desta contingência e a transcende perpetuamente. Mas, na medida em que transcendendo a transcendência do Outro, eu a coagulo; ela deixa de ser um recurso contra a facticidade; muito pelo contrário, participa por sua vez da facticidade, emana da facticidade. Assim, nada vem a se interpor entre a contingência pura do Outro como *gosto para si* e minha consciência [...]. Só que, apenas devido ao fato de minha alteridade, esse gosto aparece como um *isto* conhecido e dado no meio do mundo. Esse corpo do Outro é dado a mim como o Em-si puro de seu ser – Em-si entre outros Em-sis, que transcendendo rumo às minhas possibilidades. (*Ibidem*, p. 431)

Trata-se da consciência que existe seu corpo, dada à alteridade. O outro se apresenta, literalmente, “em carne e osso” – ou simplesmente *carne* (*chair*): a pura contingência da presença. É

⁷⁹ Embora não explicitada por Sartre, parece possível alguma conexão entre essa “presença na ausência” e a noção de imagem.

também duplamente contingente: poderia estar em outro lugar, em outra relação com os objetos; e está a certa distância da cadeira, da mesa, da árvore. A segunda contingência presentifica para mim a primeira. A classe, a raça, a nacionalidade, o rosto, etc.: tudo isso corresponde à carne, enquanto a forma contingente da necessidade do outro existir, transcendido pela transcendência que sou.

Sartre pondera, não obstante, que apenas o tempo ou o convívio me permite ultrapassar os disfarces das roupas, dos cortes de cabelo, das maquiagens, etc., e intuir efetivamente esse corpo explícito. Tal intuição não apenas leva a conhecê-lo, mas a alcançá-lo em termos afetivos pela náusea: o gosto de si do outro se faz também para mim em um certo tipo de náusea.

Como já fora apontado, a carne jamais é dada em relações de exterioridade com outros objetos, mas sempre em situação, como centro de referência de determinados istos. Ou seja, só há corpo do outro quando é considerada, a partir dele, uma *situação*. Traduz-se, desse modo, a necessidade de que a contingência do para-si seja existida enquanto transcendida. Contudo, ao nível para-outro, a própria transcendência é transcendida, surgindo como objeto – a significação “é um movimento coagulado de transcendência” (*Ibidem*, p. 433). O corpo para-outro se oferece então como *significante*, a contingência dos complexos corpo-mundo (mão-copo, braço-mesa, etc.); o que não se restringe a relações racionais com o mundo: as narinas-ar respirado ou a boca-água bebida também expressam o corpo em complexos. Como totalidade das relações significantes com o mundo, está em relações significantes com a totalidade que é; ou seja, remete a um *corpo vivo*, significação que se confunde com a própria ação. “A vida é o *corpo-fundo* do Outro”

(*Ibidem*), mas que posso captar explícita e objetivamente sobre fundo de mundo⁸⁰.

Em resumo, o corpo do outro me aparece como uma totalidade sintética. Por um lado, se apresenta em meio a uma situação total, através de limites espaço-temporais: o corpo de Pedro é significado a partir da garrafa distante e futura – é a partir dela que posso compreender o movimento de seu braço. Por outro lado, cada uma de suas partes é indicada a partir da estrutura geral ou totalidade da vida: ao levantar a mão, é Pedro que surge, como integração da mão ao corpo inteiro ou determinação por este da ordem e do movimento do membro⁸¹. O corpo do outro jamais é compreendido fora da relação com determinados objetos do mundo e entre suas próprias partes.

Eu interpreto o antropocentrismo de *O ser e o nada* ser a afirmação de que temos o mundo que temos porque temos o corpo que temos. Uma estrela é uma coisa muito humana e a consciência é uma coisa muito material [...]. entretanto, Sartre não pretende pregar estas conclusões antropocêntricas para nós; seu propósito é nos levar a

⁸⁰ Sartre sublinha a necessidade de não confundir o corpo que vejo sobre um fundo corporal – por exemplo, observo as mãos do outro sobre fundo de corpo – com o corpo fundo explícito; pois o restante do corpo que se apresenta como fundo para mim pode ser forma para o outro – ele pode estar voltado para seus pés, por exemplo.

⁸¹ Por aparecerem desvinculados do corpo total, um braço quebrado, ou uma mão que surge de repente na janela ou é ampliada pelas lentes de uma câmera, são tidos como casos “extraordinários” ou “impressionantes”.

reconhecer a interdependência entre a consciência e o mundo. (Catalano, 1998 *apud* Morris, 2010, p. 30)⁸²

O outro-para-mim nada mais é do que seu corpo e as significações deste. Por conseguinte, não há um psiquismo escondido ou misterioso, do outro, que remeta a algo “além de seu corpo”. As significações relativas ao outro são seu próprio psiquismo, na medida em que este é transcendência-transcendida. O franzir do cenho, o avermelhar do rosto, o tremor das mãos, o punho fechado: todas essas manifestações corpóreas *são* a ira, e não simplesmente suas expressões. Mas são enquanto imersas numa situação e referindo-se a novos atos significantes (golpear, etc.). Logo:

Não podemos sair disso: o “objeto psíquico” está inteiramente entregue à percepção e é inconcebível fora das estruturas corporais. Se até hoje não se levou isso em consideração, ou se aqueles que o sustentaram, como os behavioristas, não compreenderam muito bem o que queriam dizer e causaram escândalo, é porque acreditou-se que todas as percepções são do mesmo tipo. De fato, a percepção deve entregar-nos imediatamente o objeto espaçotemporal. Sua estrutura fundamental é a negação interna, e me entrega o objeto *tal como é*, não como uma imagem vã de alguma realidade fora de alcance. Mas, precisamente por isso, a cada tipo de realidade

⁸² Nas palavras do intérprete, o corpo humano se diferencia de outras matérias justamente por ser aquela matéria que *fratura* (*fracture*) as demais. O nada e o sujeito não-identitário apresentados na Primeira e na Segunda partes do ensaio de ontologia sartriano transformam-se, na Terceira e na Quarta partes em um ser material que “cria” o mundo, que faz com que “haja” um mundo – ainda que esse ponto de chegada não seja posto em relevo na obra. (Catalano, 1998 *apud* Morris, 2010).

corresponde uma nova estrutura de percepção. O corpo é o objeto psíquico por excelência, *o único objeto psíquico*. Mas, se considerarmos que o corpo é transcendência-transcendida, sua percepção não poderia, *por natureza*, ser do mesmo tipo da percepção dos objetos inanimados. (Sartre, 1943/ 2015, p. 436)

Vale ressaltar dois pontos fundamentais da citação. Um é a definição do corpo como um “objeto psíquico” ou, antes, “o único objeto psíquico”. Se a ira (*colère*) nada mais é do que um corpo irado ou colérico, não há espaço para uma psique abstrata que teria o corpo como sua mera expressão. Essa seria uma crítica fundamental de *Esboço para uma teoria das emoções* aos teóricos intelectualistas. Definível como a própria consciência, ao nível do para-si, o corpo é a própria psique, ao nível do para-outro⁸³. Um segundo ponto é que esse objeto-corpo só é alcançado ao lhe ser dirigido uma percepção originária específica: o que teria desconsiderado o behaviorismo (assim como o funcionalismo de William James). O corpo não é explicado, mas *compreendido* (*Ibidem*), e seu sentido lhe é inerente, integra seu ser. Percebê-lo é fundamentalmente diferente de perceber outras coisas (ou outros corpos, entendidos num sentido genérico), justamente porque está integrado em totalidades⁸⁴.

Mas reforça o autor: se o sentido do corpo para-outro “faz par-te (*sic*) de seu ser, tal como a cor do papel faz parte do ser do papel”

⁸³ Observa Souza (2009, p. 117): “A noção de psíquico será enriquecida (em *O ser e o nada*) com o surgimento do problema do outro e o esclarecimento do ‘ser-para-outro’. O corpo será ‘o lugar’ do psíquico, e será através do corpo que o psíquico será ‘objeto-para-outro’”.

⁸⁴ O que exige sempre voltar-se ao mundo em busca dos termos com que se relaciona e à totalidade da vida que torna possível cada movimento específico.

(*Ibidem*), não obstante, o corpo é o que revela o que o outro é. Por exemplo, o ato de andar: trata-se do presente inapreensível *de algo* que anda. O movimento *das pernas* implica um substrato (órgão imóvel ou passado) que também não pode ser captado, mas é apenas entrevisto na significação; “a pura *carne*, o puro *Em-si*” (*Ibidem*, p. 437) a qual o fim visado (ou o futuro) transcende.

Se esse corpo deixa de ser, ao mesmo tempo, *revelado e escondido* pela transcendência-transcendida, torna-se *cadáver*.

A título de *cadáver*, ou seja, de *puro passado de uma vida*, de *simples rastro*, só é ainda verdadeiramente compreensível a partir do transcender que não mais o transcende: é *aquilo que foi transcendido rumo a situações perpetuamente renovadas*. Mas, por outro lado, na medida em que aparece no presente como puro *Em-si*, existe, com respeito aos demais “istos”, na simples relação de exterioridade indiferente: o cadáver *não está mais em situação*. Ao mesmo tempo, desmorona, em si mesmo, em uma multiplicidade de seres que mantêm, uns com os outros, relações de pura exterioridade. (*Ibidem*)

Como isto *já não vivo*, o cadáver é “compreensível” apenas pelo transcender que agora não o transcende, somente por ser remissão a “*uma vida*”. Por outro lado, sua condição presente de puro *em-si* o torna um ser desintegrado, sem qualquer vinculação fundamental com o mundo ou consigo mesmo; dilui-se em relações puramente exteriores, passíveis de *explicações* científicas abstratas.

Por isso, identificar a perna antes do ato de andar ou a mão antes do ato de pegar seria substituir o corpo vivo e situado pelo cadáver. Esta é uma crítica fundamental que Sartre endereça à

anatomofisiologia e à medicina. A anatomia é o estudo da exterioridade, que, embora pressuponha a facticidade, apenas pode ser alcançada no cadáver. A fisiologia, por sua vez, busca reconstituir sinteticamente a vida a partir da exterioridade; está, destarte, fadada ao fracasso: a vida se torna um tipo de morte e a desintegração infinita do ser morto o princípio, ao invés de apenas o passado de uma unidade dada pelo transcender. Mesmo recorrendo ao ser vivo propriamente, nas vivisseções, no estudo dos embriões, etc., o fisiologista não parte da totalidade viva, mas da anatomia e seu “corpo” puramente exterior. Podemos dizer, um procedimento frankensteiniano, impossível além da fantasia.

Portanto, seria enorme erro acreditar que o corpo do Outro que a nós se revela originalmente seja o corpo da anatomofisiologia. Erro tão grave quanto o de confundir nossos sentidos “para nós” com nossos órgãos sensoriais para o Outro. (*Ibidem*, p. 438)

Ao estabelecer uma diferenciação crucial entre o corpo do outro (ou para-outro) e o cadáver, Sartre reitera sua oposição às perspectivas filosóficas, como as de Platão e Descartes, que identificam o corpo vivo por uma essência material, compartilhada com as demais coisas do mundo e contraposta à imaterialidade da alma. “De acordo com o preconceito sob ataque, os corpos humanos, sejam nossos ou de outros, devem ser tratados como meras coisas: devemos, em suma, tratar o corpo como se fosse um cadáver.” (Peckitt *apud* Morris, 2010, p. 121). É também este o problema das teorias psicológicas periféricas ou fisiológicas, como a de James, e que se estende ao intelectualismo e à psicanálise: desconsideram o envolvimento dos corpos em relações significativas, isolando-os, e

dão a fenômenos, como as emoções, uma condição “morta”. O corpo-objeto é também dialeticamente compreensível: enquanto facticidade, possui uma dimensão em-si que o associa ao mundo, mas que jamais se dá fora da relação que o outro para-si estabelece com o mundo circundante e consigo. Todavia, na medida em que minha alteridade, desde o início, faz do outro para-si um em-si, facticidade e transcendência se confundem no nível para-outro. O corpo é facticidade transcendida, mas também a própria transcendência transcendida; ou melhor: é a totalidade facticidade-transcendência, é o outro.

O outro é livre, o que se revela por seu poder de originar novas situações, isto é, sua transcendência. Dessa forma, ao identificar a noção de *caráter* com o corpo-para-outro ou com a facticidade do outro⁸⁵, Sartre assevera que ela é sempre o transcendido. Ficar irado é já um transcender da irascibilidade, que é recuperada e superada pela liberdade-objeto. Não obstante, enquanto objeto, a própria liberdade surge transcendida. Dito de outro modo, além do passado, também o presente e o futuro são aqui ultrapassados.

Logo, o corpo, sendo a facticidade da transcendência-transcendida, é sempre corpo-que-indica-para-além-de-si, simultaneamente no espaço (é a situação) e no tempo (é a liberdade-objeto). O corpo Para-outro é o objeto mágico por excelência. Assim, o corpo do Outro é sempre

⁸⁵ Segundo Sartre, a noção de *caráter* somente é concebível ao nível corpóreo para-outro, ou no tomar-se reflexivamente pelo ponto de vista do outro (o que pressupõe a terceira dimensão corpórea). O personagem proustiano é utilizado como exemplo: possui algum caráter mediante o distanciamento do leitor, o livro entendido como uma espécie de documento e não estabelecido com o autor algum nível de cumplicidade. A interpretação do caráter, claro, envolve tempo. (Mais uma vez a literatura é associada à psicologia).

“corpo-mais-do-que-corpo”, porque o Outro é dado a mim sem intermediário e totalmente no perpétuo transcender da facticidade. Mas esse transcender não me remete a uma subjetividade: é o fato objetivo de que o corpo – seja como organismo, caráter ou ferramenta – jamais me aparece sem *arredores* e deve ser determinado a partir desses arredores. O corpo do Outro não deve ser confundido com sua objetividade. A objetividade do Outro é sua transcendência como transcendida. O corpo é a facticidade desta transcendência. Mas corporeidade e objetividade do Outro são rigorosamente inseparáveis. (Sartre, 1943/ 2015, pp. 440-441)

O autor pode, assim, esclarecer a ideia de *corpo mágico* presente em diversas passagens ao longo de todos os seus ensaios de psicologia. O corpo do outro é “corpo-mais-do-que-corpo”. É o outro, na medida em que se revela objetivamente, como facticidade e transcendência. Em *Esboço*, Sartre promete voltar “mais tarde a essas observações” e parece ser justamente aqui onde elas são explanadas. As estruturas para-outro denotam o misto de atividade e passividade dos fenômenos psíquicos em geral e que os envolve em *magia*. Nesse sentido, o corpo *é tanto signifiante como significado*. O rosto do outro na vidraça dá sentido ao meu horror; a mímica de nosso interlocutor nos apresenta sua *Erlebnis*. O mundo social se funda em feitiço.

Abordadas as dimensões para-si e para-outro, o filósofo pode explorar o que denomina a terceira dimensão ontológica do corpo: existo para mim como corpo utilizado e conhecido pelo outro⁸⁶. O olhar do outro faz-me experimentar a mim mesmo como eu-objeto

⁸⁶ Dillon (1974) a intitula “para-si-para-outro”.

incognoscível e pelo qual sou responsável; em particular, torno-me consciente de minha facticidade, não apenas a existindo, mas em sua fuga em direção ao mundo através do outro.

A profundidade de ser de meu corpo para mim é o perpétuo “fora” de meu “dentro” mais íntimo. Na medida em que a onipresença do Outro é o fato fundamental, a objetividade de meu ser-aí é uma dimensão constante de minha facticidade; existo minha contingência enquanto a transcendendo rumo a meus possíveis e ela me escapa sorrateiramente rumo a um irremediável. (*Ibidem*, p. 442)

Meu corpo surge como ponto de vista sobre o qual se voltam inúmeros pontos de vista e como instrumento em séries instrumentais infinitas: o outro multiplica ilimitadamente minha contingência. Mas apenas posso captá-lo, como tal, no vazio, pois se refere a um mundo que não o meu: meu corpo é *alienado*.

Tal alienação, segundo o autor, é experimentada em e por afetos. Na verdade, como salienta Morris (2010, p. 7), “Sartre tem uma longa descrição dessa dimensão em um capítulo anterior, concentrando-se na vergonha (*honte*), onde ela funciona para iluminar nossa certeza da existência do Outro e o significado de ser olhado”⁸⁷. Nesse momento do texto, o autor explora a noção de timidez (*timidité*)⁸⁸. O mal-estar de um tímido não traduz um embaraço pelo corpo que ele existe, nem por seu corpo tal como é para-outro (já que o embaraço envolve algo de “meu” universo,

⁸⁷ O capítulo que antecede imediatamente ao do corpo (“A existência do Outro”) – o que corroboraria mais uma vez sua complementaridade.

⁸⁸ Embora o autor não identifique explicitamente *honte* e *timidité*, a proximidade nas descrições as tornaria indistinguíveis.

propriamente), mas por um corpo que não está aí, que o tímido não pode alcançar, apesar de suas tentativas, e que se revela, portanto, um problema. Esses tentames estão, desde o início, fadados ao fracasso, e a cartada final e possível é esconder-se, evitando a alienação⁸⁹.

Segundo Sartre, esse tipo de vivência está associado ao movimento de identificação entre o corpo-para-outro e o corpo alienado que sou. Com efeito, o outro executa uma função que cumpre a nós, mas que não podemos sozinhos: ele permite “*ver-nos como somos*” (Sartre, 1943/ 2015, p. 444). A *linguagem* abastece-nos do outro, particularmente, das estruturas para-outro de nosso corpo. Conheço-me pelos olhos do outro, aceitando (no vazio) suas designações de meu corpo e estabelecendo uma relação analógica entre o corpo-para-outro e o meu. Porém, tal analogia não pode incluir o corpo alienado ao nível irrefletido (assimilável a certa extensão da facticidade vivida, segundo o autor), pois aqui não há qualquer objetividade corpórea passível de ser unida a alguma intuição cognitiva. As categorias fornecidas pelo outro são relacionadas, na verdade, ao corpo psíquico, enquanto quase-objeto da reflexão⁹⁰. O objeto psíquico afetivo com o qual me identifico transforma-se, então, em objeto cognoscível.

A fim de elucidar sua tese, Sartre retoma o exemplo do mal: aliado aos conceitos do outro, transforma-se em mal de

⁸⁹ Somos impelidos a conectar esse corpo alienado, que remete a um eu-objeto para-outro, ao domínio psicofísico proposto em *A transcendência do ego*, em que um eu-conceito é simbolizado pelo corpo, ao nível irrefletido; contudo, ali a noção de alteridade não é posta em jogo. A ligação entre os textos é sugerida por Sylvie Le Bon (*apud* Sartre, 1936/2013, p. 42, nota).

⁹⁰ “Quase-objeto” justamente enquanto uma tentativa de captá-lo tal como é possível ao outro.

determinado(s) órgão(s) (como os olhos ou o estômago). O corpo padecido é agora corpo conhecido. O estômago possui forma de gaita de folas, determinada textura muscular, etc.; além disso, encontra-se ulcerado, repleto de abscessos, etc. Logo, o mal também me escapa em direção a conceitos do outro, ou seja, transmuta-se em um novo estado: a enfermidade (*maladie*). Este é o termo utilizado pelo outro para discernir meu padecimento e do qual também desfruto de forma alienada. No entanto, importa perguntar: se os conceitos são do outro, por que dizer que *conheço* esse novo estado? Justamente porque o corpo, em seu padecimento, é a matéria das significações que me escapam. Como em relação ao mal, ele é a substância e o suporte da enfermidade. Corpo e psique mais uma vez se encontram, se equivalem.

O mesmo movimento permite entender a náusea em uma condição alienada: por minha carne, meu rosto, em sua palidez e expressão rígida, etc., ela se torna *pesar*. No entanto, frisa Sartre, é a partir da náusea que existo, ao nível fundamental do para-si, que nascem seu conhecimento pelo outro e o meu próprio conhecimento dela.

Por fim, nas últimas páginas do capítulo, o autor comenta o que chama de um tipo *aberrante* (*aberrant*) de aparição do corpo. Trata-se da possibilidade que tenho de tocar minhas mãos, sentir meu cheiro, ver minhas pernas, etc.; isto é, o fato de que posso captar-me como ser do mundo, como um objeto que indica, junto aos demais, a mim mesmo como centro de referência abstrato. Significa que, em certas circunstâncias, posso adotar o ponto de vista do outro sobre meu corpo ou meu corpo pode se apresentar explicitamente como o corpo do outro.

Mas, que haverá de espantoso no fato de que certas estruturas de meu corpo, sem deixar de ser centro de referências (*sic*)⁹¹ para os objetos do mundo, ordenem-se de um ponto de vista radicalmente diferente, em comparação aos outros objetos, para indicar com estes tal ou qual de meus órgãos sensíveis como centro de referência parcial destacando-se como forma sobre o corpo-fundo? (*Ibidem*, p. 450)

Sartre volta ao ponto inicial da discussão e destaca a importância do método, da demarcação adequada de uma ordem entre as aparições corpóreas. Justamente por isso, a forma em questão deve ser pensada somente no final: representa uma “curiosidade”.

Os pensadores que partiram desta aparição para constituir uma teoria geral do corpo inverteram radicalmente os termos do problema e ficaram expostos ao risco de nada compreender da questão [...]. Ter mãos, ter mãos que podem se tocar mutuamente: eis dois fatos que se acham no mesmo plano de contingência e, como tais, derivam da pura descrição anatômica ou da metafísica. Não poderíamos tomá-los como fundamento de um estudo da corporeidade. (*Ibidem*, p. 448)

É clara a contraposição aos defensores da “dupla sensação”, em sua definição de um corpo simultaneamente sensível e senciente. Segundo Sartre, não se pode deduzir das estruturas do para-outro, nem do para-si, a necessidade de que este assuma determinado

⁹¹ No original: *centres de référence* (Sartre, 1943/1995, p. 399).

ponto de vista sobre si próprio, desvelando-se objetivamente. Trata-se de um dado puramente contingente⁹².

Apreender o corpo exige começar pela própria vivência ou pelo corpo vivente, condição para a captação do corpo vivo objetivo. Os dois modos de ser, ao mesmo tempo, não podem ser dados: “a mão que seguro com a outra não é captada enquanto mão segurada, mas sim enquanto objeto apreensível” (*Ibidem*, p. 449). E não apenas lógica, mas também cronologicamente essa ordem é respeitada, diz Sartre. Uma criança passa a identificar aquele objeto diante si como sendo sua própria mão somente após uma série de processos psicológicos, que envolvem algum tempo. Não obstante, desde os primeiros atos, no pegar, no apertar, etc., seu corpo já é vivido, dado não teticamente. Reconhecer o próprio corpo objetivamente implica já tê-lo vivido e ter alcançado o outro como corpo.

A concepção sartriana, todavia, encontra réplicas nos textos de Merleau-Ponty e seus estudiosos (como M. C. Dillon).

Portanto, o problema não é o de saber como a alma age sobre o corpo objetivo, já que não é sobre ele que ela age, mas sobre o corpo fenomenal. Desse ponto de vista, a questão se desloca; agora se trata de saber por que existem duas visões sobre mim e sobre meu corpo: meu corpo para mim e meu corpo para o outro, e como esses dois sistemas são compossíveis. Com efeito, não basta dizer que o corpo objetivo pertence ao “para outro”, meu corpo fenomenal ao “para mim”, e não se pode recusar a

⁹² O filósofo menciona os insetos, na medida em que alguns deles não poderiam usar seus órgãos sensíveis e seu sistema nervoso diferenciado para se conhecer. Poder adotar um ponto de vista sobre o próprio corpo é parte da contingência humana. É a primeira (e única) vez no capítulo em que o corpo humano é relacionado aos “corpos” de outros animais.

colocar o problema de suas relações, já que o “para mim” e o “para outro” coexistem em um mesmo mundo, como o atesta minha percepção de um outro, que imediatamente me reconduz à condição de objeto para ele. (Merleau-Ponty, 1999, pp. 624-625, nota)

O ponto central de objeção, e que se dirige à ontologia sartriana como um todo, é que ela acaba reproduzindo aquilo que busca superar: o dualismo de tipo cartesiano entre imanência e transcendência. A divisão entre corpo-para-si e corpo-para-outro se fundaria na distinção ontológica entre para-si e em-si, distinção que funciona nos mesmos moldes (ainda que não fosse o propósito sartriano) da oposição de Descartes entre substância pensante e substância extensa. Desse modo, apenas o reconhecimento da existência simultânea e ambígua daqueles níveis corpóreos poderia salvar o corpo como um fenômeno, o imanente e o transcendente surgindo em concomitância.

Sem desprezar a força da objeção, cabe pôr novamente em relevo a perspectiva dialética do autor de *O ser e o nada*. O para-si é, fundamentalmente, relação com o em-si; por isso, não podem ser compreendidos senão em uma estrutura tensa de unidade-dualidade. Se o em-si apenas é, e como tal não depende do para-si para existir, todavia através deste pode ser afirmado como “existência”. O para-si, por sua vez, enquanto uma espécie de ruptura no ser, apenas se constitui pela nadificação do em-si, desvelando o mundo e a si mesmo enquanto facticidade e transcendência. O corpo é um componente dessa trama. Como para-si, não existe fora da relação com o em-si. Por consequência, somente pode ser definido em seu elo com os objetos circundantes. Ademais, como facticidade,

representa uma dimensão em-si própria do para-si, sua presença ao mundo constantemente nadificada e recuperada.

O para-outro reproduz e amplia toda essa tensão. Se funda na concepção do outro para-si como sujeito para o qual assumo uma condição em-si, tal qual do outro como em-si em relação ao qual sou para-si. O outro permite uma dimensão em-si do para-si, para além da facticidade. O corpo-para-outro surge, assim, como um misto fundamental de facticidade, transcendência e mundo circundante.

Resumidamente, o corpo para-si e o corpo para-outro não seriam, respectivamente, imanência e transcendência puras, mas ambas relações complexas e conflituosas entre imanência e transcendência. Ademais, a complexidade e o conflito não definem apenas cada um dos modos de ser corpóreos, mas também as relações entre eles. Se um revela o vivido ou não-tético, e outro o objetivo ou tético, no entanto, são referências ao mesmo fenômeno. O corpo representa o jogo em que as várias noções de *O ser e o nada* se encontram: entre o assumir e o superar, o geral e o particular. Nesse sentido, cada modo de ser *é e não é* o corpo humano, *é e não é* o humano, *é e não é* o mundo.

2.3 Corpo e alteridade

Embora menos focalizada, a questão da corporeidade continua a ser explorada nos capítulos seguintes do ensaio de ontologia, em especial, no imediatamente subsequente, intitulado “As relações concretas com o Outro”. Segundo Sartre, essas relações devem ser entendidas como novos e particulares modos de ser do para-si diante do outro; o que significa, em outros termos, não serem meras

especificações da relação originária com o outro, não obstante a englobem. A fim de investigá-las, era necessária uma abordagem prévia do corpo.

Não que o corpo seja o instrumento e a causa de minhas relações com o Outro, mas ele constitui a significação dessas relações e assinala seus limites: é enquanto corpo-em-situação que capto a transcendência-transcendida do Outro, e é enquanto corpo-em-situação que me experimento em minha alienação em benefício do Outro. (Sartre, 1943/2015, p. 451)

O filósofo francês fala do amor, do ódio, do sadismo, do masoquismo (entre outras experiências), mas é no versar sobre o desejo sexual que o corpo surge com maior proeminência. Trata-se de um tipo de consciência bastante peculiar, voltado, especialmente, à relação com o corpo do outro. O desejo constitui certo *empastamento*, *viscosidade* ou *turvação* da consciência pela facticidade; é um projeto de entranhar-se no corpo, fazer-se corpo. Em uma importante passagem, expõe o autor:

o desejo é desejo de apropriação de um corpo, na medida em que esta apropriação me revela meu corpo como carne. Mas é *como carne* que viso esse corpo do qual quero me apropriar. Só que primordialmente o corpo do Outro não é carne para mim: aparece como forma sintética em ato; como vimos, não seria possível perceber o corpo do Outro como carne pura, ou seja, a título de objeto isolado mantendo relações de exterioridade com os demais istos. O corpo do Outro é originalmente corpo

em situação; a carne, ao contrário, aparece como *contingência pura da presença*. (*Ibidem*, p. 484)

O desejo visa um corpo que não tenha sido transcendido pelos movimentos, pela situação; visa a facticidade pura. Isso ocorre porque o sentido do desejo é *possuir* a liberdade ou a transcendência do outro, reduzindo-as a sua facticidade⁹³. Para tanto, semelhantemente ao que ocorre no âmbito da emoção, dá-se aqui origem a um mundo específico e não instrumental: um *mundo do desejo*. Se os objetos se apresentam apenas como fragmentos de pura matéria, desestruturada e contingente, como fundo da pura contingência da pessoa desejada, eles deixam de situá-la, e posso ir dos “arredores” à consciência feita corpo. Isso implica negar as minhas possibilidades. Mais do que isso, é preciso que outro também negue suas próprias possibilidades: caso contrário, não posso lhe aparecer como carne. No desejo sexual, “a *posse* aparece verdadeiramente como dupla encarnação recíproca” (*Ibidem*, p. 486).

Com efeito, o desejo e a turvação da consciência parecem fazer aquilo que o filósofo havia restringido à morte: isolar a facticidade. Não seria despropositada, assim, a relação apontada:

⁹³ “Embora todos os atos desse corpo possam ser interpretados em termos de liberdade, perdi inteiramente a chave desta interpretação: só posso agir sobre a facticidade. Caso tenha conservado o saber de uma liberdade transcendente do Outro, tal saber exaspera-me em vão, apontando uma realidade que está por princípio fora de meu alcance e revelando-me a todo instante o fato de que ela *me falta*, de que tudo quanto faço é feito “às cegas” e adquire seu sentido em outra parte, em uma esfera de existência da qual estou excluído por princípio. Posso fazer com que o Outro peça piedade ou implore perdão, mas irei sempre ignorar o que esta submissão significa para e na liberdade do Outro.” (Sartre, 1943/2015, p. 489).

o ideal que aqui se propõe é o ser-no-meio-do-mundo; o Para-si tenta realizar um ser-no-meio-do-mundo como projeto último de seu ser-no-mundo; daí por que a voluptuosidade acha-se tão comumente vinculada à morte – que é também uma metamorfose ou “ser-no-meio-do-mundo”; conhecido é, por exemplo, o tema da “falsa morte”, tão abundantemente desenvolvido em todas as literaturas. (Sartre, 1943/2015, pp. 487-488)⁹⁴

O desejo sexual ilustra como o corpo, especialmente em sua segunda e terceira dimensões, faculta a Sartre o desdobramento de suas reflexões sobre a alteridade. Isso não se limita ao trabalho de ontologia, mas inclui as obras posteriores, em suas preocupações antropológicas, sociais, políticas; são exemplos *Réflexions sur la question juive* (*Reflexões sobre a questão judaica*) (1946) e *Orphée noir* (*Orfeu negro*) (1948), e suas questões étnico-raciais.

⁹⁴ Howells (*apud* Morris, 2010) chama atenção para essa vinculação entre desejo e morte, tal como para seu não desenvolvimento por Sartre. Na verdade, para a autora, *O ser e o nada* fica devendo uma fenomenologia da morte, que poderia ser ancorada nas reflexões sobre o corpo.

3 O corpo e a literatura

3.1 Literatura e método

Até aqui, procuramos evidenciar que os estudos de psicologia fenomenológica sartrianos carregam o germe do que vem a figurar como a sua contribuição mais aprofundada sobre o tema do corpo e um dos fundamentos dessa mesma psicologia: as três dimensões ontológicas da corporeidade. Desde *A transcendência do ego*, Sartre explora a noção apontando relações e sugerindo definições; de modo geral, porém, elas se mantêm envoltas em dificuldades interpretativas. *O ser e o nada* proporia novas análises que colaborariam para o entendimento dos ensaios precedentes.

Contudo, nos parece inegável que também nos trabalhos ficcionais de Sartre a questão está posta, especialmente em um deles, *A náusea* (1938). De forma análoga aos primeiros ensaios, a literatura anteciparia de alguma maneira as ideias de *O ser e o nada* sobre o corpo, tal como estas lançariam luz sobre aquela. Ousamos dizer que, juntamente aos demais textos, a literatura participa e usufrui da construção da noção. Além de investir em novas relações – entre a corporeidade e os outros seres vivos, a morte ou a sexualidade, para citar apenas algumas – a ficção (o que certamente pode soar paradoxal), ao dispor os personagens em *situações*, denotando sua *contingência*, favorece uma concepção do corpo mais próxima do concreto.

A fim de explorarmos esse ponto, em particular, convém abordar antes a vinculação entre filosofia e literatura na obra de Sartre, em seus elementos centrais. Como sublinha Barata (2006, p. 2):

reportando-nos à produção escrita de Sartre nos anos 30 e 40, reconhece-se aí a crença numa verdade da literatura que estaria na sua fenomenologia e, em contrapartida, a ideia de que o regime da ficção, que a literatura oferece, pode mostrar o que a fenomenologia não consegue dizer.

Em *Questões de método: filosofia e literatura em Sartre* (2018), Luiza Hilgert analisa diversos estudos concernentes aos trabalhos ficcionais do autor francês e os divide em duas linhas interpretativas. De acordo com uma dessas linhas, os textos de ficção estariam subordinados aos trabalhos não ficcionais; os romances, os contos e os teatros seriam *metáforas* ou *ilustrações* das teorias filosóficas, através dos quais se tencionava atingir um grande público. Com base na outra linha, inexistiria qualquer subordinação entre filosofia e literatura, de modo que esta seria tratada em si mesma (embora em correspondência com aquela); “cada obra [é tomada] como um fim em si mesmo sem que haja, assim, hierarquia quer da filosofia sobre a literatura, quer da literatura sobre a filosofia.” (Hilgert, 2018, p. 224).

Identificando-se com a segunda linha, Hilgert advoga que a ficção sartriana *exprime* uma filosofia e se *conecta* “de uma certa maneira” (*Ibidem*, p. 231) à obra não ficcional; cabe à estudiosa ou ao estudioso desvendar a *certa maneira* como, por exemplo, um romance ou um teatro em específico (ou mais de um) se relaciona(m) a um ensaio (ou vários ensaios). Logo, compreender o pensamento de Sartre exige explorar sua literatura. Na verdade, mais

do que isso, implica em adotar a perspectiva do *conjunto da obra*, isto é, reconhecer a imbricação capital entre todos os seus escritos; há uma conexão-chave entre a literatura sartriana e o método de interpretação de sua obra (Hilgert, 2018). Desde os primeiros textos ficcionais – a coletânea (póstuma) *Escritos de juventude*, o romance *A náusea*, o conjunto de contos *O muro*, a peça *Bariona*⁹⁵, entre outros – a ideia de engajamento (ainda que esmiuçada em obras tardias) já estaria presente. Da mesma forma, a história e a política são temas que perpassam toda a trajetória do autor, e não apenas uma última fase, que teria a *Crítica da razão dialética* como grande referência. Embora seja possível falar de fases do pensamento sartriano, nenhuma excluiria os temas que seriam focalizados nas outras⁹⁶.

Cumprir abrir parênteses para entender o significado de *literatura engajada* (*littérature engagée*), noção explicitada em textos como a Introdução de 1945 à revista *Temps Modernes* (*Tempos modernos*), ou *Qu'est-ce que la littérature?* (*O que é a literatura?*) (1947). Como bem resume Aragues (*apud* Noudelmann; Philippe, 2004, p. 291), Sartre propõe que os escritores participem, através de suas obras, das discussões políticas que permeiam o seu próprio tempo, levando os leitores à reflexão acerca do que vivem e ao uso de sua liberdade pessoal em prol da libertação concreta e comum. Todo escritor está imerso em uma situação e não pode deixar de *posicionar-se*: deixar de falar é também se posicionar.

⁹⁵ *Bariona* (1940) seria a primeira peça de teatro escrita por Sartre. Foi apresentada em um campo de prisioneiros durante a Segunda Guerra (Sartre estava preso e também participou como ator). O protagonista, que dá o nome à peça, é um resistente contra a opressão romana sobre os judeus.

⁹⁶ Desse modo, o pós-guerra marcaria um período de novas reflexões, dando à noção-chave de liberdade novos significados; contudo, Sartre se manteria integrado a um sistema de pensamento.

Ao analisar especificamente as peças de teatro sartrianas, Caubet (1984) salienta os diálogos estabelecidos com o contexto sociopolítico de seu autor. Seu engajamento se expressa no incentivo à resistência francesa contra os alemães, nas denúncias à guerra da Argélia ou à hipocrisia da sociedade burguesa, na ridicularização do anticomunismo, etc. Tudo por meio de situações a partir das quais os personagens lidam com suas liberdades; ademais, pela valorização de certa imprevisibilidade das relações entre os atores⁹⁷ e o público (situações reais)⁹⁸.

Assim, poderíamos dizer que a literatura engajada envolve o corpo engajado de um escritor, em sua postura crítica em relação ao mundo circundante, e que mobiliza os corpos imaginários de seus personagens e os corpos reais de leitores, atores, espectadores.

Caubet também parece concordar que a ficção sartriana se define por uma “sensibilidade filosófica” (Caubet, 1984, p. 123), mas que não está “submetida” à filosofia de outros textos. Seguindo essa linha interpretativa, endossamos a tese de que os gêneros narrativo e dramático

representam as articulações fundamentais de um
pensamento em movimento que se encarna em múltiplas

⁹⁷ Convém relembrar que, nas peças teatrais, os corpos das(os) artistas constituem *analogons* dos personagens.

⁹⁸ O teatro seria o gênero capital da obra de Sartre, se considerada sua enorme publicidade, isto é, as inúmeras tiragens e apresentações ao redor do mundo. Possuía, entretanto, uma forma ambivalente para seu autor: em especial, se a criação coletiva era considerada mais salutar do que a criação isolada romanesca, ela também gerava incômodos (envolvendo tanto os artistas quanto o público) (Ireland *apud* Noudelmann; Philippe, 2004, pp. 486-487). Caubet (1984) sugere que o interesse de Sartre era maior pela palavra, pela reflexão que resultaria da leitura dos textos dramáticos, do que propriamente pela inovação das experiências cênicas.

formas de expressividade e que não se consolida na inalterabilidade, mas nos desenvolvimentos espiralados, como um tobogã, e no movimento constante, como um pião. (Hilgert, 2018, pp. 226-227)

A proposta de compreender o corpo a partir dos ensaios de psicologia e ontologia fenomenológicas torna-se mais completa se tomamos a literatura enquanto outro registro do pensamento de Sartre, capaz de oferecer novas reflexões.

Dito isso, poder-se-ia perguntar por que não abordar os textos ficcionais nos capítulos precedentes, trabalhando-os conjuntamente aos ensaios. Visamos tão somente organizar as discussões e destacar a presença da corporeidade na literatura, sem, todavia, negar outras possibilidades de fazê-lo. Em resumo, a divisão entre os âmbitos psicológico, ontológico e literário tem em mira compreender configurações distintas do pensamento de Sartre, mas que se encontram.

3.2 Corpo-náusea

Como apresentado no capítulo anterior, logo na Introdução de *O ser e o nada*, a náusea (*nausée*) e o tédio (*ennui*) são referidos como experiências que permitem o acesso imediato ao ser. Não fortuitamente, essas noções reaparecem no livro – particularmente, a primeira delas – durante a exposição sobre o corpo na qual nos detivemos (segundo capítulo da Terceira parte)⁹⁹. Sartre assevera que

⁹⁹ A palavra “tédio”, especificamente, é explorada apenas nesse momento inicial do texto. (Uma derivação, *s’ennuie* – se aborrecer, estar entediado – figura no início da

a afetividade original se confunde com a consciência corporal. Essa afetividade é distinguível em vários tipos, entre os quais um fundamental gosto insípido e sem distância denominado *cenestesia*, que se manifesta, senão como forma, enquanto fundo indiferenciado e constante da realidade humana. O filósofo, então, sublinha ter já descrito a experiência cenestésica “em outro lugar com o nome de *Náusea*” (Sartre, 1943/2015, p. 426): uma menção ao seu romance, publicado anos antes. Todavia, continua, o termo não expressa uma simples metáfora: trata-se, na verdade, do fundamento sobre o qual se dão os diversos exemplos de enjoo que impelem ao ato de vomitar. Sartre nos indicaria, com efeito, uma nova fonte de pesquisa sobre o corpo.

A escolha de Sartre da náusea e do tédio como exemplos de formas de acesso ao ser não é aleatória. Ambos são temas fundamentais do romance sartriano *A náusea* e servem igualmente, embora de formas diferentes, para revelar a Roquentin a contingência de todos os existentes, inclusive ele mesmo. A náusea é o reconhecimento pela consciência de sua encarnação, a percepção de que sua existência depende do corpo. É a apreensão da consciência de si mesma como *tendo* que revelar o ser, como existindo apenas como uma interminável atividade de revelação. No tédio, a consciência se apreende como liberdade sem um dado que é *para*, uma liberdade sem um objetivo. Ou, dito de outra forma, o para-si compreende o fato de que fazer-se ser é seu único objetivo. Nesses encontros primitivos, o ser é revelado ao

Segunda parte, mas a título de exemplo simples e permutável. Cf. Sartre, 1943/2015, p. 125.

para-si como a condição e a necessidade da revelação.
(Barnes *apud* Howells, 2006, p.23)

Para alguns estudiosos, no entanto, haveria uma diferença crucial entre a concepção de náusea do romance e aquela do ensaio ontológico. André Barata (2006), embora não explore o aparecimento da noção na obra de 1943, insinua um rompimento radical com a experiência descrita no romance, enquanto vinculada a um “no man’s land” (*Ibidem*, p. 9) que não mais interessaria a Sartre no contexto do ensaio de ontologia. A náusea desconfortante e insustentável de Roquentin refere-se aos *seres em geral*, não estando implicada qualquer distinção entre o em-si e o para-si. A existência se mostra em sua condição bruta, *demais*, absurda – é impossível dar-lhe algum sentido ou *essência*; mas tal absurdidade não poderia ser confundida com a precedência da existência sobre a essência de *O ser e o nada*, que denota especificamente o ser humano. Em síntese, haveria uma inflexão no pensamento sartriano: o surgimento de uma disjunção exclusiva entre uma “in-sistência” e uma “ek-sistência”, que levaria a ideia de náusea do texto ficcional a ser abandonada.

Steven Connor (2014) traça observações similares. No romance, “A náusea é provocada pela sensação de ser tocado pelos objetos. [...] é algo como a apreensão do puro existir (*existingness*) das coisas, sua resistência em ser engolida pelo valor e significado humano.” (Connor, 2014, p. 33). Em *O ser e o nada*:

A náusea nomeia a apreensão, não da simples existência do em-si, mas dessa específica forma ou fase do em-si que é um indissolúvel componente do para-si. A náusea é a persistente, vaga, mas ainda inconfundível apreensão da contingência, o *isto* (*thisness*) do corpo. Poderia ser

considerada como o para-si *do* em-si. [...] necessariamente *lá para ser* superada, mesmo quando se agarra e se prolonga através de todos meus esforços para a expulsar ou ultrapassar. Daí talvez o nome: pois náusea é a designação mais comum não do vigorosamente decisivo, e divisivo, ato de vomitar, mas sim do desejo não resolvido de expulsão. (*Ibidem*)

Entendemos que, se a náusea ganha contornos próprios no trabalho de 1943, no entanto, ela mantém seu estatuto de “consciência da contingência” – o que Connor parece aceitar. Esse status justificaria a menção de Sartre, em sua investigação ontológica do corpo, ao trabalho anterior, e, nesse sentido, não poderíamos negar que o tema da facticidade ou do “para-si *do* em-si” (ou, se quisermos, do em-si *do* para-si) é nele antecipado. Com efeito, o autor busca claramente demarcar, acerca de Roquentin e da realidade humana como um todo, sua *condição dada, não escolhida, gratuita, supérflua, situada*.

Não obstante essa dúvida sobre a real vinculação entre as noções de náusea nos dois textos – e, por conseguinte, entre as noções de corpo – nos parece possível uma leitura de *A náusea* a partir de *O ser e o nada*; mais especificamente, a partir de sua ontologia da corporeidade. Essa ponte é explorada por alguns estudiosos de Sartre e tentaremos realçá-la e acrescentar-lhe alguns pontos. Contudo, importa esclarecer, ela não subentende *A náusea* como uma *ilustração* ou uma *aplicação* do que viria a ser teorizado, como se uma obra incapaz de sustentar-se por si mesma. Na verdade, a ponte evidenciaria a *proximidade* filosófica entre as duas obras, sem descaracterizar a forma ímpar como o romance alcança certos temas, como o corpo.

De acordo com os relatos de Beauvoir (2009, pp. 193; 202), *A náusea* foi trabalhada por Sartre durante pelo menos quatro anos, até sua publicação em 1938. Chamar-se-ia inicialmente *Melancolia*, mas por sugestão editorial veio a ganhar um novo título. Por um lado, se é patente que assuntos centrais dos ensaios de psicologia fenomenológica, como a consciência e o ego (e o corpo, em especial), a compõem, por outro, ela desdobra outras questões, como a sociedade burguesa e a política moderna, que receberão maior enfoque teórico em um período posterior da obra de Sartre.

A forma e o conteúdo da obra caracterizam-se por “uma conexão entre reflexão, especularidade e reflexividade” (Thumerel *apud* Noudelmann; Philippe, 2004, p. 344). Logo em seu início, indicando um jogo narrativo, há uma nota de editores anônimos, segundo a qual o leitor se deparará com um conjunto de *relatos* (um diário, de fato) escritos provavelmente ao longo das primeiras semanas de 1932, por um sujeito de nome Antoine Roquentin. As páginas seguintes permitem descrever Roquentin como um indivíduo solitário, viajado e sustentado por rendas. Na altura dos relatos, vive na cidade francesa de nome Bouville, já que ali estão documentos que lhe possibilitam escrever um livro historiográfico sobre o marquês de Rollebon, uma figura de influência política entre os séculos XVIII e XIX. Segundo o próprio protagonista, o diário é motivado por uma série de perturbações que passam a ocupar a sua vida. Já no primeiro escrito, narra o episódio em que, imitando alguns meninos, toma um seixo lamacento à mão com a intenção de ricocheteá-lo na superfície do mar; contudo, o acometimento repentino por uma sensação estranha o impede de fazê-lo. O desenrolar do texto revela crises similares, que se encadeiam em diferentes ambientes, frequentados costumeiramente pelo

protagonista – a rua, o quarto de hotel, o café, a biblioteca, o jardim público. Tais episódios incluem uma multiplicidade de elementos que gradativamente vão se mostrando tangenciáveis, ao personagem e ao leitor: os objetos aparecem segundo formas peculiares, passíveis de alterações radicais, etc., manifestando uma espécie de enjoo adocicado ou *náusea*. Já próximo ao fim da narrativa, Roquentin constata que “a Náusea sou eu” (Sartre, 1938/1991, p. 187), permitindo estar certo de que todos os seus relatos (inclusive suas lembranças mais antigas) traduzem a náusea, seja em uma condição mais ou menos aguda.

O que poderíamos denominar, portanto, os períodos *críticos* – de experiência e análise do fenômeno – envolvem também reflexões sobre a vida social e a própria vida; reflexões relativas às noções de acontecimento, história, passado, direito, entre outras, e que incidem em ásperas críticas à sociedade burguesa. A vida do indivíduo solitário, envolto em pensamentos e conflitos, é desse modo contrastada com a vida do sujeito sociável, permeada pela família, pela profissão, pela posição hierárquica, pela repleção de lembranças e direitos.

Ainda em um momento inicial do texto, Roquentin chega a uma conclusão basilar: o *vivido* se distingue do *narrado*. A narração remete ao *acontecimento*, àquilo que tem uma duração *temporal*, a um todo perfeito e que se contrapõe ao caráter ininterrupto da vivência. Na verdade, reduzir-se à dimensão do acontecer reflete uma tentativa frustrada de escapar da *presença* e da *gratuidade* fundamentais da existência. Em uma passagem posterior (já no fim da narrativa), o protagonista, sentado no banco do jardim público, talvez no mais revelador de seus momentos extáticos, pode reconhecer a náusea como a manifestação da existência em seu

caráter *absoluto, absurdo e contingente*¹⁰⁰. A realidade, para além do plano epistêmico ou racional, se desvela uma presença evidente e perturbadora, um todo sem início e fundamento. Isso inclui Roquentin em sua concretude, enquanto *um corpo humano* entre outros corpos: algo a que a maioria, particularmente, os burgueses “salafrários” tentam negar a todo custo, buscando refúgio na dimensão eternizadora dos acontecimentos, dos feitos, da memória, da identidade.

Não obstante essas críticas ao operar social, Roquentin valorizaria um caminho artístico de superação da perturbadora náusea: a própria noção de romance, a música (o jazz), as pinturas, as gravuras, as interpretações teatrais, em diferentes situações do texto são insinuadas como expressões “legítimas” do acabado, do necessário, do regozijante¹⁰¹.

Em resumo, Sartre ensinaria uma *descrição fenomenológica* da náusea, compreendida como consciência da contingência. Para tanto, explora a narrativa de um sujeito imerso em sua própria contingência: Roquentin. Estando em Bouville, estudando a vida de Rollebon, em meio a escassos relacionamentos, é que a contingência das coisas e a sua própria contingência lhe são desveladas.

¹⁰⁰ A náusea se desvela, assim, enquanto acesso imediato ao ser, tal qual defendido no texto de ontologia.

¹⁰¹ Ao ler um romance de Stendhal (*La Chartreuse de Parme*), Roquentin tem sua crise aguda de náusea superada (Sartre, 1938/1991, p. 123); a proposta de criar um romance é vislumbrada ao fim do diário (*Ibidem*, p. 258); ouvir o jazz *Some of these days* no café é um modo frequente de se afastar da náusea, mesmo que por instantes (*Ibidem*, pp. 41-45; 252-257); sua visita à galeria de pinturas do museu de Bouville também poderia ser vinculada a este propósito (*Ibidem*, pp. 126-143). Anny, companheira de Roquentin no passado, recorria a gravuras e a participações em peças de teatro para engendrar o que chamava de situações privilegiadas e momentos perfeitos – eternizações (*Ibidem*, pp. 213-223).

Se já é possível entrever, resta-nos então explicitar a participação do corpo nessa tessitura. Há um vasto número de referências diretas e indiretas, que se dão por meio de descrições, metáforas, jogos de palavras, e o vinculam à náusea, à contingência, à consciência e a diversas outras noções.

Em primeiro lugar, poderíamos dizer: a obra representa um movimento de compreensão da *consciência corporal* ela mesma. Isso porque claramente o processo de investigação de Roquentin sobre a experiência nauseante coincide com suas especulações e descobertas acerca do corpo. Duas passagens centrais fundamentariam tal interpretação.

Em uma delas, Roquentin está em seu quarto e se depara mais uma vez com a estranha sensação (entendemos que a riqueza de aspectos justifica reproduzi-la quase integralmente, apesar da extensão)¹⁰².

O Sr. Rollebon me enfada [...]. Na parede há um buraco branco, o espelho. É uma armadilha. Sei que vou cair nela. Aí está. A coisa cinzenta acaba de surgir no espelho. Aproximo-me e olho para ela; já não posso ir-me.

É o reflexo de meu rosto. Muitas vezes, nesses dias perdidos, fico a contemplá-lo. Não entendo nada desse rosto. Os dos outros têm um sentido. O meu não. Sequer posso decidir se é bonito ou feio. Acho que é feio, porque me disseram. Mas isso não me impressiona. No fundo, até me choca que se possam atribuir a ele qualidades desse gênero, como se se chamassem de bonito ou feio um bocado de terra ou um bloco de rocha.

¹⁰² O mesmo vale para outras passagens citadas no capítulo.

Ainda assim, há uma coisa que dá prazer ver, por cima das regiões flácidas das faces, por cima da testa: é a bela chama vermelha que doura meu crânio: são os meus cabelos. Isso é agradável de olhar. É uma cor nítida pelo menos: gosto de ser ruivo. Isso está aí no espelho, faz-se ver, brilha. Ainda tenho sorte: se minha testa carregasse uma dessas cabeleiras sem brilho que não conseguem se decidir entre o castanho e o louro, meu rosto se perderia no vago, me deixaria tonto.

Meu olhar desce lentamente, com tédio, para essa testa, para essas faces: não encontra nada de firme, encalha. Evidentemente há um nariz, olhos, uma boca, mas nada disso tem sentido, nem mesmo expressão humana. No entanto, Anny e Vélins achavam que eu tinha um ar vivaz; é possível que esteja excessivamente habituado com meu rosto. Quando era pequeno, minha tia Bigeois me dizia: “Se você se olhar demais no espelho, vai ver nele um macaco.” Devo ter me olhado ainda mais tempo: o que vejo está muito abaixo do macaco, na fronteira do mundo vegetal, no nível dos pólipos. Não digo que não tenha vida; mas não era a esse tipo de vida que Anny se referia: vejo uns leves estremecimentos, vejo uma carne insípida que se expande e palpita com abandono. Sobre tudo os olhos, assim de muito perto, são horríveis. São algo vítreo, mole, cego, margeado de vermelho; pareceriam escamas de peixe.

Apoio-me com todo meu peso no rebordo de faiança, aproximo meu rosto do espelho até encostar nele. Os olhos, o nariz e a boca desaparecem: não resta mais nada de humano. Rugas amarronzadas de cada lado da tumescência febril dos lábios, gretas, montículos. Uma penugem sedosa e branca cobre os grandes declives das faces, dois pelos saem das narinas: é um mapa geológico

em relevo. E, apesar de tudo, esse mundo lunar me é familiar. Não posso dizer que *reconheço* seus detalhes. Mas o conjunto me deixa uma impressão de coisa já vista que me entorpece: mergulho suavemente no sono.

Gostaria de recuperar o controle: uma sensação viva e abrupta me libertaria. Espalmo a mão esquerda em minha face, puxo a pele; faço uma careta para mim mesmo. Toda uma metade de meu rosto cede, a metade esquerda da boca se torce e aumenta de volume, deixando aparecer um dente, a órbita se abre sobre um globo branco, sobre uma carne rosa e sanguinolenta. Não é o que eu procurava: nada de forte, nada de novo; uma coisa suave, imprecisa, já vista. Vou adormecendo de olhos abertos; já o rosto cresce, cresce no espelho, é um imenso halo pálido que desliza na luz...

O que me lembra bruscamente é o fato de perder o equilíbrio. Estou escarranchado numa cadeira, ainda estonteado. Será que os outros homens têm tanta dificuldade em avaliar seus rostos? Parece-me que vejo o meu como sinto o corpo, por uma sensação surda e orgânica. Mas, e os outros? Rollebon, por exemplo? [...].

[...] Talvez seja impossível compreender o próprio rosto. Ou talvez seja porque sou um homem sozinho? As pessoas que vivem em sociedade aprenderam a se ver nos espelhos tal como seus amigos as veem. Não tenho amigos: será por isso que minha carne é tão nua? Dir-se-ia – sim, dir-se-ia a natureza sem os homens. (Sartre, 1938/1991, pp. 34-37)

Através de uma série de metáforas, comparações e jogos de ideias, Sartre coloca o protagonista diante de seu corpo. A passagem é imediatamente precedida por uma reflexão (que finda ao se

mostrar enfadonha) sobre a vida do Sr. Rollebon. Roquentin se levanta e percebe o espelho: é uma armadilha, que tornará mais aguda sua crise de náusea, mas à qual não pode resistir.

O personagem *reflete* sobre seu rosto. Como muitas vezes “nesses dias perdidos”, embora tente compreendê-lo, não consegue: esse rosto não “tem sentido”. Tal *dificuldade* coincide justamente com a dificuldade de entender sua náusea. Para expressar a coincidência, Sartre desfrutaria da relação entre o corpo e o outro, que faz do espelho um elemento fundamental do relato. O espelho refletiria a imagem do *corpo para-outro*, do corpo como um objeto no mundo, mágico, transcendência-transcendida: em sua segunda dimensão ontológica.

Por um lado, Roquentin não pode captar esse rosto sem o *reconhecimento* de um outro (“Não posso dizer que *reconheço* seus detalhes”); é preciso que um outro lhe atribua um corpo humano (“nada disso tem sentido, nem mesmo expressão humana”), assim como é justamente sendo um *outro* que o personagem pode atribuir sentido aos rostos alheios (“Os dos outros têm um sentido”). Por conseguinte, torna-se possível fruir do olhar e da linguagem sociais – em uma relação *analógica* – e reconhecer-se objetivamente (“As pessoas que vivem em sociedade aprenderam a se ver nos espelhos tal como seus amigos as veem”): o que remete à *terceira dimensão corpórea*, à experiência de existir para si enquanto conhecido pelo outro. Os olhos, o nariz, a boca, a beleza, a feiura, o ar vivaz atribuído por Anny e Vélines, somente podem ter sentido para Roquentin se *refletirem* um rosto “para outro”, caso contrário, designam um rosto estranho. Essa interpretação está presente em Hilgert (2020, pp. 58-60).

Por outro lado, o protagonista está diante da carne “nua”, dada por “uma sensação surda e orgânica”, associável a seres naturais¹⁰³, despida de disfarces (à exceção, talvez, de seus cabelos, “bela chama vermelha” e brilhante que lhe gera prazer): o que apenas o tempo ou o convívio permitem (“é possível que esteja excessivamente habituado com meu rosto”). Nesse sentido, ele acessaria seu corpo para-outro quase em sua pureza (sem ser transcendido); não apenas cognitiva, mas também afetivamente, como náusea (“carne insípida”).

Mas, afinal, como conciliar essas perspectivas díspares? Se o outro é necessário para que Roquentin acesse a própria carne, ou seja, seu corpo no meio do mundo, sua perplexidade nasceria do pouco contato social. Logo, como falar ao mesmo tempo de um acesso profundo, em sua pureza, à carne? Propomos a existência aqui de um jogo de significações: se o outro é fundamental, não obstante está constantemente evitando a náusea. O protagonista, nesta medida, também representaria esse outro; enxerga-se como um estranho porque ainda não *se reconhece* como náusea. Está se descobrindo: embora diante da carne pura, resiste em aceitá-la. Trata-se de uma ambiguidade importante, esclarecida ao longo da obra: se a sociedade é condição para que cada um se reconheça enquanto corpo, todavia, ela está frequentemente evitando ser este espelho, que implica assumir-se *natural* ou *contingente*.

A grandeza de uma obra literária possibilita vários caminhos interpretativos. Hilgert (2020) não propõe esse jogo de sentidos, mas acrescenta outras observações à passagem. Para a estudiosa, o conflito de Roquentin diante do espelho decorreria também de já

¹⁰³ Deteremo-nos neste ponto adiante.

não estar diante do rosto que vive; isto é, Sartre tacitamente se referiria ao primeiro modo de ser corpóreo. Além disso, “o sentido do humano existe na totalidade” (*Ibidem*, p. 60). Sendo assim, Roquentin não poderia significar o seu rosto ao decompô-lo ou tomá-lo como uma série de partes isoladas (“Evidentemente há um nariz, olhos, uma boca, mas nada disso tem sentido, nem mesmo expressão humana”). Na condição de vivo, o corpo humano é um todo.

Que seja possível depreender a ideia de um *corpo vivido* do excerto acima, todavia, ela não se daria nitidamente como em um trecho subsequente, em consonância com novas descobertas sobre a náusea. Citemo-lo:

Não pude impedir esse movimento de ombros...

A coisa, que estava à espera, alertou-se, precipitou-se sobre mim, penetra em mim, estou pleno dela. – Não é nada: a Coisa sou eu. A existência, liberada, desprendida, reflui sobre mim. Existo.

Existo. É suave (*C'est doux*), tão suave, tão lento. E leve: dir-se-ia que isso flutua no ar por si só (*que ça tient en l'air tout seul*). Mexe-se (*Ça remue*). São leves toques (*Ce sont effleurements*), por todo lado, toques que se dissolvem e se desvanecem. Suavemente, suavemente. Há uma água espumosa em minha boca. Engulo-a, ela desliza por minha garganta, me acaricia – e eis que renasce em minha boca, tenho perpetuamente na boca uma pequena poça de água esbranquiçada – discreta – que roça minha língua. E essa poça também sou eu. E a língua também, e a garganta, sou eu.

Vejo minha mão que desabrocha sobre a mesa. Ela vive – sou eu. Abre-se, os dedos se estendem, assestam-se. Ela está pousada de costas. Mostra-me seu ventre gordo.

Parece um animal de pernas para o ar. Os dedos são as patas. Divirto-me fazendo-os mexer muito rápido, como as patas de um caranguejo caído de costas. O caranguejo morreu: as patas se crispam, vêm para o ventre de minha mão. Vejo as unhas – a única coisa de mim que não vive. E mesmo assim... minha mão se vira, estende-se de barriga para baixo, me oferece agora suas costas. Costas prateadas, um pouco brilhantes – dir-se-ia um peixe, se não houvesse os pelos ruivos no início das falanges. Sinto minha mão. Esses dois animais que se agitam na ponta de meus braços sou eu. Minha mão coça uma de suas patas com a unha de uma outra pata; sinto seu peso na mesa que não sou eu [...]. Retiro minha mão, coloco-a em meu bolso. Mas sinto logo, através do tecido, o calor de minha coxa. Faço saltar imediatamente minha mão de meu bolso; deixo-a caída junto ao espaldar da cadeira. Agora sinto seu peso na ponta de meu braço. Ela puxa um pouco, muito mole, mole, maciamente ela existe. Não insisto: onde quer que a ponha, ela continuará a existir e eu continuarei a sentir que ela existe; não posso suprimi-la, nem suprimir o resto de meu corpo, o calor úmido que suja minha camisa, nem toda essa gordura quente que se move preguiçosamente como se uma colher a remexesse, nem todas as sensações que passeiam lá dentro, que vão e vêm, sobem de meu flanco até minha axila, ou então vegetam silenciosamente, da manhã à noite, em seu canto habitual.

Levanto-me de chofre: se pelo menos pudesse parar de pensar, já seria melhor. Os pensamentos são o que há de mais insípido. Mais insípido ainda do que a carne. Prolongam-se interminavelmente e deixam um gosto esquisito [...].

Minha saliva está açucarada, meu corpo está morno; sinto-me insípido. Meu canivete está sobre a mesa. Abro-o. Por que não? De toda maneira, seria uma mudança. Coloco minha mão esquerda sobre o bloco e me desfiro uma boa canivetada na palma. O gesto foi muito nervoso; a lâmina escorregou, a ferida é superficial. Sangra. E afinal? O que foi que mudou? De toda maneira olho com satisfação na folha branca, por entre as linhas que tracei há pouco, essa poçazinha de sangue que finalmente deixou de ser eu. (Sartre, 1938/1991, pp. 149-151)

O trecho constituiria uma espécie de adaptação do *cogito*. Descartes conclui, antes de mais nada, sua existência como um ser pensante, definindo-se um ser extenso posteriormente, após outras longas meditações; Roquentin, por outro lado, parte de sua *existência corpórea*. É também pensamento, mas um pensamento que não inibe a imediata afirmação de si como corpo; pelo contrário, compõe com este uma totalidade ao assumir uma forma igualmente nauseante (“Os pensamentos são o que há de mais insípido”). A passagem refletiria a relação entre para-si e facticidade, apresentada no ensaio de ontologia:

A relação entre o Para-si, que é seu próprio fundamento enquanto Para-si, e a facticidade, pode ser chamada corretamente de necessidade de fato [...]. O Para-si é necessário enquanto se fundamenta a si mesmo. E, por isso, é o objeto refletido de uma intuição apodítica: não posso duvidar que sou. Mas, na medida em que esse Para-

si, como tal, poderia não ser, tem toda a contingência do fato. (Sartre, 1943/2015, p. 133)¹⁰⁴

A descrição da existência, de Roquentin, expressa outra crise aguda de náusea. Mais uma vez ele tenta evitá-la, mas em vão. Tudo tem início com a *morte* de Rollebon: o protagonista infere que não há sentido em continuar a investigar a vida do marquês, já que ele não mais existe, o *passado* não existe – ao menos enquanto *acontecimento*, *necessário em si mesmo*¹⁰⁵. Na verdade, várias experiências e reflexões dos dias anteriores, ensejando importantes críticas à sociedade de Bouville, engendram tais conclusões. Roquentin se depara com duas existências fundadas nessa concepção de passado: a burguesa e Rollebon, e a negação de ambas incidiria na afirmação da sua própria existência. Se, naquela primeira passagem, o marquês se apresenta confuso, por suas ações – tal como o corpo (ou a náusea) –, sua morte definitiva, nesse segundo excerto, conduz o protagonista à vida, a um “*re-nascimento*”¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Em outro excerto, sobre o passado (entendido como facticidade do para-si): “o *cogito* cartesiano deveria ser formulado assim: ‘Penso, logo era’” (Sartre, 1943/2015, p. 172).

¹⁰⁵ “A morte reduz o Para-si-Para-outro ao estado de simples Para-outro. Do ser de Pedro morto, hoje, eu sou o único responsável, na minha liberdade. E os mortos que não puderem ser salvos e transportados a bordo do passado concreto de um sobrevivente não são passados; eles e seus passados estão aniquilados.” (*Ibidem*, p. 164).

¹⁰⁶ As noções de passado e de nascimento seriam aqui muito importantes, envolvidas em um jogo de ideias. “Qualquer que seja o surgimento do Para-si no mundo, ele vem ao mundo na unidade ek-stática de uma relação com seu Passado [...]. O nascimento, como relação de ser ek-stática com o Em-si que ele não é, e como constituição *a priori* da preteridade, é uma lei de ser do Para-si. Ser Para-si é *ser nascido*. [...] a partir do *nascimento* como lei de ser originária e *a priori* do Para-si [...] se pode designar um momento em que o Para-si ainda não era e um momento em que o Para-si aparece, seres *dos quais* o Para-si não nasceu e um ser *do qual* nasceu.”

Por uma mescla de percepção, afetividade e reflexão, Roquentin manifestaria o caráter corpóreo e igualmente nauseante da existência humana. *Ser humano é ser corpo humano*. As partes, imersas em relações entre si e com o meio (a saliva, a boca, a língua, a garganta; a mão e os dedos sobre a mesa e dentro do bolso, o braço; a coxa sob a calça; o calor úmido na camisa, a gordura quente, o flanco, a axila; o sangue liberado pelo canivete; a *carne*), descobrem a náusea como corpo insípido. Haveria aqui novamente um jogo: agora entre o corpo que existo e o corpo para-outro (juntamente à terceira dimensão corpórea). A constatação “a Coisa sou eu” é associada ao ser objetivo ou ao modo para-outro (descrito com as categorias dadas pelo outro). Na condição de carne, totalidade, objeto da percepção e da ação, o protagonista deixa para trás a imagem confusa e conflitante do espelho; assume o corpo cuja revelação envolve a presença do outro e sua linguagem, mas também avoca a condição nauseante da qual esse outro tenta fugir. Em contraponto, a afirmação da *existência* designa um corpo (ou uma náusea) enquanto pura vivência ou consciência não-tética; uma consciência que “existe seu corpo”, nos termos do ensaio de ontologia fenomenológica. Os termos franceses “ce” e “ça” no início da citação demarcam o caráter *inefável* desse modo de ser.

Segundo Izumi-Shearer, em *Le corps ambigu chez Jean-Paul Sartre* (*O corpo ambíguo em Jean-Paul Sartre*) (1976), há duas descrições gerais da relação consciência-corpo entre os *personagens ficcionais* sartrianos. Em uma delas, “a distância da consciência desses personagens de seus próprios corpos ou dos corpos dos outros

(Sartre, 1943/2015, pp. 194-196). Roquentin nasceria a partir de um passado (Rollebon); o marquês é o “ser *do qual* nasceu”. Esse nascimento (ou renascimento) implicaria, ao mesmo tempo, em assumir o seu próprio passado (sua contingência).

é explicitamente visual, objetiva ou imaginária. Sua consciência é voltada ao corpo, portanto, é consciência do corpo: ela é ‘tética’” (Izumi-Shearer, 1976, pp. 104-105). Para a estudiosa, descrições simples, observações visuais ou construções metafóricas disporiam a corporeidade como objeto intencional. Porém, em outros momentos, a corporeidade se confundiria com a afetividade original ao nível não-tético: o que seria preponderante em *A náusea*. O romance exemplificaria muito bem os dois tipos. Sua primeira metade se restringiria ao tético; a segunda parte, encetada pelo reconhecimento de Roquentin sobre sua existência nauseante (passagem que assinalamos), exploraria o corpo não-posicional, fundido à própria consciência.

Pouco depois na sequência dos relatos, no momento epifânico do jardim público (em que Roquentin conclui ser a náusea uma consciência afetiva de um *mundo contingente*), a textura náusea-corpo completaria o seu sentido: revela-se como *experiência da contingência*. Em suma, como um ponto crucial, os excertos destacados nos mostrariam que as progressivas descobertas de Roquentin sobre a náusea convergem com descobertas sobre o corpo, as duas noções não se distinguindo.

Dito isso, podemos passar a outros elementos fundamentais da obra. Como um segundo ponto, cumpre-nos aprofundar sobre o constante uso de imagens que associam o corpo a outros seres, vivos ou não. Izumi-Shearer (1976) propõe uma divisão nestes dois planos (corpos-seres vivos e corpos-objetos) e aponta-os como um traço de toda a criação ficcional sartriana. O trecho acima, no qual Roquentin se encontra diante do espelho, é repleto de exemplos: “como se chamassem de bonito ou feio um bocado de terra ou um bloco de rocha”; “Se você se olhar demais no espelho, vai ver nele um macaco”;

“o que vejo está muito abaixo do macaco, na fronteira do mundo vegetal, no nível dos pólipos”, “os olhos [...] pareceriam escamas de peixe”, “é um mapa geológico em relevo”¹⁰⁷. Interpretamos que essas

¹⁰⁷ São várias as relações desse tipo, distribuídas ao longo de todo o texto. Entre os exemplos: “E depois havia sua mão, como se fosse um grande verme branco, em minha mão. Soltei-a logo e o braço descaiu frouxamente.” (Sartre, 1938/1991, p. 18); “Aproximei-me: era uma página pautada, certamente arrancada de um caderno escolar. A chuva a encharcara e retorcera, estava coberta de bolhas e de tumefações como uma mão queimada [...]. Os objetos não deveriam *tocar*, já que não vivem [...]. E a mim eles tocam – é insuportável. Tenho medo de entrar em contato com eles exatamente como se fossem animais vivos.” (*Ibidem*, p. 26); “À direita algumas pessoas jogam cartas sobre um pano de lã. Não as vi ao entrar; senti apenas que havia um pacote morno, meio sobre o banco, meio sobre a mesa do fundo, com pares de braços que se agitavam.” (*Ibidem*, p. 38); “[O primo Adolphe] Sorri com ar sonolento; de quando em quando se sacode, gane e se agita um pouco, como um cachorro que sonha.” (*Ibidem*, p. 39); “Mas ela [Lucie] não se move, parece mineralizada como tudo o que a rodeia. Por um instante me pergunto se não me equivoquei a seu respeito, se não é sua verdadeira natureza que subitamente me é revelada...” (*Ibidem*, p. 49); “Deslizei meu braço pelo quadril da patroa e vi de repente um pequeno jardim com árvores baixas e tufadas de onde pendiam folhas imensas cobertas de pelos. Corriam por toda parte formigas, centopeias e traças [...]. As folhas grandes estavam pretas de bichos.” (*Ibidem*, p. 94); “Mas seu julgamento me traspassava como um gládio e questionava até meu direito de existir. E era verdade, sempre me apercebera disso: não tinha o direito de existir. Surgira por acaso: existia como uma pedra, uma planta, um micróbio”. (*Ibidem*, p. 129); “Parrotin oferecia uma bela resistência. Mas de repente seu olhar se apagou, o quadro se tornou baço. Que restava? Dois olhos cegos, a boca fina como uma serpente morta e as faces.” (*Ibidem*, p. 135); “Outro sentirá que há algo arranhando sua boca. E se aproximará de um espelho, abrirá a boca: e sua língua se terá tornado uma enorme centopeia viva, que baterá com as pernas e lhe arranhará o céu da boca. Tentará cuspir, mas a centopeia será uma parte dele mesmo e terá que arrancá-la com as mãos. E quantidades de coisas surgirão, para as quais será preciso encontrar novos nomes, o olho de pedra, o grande braço tricorne, o artelho-muleta, a aranha-maxilar. E quem estiver dormindo em sua boa cama, em seu tranquilo quarto quente, acordará inteiramente nu num chão azulado, numa floresta de pênis estrepitosos, vermelhos e brancos, erguidos para o céu como as chaminés de Jouxtebouville, com grandes testículos meio saídos da terra, peludos e bulbosos como cebolas [...]. Homens inteiramente sós, sós com suas horríveis monstruosidades, correrão pelas ruas, passarão pesadamente diante

metáforas, comparações e outros dispositivos relacionais desempenhariam duas funções em *A náusea*. Uma delas, assinalar a pesquisa contínua de Roquentin “a fim de descobrir em que consiste sua corporeidade” (Izumi-Shearer, 1976, p. 109). Simultaneamente, assumiriam uma função mais ampla, outrossim basilar à obra: expressar a contingência como algo que *aproxima e distancia* o ser humano e os outros seres, a consciência e o mundo, o para-si e o em-si. O *ser* é contingente e assume feições particulares em cada um de seus modos. O autor intencionalmente estabeleceria um jogo com a concepção de *contingência*.

Portanto, a palavra “corpo” seria explorada, ao mesmo tempo, em sua referência específica à realidade humana e em sua referência geral a “corpos” ou objetos não-humanos – inclusive à pura exterioridade do cadáver; afinal, a morte também manifesta a contingência¹⁰⁸. No relato sobre o *insight* do jardim público, Roquentin relaciona sua existência supérflua ao seu “corpo” morto:

Pensava vagamente em me suprimir, para aniquilar pelo menos uma dessas existências supérfluas. Mas até mesmo minha morte teria sido demais. Demais, meu cadáver, meu sangue sobre aquelas pedras, entre aquelas plantas ao fundo daquele jardim risonho. E a carne corroída teria sido demais na terra que a recebesse, e meus ossos, finalmente, limpos, descarnados, asseados e imaculados

de mim, os olhos fixos, fugindo de seus males e trazendo-os consigo, a boca aberta, com sua língua-inseto batendo as asas. Então estourarei de rir, mesmo se meu corpo estiver coberto de nojentas crostas suspeitas, que se abrem em flores de carne, em violetas, em ranúnculos.” (*Ibidem*, pp. 232-233).

¹⁰⁸ Ainda nos deteremos nesse ponto.

como dentes, também teriam sido demais: eu era demais para a eternidade. (Sartre, 1938/1991, p. 190)¹⁰⁹

Poderíamos afirmar: é como se a literatura, por meio das palavras e da imaginação, reconstituísse a facticidade a partir da pura exterioridade, reanimando o sonho frankensteiniano da fisiologia. Como já dito, Sartre não procuraria igualar os modos de ser dos humanos e das coisas, o que resultaria em negar a condição livre do primeiro e afirmar o que alguns chamam de “natureza humana”. Apenas estaria dizendo que a *natureza*, em seu sentido amplo – o que abrange os reinos animal, vegetal, mineral, entre outros – não é regida pela necessidade, mas pela contingência, e é neste sentido que o ser humano e seus artifícios também possuem uma face natural, ou melhor, formam uma síntese com a natureza. O para-si é um complexo liberdade-facticidade.

Não me desleixo, muito pelo contrário: essa manhã tomei banho, me barbeei. Só que, quando considero todos esses pequenos atos diligentes, não compreendo como pude fazê-los: são tão inúteis. Certamente foram os hábitos que

¹⁰⁹ Há outras passagens similares. “Parei em frente à Charcuteria Julien. De quanto em quando, via através do vidro uma mão que apontava para as linguças e os pés de porco trufados. Então uma moça loura e corpulenta se inclinava, o peito descoberto, e pegava com seus dedos o pedaço de carne morta. Em seu quarto, a cinco minutos dali, o Sr. Fasquelle estava morto.” (Sartre, 1938/1991, p. 115) (Há uma associação entre o cadáver do Sr. Fasquelle, a carne de porco morta e a mão da moça). “A empregada que se encarrega da caixa está em seu balcão. Conheço-a bem: é ruiva como eu; tem uma doença no ventre. Apodrece suavemente sob suas saias, com um sorriso melancólico semelhante ao cheiro de violeta que às vezes exalam os corpos em decomposição.” (*Ibidem*, p. 89) (A empregada apresenta-se “meio viva, meio morta”; parte de seu corpo se decompõe).

os fizeram por mim [...]. Olho aos meus pés as cintilações cinzas de Bouville. Dir-se-iam, sob o sol, montículos de conchas de escamas, de esquirolas de ossos, de saibro. Perdidos entre esses destroços, minúsculos estilhaços de vidro ou de mica emitem intermitentemente leves lampejos [...]. Eles [os homenzinhos] estão saindo dos escritórios, depois de seu dia de trabalho, olham para as casas e para as praças com ar satisfeito, pensam que essa é a *sua* cidade, uma ‘bela urbe burguesa’. Não têm medo, sentem-se em casa. Nunca viram senão a água domada que corre das torneiras, a luz que jorra das lâmpadas quando se aperta o interruptor, as árvores mestiças, bastardas, sustentadas por espeques. Eles comprovam, cem vezes por dia, que tudo se faz por mecanismo, que o mundo obedece a leis fixas e imutáveis[...]. No entanto a grande natureza vaga penetrou em sua cidade, infiltrou-se por todo lado, em suas casas, em seus escritórios, neles próprios. Não se mexe, mantém-se quieta, e eles estão bem dentro dela, respiram-na e não a veem, imaginam que ela está lá fora, a vinte léguas da cidade. Mas eu *vejo* essa natureza, *vejo-a...* Sei que sua submissão é preguiça, que ela não tem leis: o que acreditam ser sua constância... Ela tem apenas hábitos e pode mudá-los amanhã. (*Ibidem*, pp. 230-231)

A realidade humana é relação contingente *com o* mundo, contingente *como o* mundo, e não pode não sê-lo. Entendê-la exige partir de sua relação *dialética* com os objetos, de aproximação e afastamento. A *náusea* critica a modernidade, industrializada e urbana, que se rege pela noção burguesa de um *reino humano*. Este se fundaria na mesma necessidade que, contraditoriamente, o separaria da natureza: a vida dos *hábitos* apoia o sujeito moderno em “leis fixas

e imutáveis” (determinantes de uma “natureza humana”); elas também explicam a natureza, mas em um outro plano. Roquentin desmascararia a autoilusão presente nessa perspectiva.

Dentre as diversas imagens, poder-se-ia destacar uma metáfora do corpo bastante interessante, usada com certa frequência no romance e em outras obras sartrianas¹¹⁰: os *crustáceos*. Para melhor entendê-la, valeria a pena salientar o horror pessoal de Sartre em relação a esses animais. Em uma entrevista pouco antes de sua morte, questionado por Beauvoir sobre o que neles lhe causava repugnância, respondera:

Creio – pelo menos no que se refere aos crustáceos – que sua semelhança e sua relação com os insetos, os que vivem no ar e não na água, mas que têm esse grau de vida e essa consciência problemática que me incomodam e que têm sobretudo uma aparência em nossa vida cotidiana de serem completamente ausentes de nosso universo – quase completamente ausentes – que os coloca à parte. Ao comer um crustáceo, como coisas de um outro mundo. Essa 'carne' branca não é feita para nós, roubamo-la a um outro universo. (Sartre, 1974 *apud* Beauvoir, 1982, p. 437)

Essa repugnância – extensiva a insetos – será reproduzida de diversas formas em seu romance de 1938. Sartre associa o caranguejo ou a lagosta ao indivíduo solitário, que pensa e sente coisas diferentes das outras pessoas, e assume por isso uma feição não

¹¹⁰ *Le chambre* (O quarto), in: *Le mur* (O muro) (1939); *L'âge de raison* (A idade da razão) (1945); *Les séquestrés d'Altona* (Os sequestrados de Altona) (1960). Cf. Izumi-Shearer, 1976; Tiberghien, 2008.

humana e amedrontadora. Tratar-se-ia do sujeito *invadido* por sua gratuidade ou superfluidade na forma de náusea. São claramente identificados com esse tipo: um certo sujeito da infância de Roquentin, o Sr. Achille e o próprio autor do diário.

Passam seu tempo se explicando, reconhecendo com satisfação que têm as mesmas opiniões [...]. Basta ver a cara que fazem quando passa por eles um desses homens com olhos de peixe que parecem olhar para dentro e com os quais não é possível, de forma nenhuma, se conciliar. Quando tinha oito anos e brincava no Luxembourg, havia um desses [...] sentíamos que ele *formava em sua cabeça pensamentos de caranguejo ou de lagosta*. E o fato de que alguém pudesse formar pensamentos de lagosta a respeito da guarita, de nossos arcos, das moitas de arbustos, nos aterrorizava. (Sartre, 1938/1991, p. 24, grifos nossos)

Uma crise no café, pouco antes da revelação do jardim público, também aproxima Roquentin dessa figura asquerosa.

Não sei aonde ir. Fico postado junto ao cozinheiro de papelão. Não tenho necessidade de me voltar para saber que estão me olhando através das vidraças: olham para as minhas costas com surpresa e asco; pensavam que eu era como eles, que eu era um homem, e os enganei. De repente perdi minha aparência de homem e eles viram um caranguejo que fugia, recuando, dessa sala tão humana. Agora o intruso desmascarado fugiu: a reunião continua. Irrita-me sentir em minhas costas todo esse formigamento de olhos e de pensamentos assustados.

Atravesso a rua. A outra calçada acompanha a praia e as cabines de banho.

[...] Cores suaves, perfumes suaves, almas de primavera. ‘O dia está lindo, o mar está verde, prefiro esse frio seco à umidade’. Poetas! Se pegasse um pelas lapelas de seu casaco e lhe dissesse: ‘Ajude-me’, ele pensaria: ‘O que significa esse caranguejo?’ e fugiria deixando seu casaco em minhas mãos.

Viro-lhes as costas, me apoio com as duas mãos na balaustrada. O *verdadeiro* mar é frio e negro, cheio de animais; rasteja sob essa fina película verde que é feita para enganar as pessoas. (Sartre, 1938/1991, pp. 183-184)

O que incomodaria Sartre “[n]esse grau de vida e [n]essa consciência” do caranguejo e da lagosta, ou dos crustáceos e insetos como um todo, é justamente sua proximidade de existências não animais, como plantas, minerais, objetos artificiais; em outros termos, ao *corpo em geral*, não consciente. Cada personagem nas citações acima é representado como a “carne” branca de outro universo, a vida em uma condição primitiva e praticamente *alheia à transcendência*.

Em *Courts-circuits*, no capítulo *La contingence des crustacés* (*A contingência dos crustáceos*) (2008), Gilles Tiberghien explora a metáfora. Roquentin representa um caranguejo enquanto dotado de uma carapaça, a qual o tornaria enganoso. No café, os outros lidavam com um ser escondido em sua contingência; de costas puderam captar a inércia do corpo. Ao mesmo tempo em que destarte esconde o humano, a carapaça representa o engano de fugir do olhar do outro, a busca por negar qualquer objetividade a fim de manter-se livre (Tiberghien, 2008, pp. 124-125). Sublinhemos que Roquentin se põe

novamente de costas para observar o mar (enganoso) e menciona os animais marinhos (dos quais podem ser inferidos os crustáceos).

Na passagem em que o protagonista descreve a própria existência, sua mão é também relacionada a um caranguejo:

Mostra-me seu ventre gordo. Parece um animal de pernas para o ar. Os dedos são as patas. Divirto-me fazendo-os mexer muito rápido, como as patas de um caranguejo caído de costas. O caranguejo morreu: as patas se crispam, vêm para o ventre de minha mão. (Cf. *supra*, p. 183)

Tiberghien (2008, pp. 126-127) faz notar que o personagem vê sua mão tal qual as pessoas o veem do café. A metonímia indica a autonomia do membro ou a não responsabilidade por ele – o que finda em fracasso, todavia, porque efetivamente não pode estar isolado da totalidade corporal. Para Izumi-Shearer (1976, p. 110), a impressão é de um “esforço sofredor, inútil e irrecuperável. É um sofrimento da consciência em que a ‘facticidade’ não age mais como lhe aprez; o corpo não existe aqui como um corpo-para-si. O corpo é separado da consciência”¹¹¹.

¹¹¹ Esse mesmo esforço é tratado em outro excerto, relativo a um inseto: “Mas por que’, pensei, ‘por que tantas existências, já que todas se parecem?’ Para que tantas árvores, todas iguais? Tantas existências fracassadas e obstinadamente recomeçadas e novamente fracassadas – como os esforços desajeitados de um inseto caído de costas? (Eu era um desses esforços.)” (Sartre, 1938/1991, p. 196). Há ainda outras passagens que se referem a crustáceos e insetos. “Há um círculo de sol sobre a toalha de papel. No círculo uma mosca se arrasta entorpecida, se aquece e esfrega uma na outra as patas dianteiras. Vou lhe fazer o favor de esmagá-la. Ela não vê surgir o indicador gigante, cujos pelos dourados brilham ao sol [...]. A mosca rebenta, as tripinhas brancas emergem de seu ventre; libertei-a da existência.” (*Ibidem*, p. 155). (A mosca é “libertada da existência”, durante um almoço com um conhecido, o

Em suma,

o crustáceo é sempre o não-humano, seja pelo excesso ou pela falta de consciência. Se ela tende a coincidir com o eu, como coisas que são idênticas a si mesmas, ou se ela busca se purificar em uma transcendência radical, em ambos os casos a consciência é transformada em crustáceo [...]. Compreendemos então que a metáfora do caranguejo dramatiza na obra de Sartre não a tentação do dualismo cartesiano, mas sobretudo o seu horror. Se o corpo fosse apenas uma substância extensa, nós seríamos de fato comparáveis aos corpos articulados dos artrópodes, que repugnam Sartre por representarem para ele a negação da ideia de liberdade. É verdade que essa ideia é muito próxima de uma concepção de consciência desprovida de interioridade, "clara como um grande vento". Mas os esforços de Sartre para engajar essa consciência no mundo, para fazê-la existir o corpo que ela tem, testemunham sua rejeição a toda tentativa de dar à consciência um privilégio comparável ao que lhe é conferido pelos estoicos. (Tiberghien, 2008, p. 127-129)

A associação do corpo ao crustáceo corrobora a dialética entre o humano e outros seres, elementar ao romance. Sartre rejeita uma substância extensa (identificável com o não vivo) ou uma consciência abstrata (desvincilhada de uma situação mundana) em

Autodidata, às vésperas do *insight* do jardim). "Havia bichos ainda mais horríveis: seus corpos eram feitos de uma fatia de pão tostado, como as que se servem como canapé, com pedaços de pombo; andavam de lado com patas de caranguejo." (*Ibidem*, p. 94). (Os bichos são associados ao órgão genital feminino, no que seria a descrição de um sonho).

sua compreensão do humano. Por conseguinte, não assina uma imersão determinista no natural, nem um total afastamento dele.

As imagens dos crustáceos e dos diversos objetos que remetem ao corpo conduzem ainda a um terceiro ponto de análise. Na medida em que se referem a “seres mistos”, entre o plácido e o ofensivo, o fluido e o duro, o escondido e o exposto, o transparente e o opaco, etc., tais imagens são vinculáveis, nos textos sartrianos, à noção de *viscoso* (Izumi-Shearer, 1976, pp. 113-114). Sucintamente, o viscoso está entre o líquido (símbolo do para-si) e o sólido (símbolo do em-si), “não sendo nem um, nem outro. [...] simboliza, portanto, a contaminação do Para-si pelo em-si. [...] um tipo de ser-em-si não realizado que ameaça constantemente a consciência” (Hilgert, 2020, p. 71-72). A noção é selecionada como um exemplo, ao fim de *O ser e o nada*, quando Sartre se dedica ao “*sentido ontológico* das qualidades”, numa espécie de “psicanálise das coisas”¹¹²: as qualidades dos seres do mundo os simbolizam:

o viscoso é o empastamento da liquidez, ou seja, representa em si um triunfo nascente do sólido sobre o líquido, isto é, uma tendência do Em-si de indiferença, representado pelo sólido puro, a coagular a liquidez, ou seja, a absorver o para-si que deveria fundamentá-lo [...]. Se o objeto que carrego nas mãos é sólido, posso soltá-lo quando quiser; sua inércia simboliza para mim meu poder total: eu o fundamento, mas ele não me fundamenta [...]. Mas eis que o viscoso inverte os termos: o Para-si fica subitamente *comprometido*. Separo as mãos, quero largar o viscoso e ele adere a mim, me sorve, me

¹¹² Sartre (1943/2015, pp. 741-745) utiliza a expressão, relacionando-a à proposta teórica de Gaston Bachelard.

aspira [...]. Vemos aqui o símbolo que subitamente se revela: existem posses venenosas; há a possibilidade de que [...] o Em-si venha a atrair o Para-si à sua contingência, à sua exterioridade de indiferença, à sua existência sem fundamento [...]. Mas, que traduz no plano ontológico este temor a não ser justamente a fuga do Para-si frente ao Em-si da facticidade, ou seja, precisamente a temporalização? O horror do viscoso é o horror de que o tempo se torne viscoso, de que a facticidade progrida contínua e insensivelmente até absorver o Para-si que a *existe* [...]. Um ser ideal que rejeito com todas as minhas forças e me obceca tanto quanto o *valor* me obceca em meu ser: um ser ideal em que o Em-si não fundamentado tem prioridade sobre o Para-si e que denominaremos *Antivalor*. (Sartre, 1945/2015, pp. 741-745)

A casca do crustáceo, como uma pele petrificada, aponta para esta *transformação* assombrosa à filosofia sartriana: a *do para-si no em-si* (Izumi-Shearer, 1976, p. 110). Na verdade, podemos dizer que o viscoso é representado ao longo de toda *A náusea* e constata o receio de sucumbir à contingência. Não surpreende que o seixo lamacento que Roquentin pega à mão, tentando não se sujar, seja o início das crises agudas de náusea. “O seixo era achatado, seco de um lado, úmido e lamacento do outro. Eu o segurava pelas bordas, com os dedos muito afastados, pra não me sujar.” (Sartre, 1938/1991, p. 14). A lama representa o viscoso a ser evitado, incômodo, o início do assombro do contingente¹³.

¹³ Todavia, segundo a interpretação de Connor (2014, p. 39), o viscoso significaria, efetivamente, uma condição a ser ou não aceita: logo, não poderia ser identificada com as vivências do corpo ou da náusea como tais.

Considerados todos esses pontos, importa evidenciar, por fim, como as críticas *sociais e políticas* do romance convergem sobremaneira contra uma tentativa: justamente a de escusar a náusea. A maioria das pessoas, em particular os burgueses, nega a própria contingência, em um tipo de autoengano. Sartre denuncia esta postura: por um lado, frágil e vã; por outro, esmerada e útil à construção de relações sociais e de poder¹¹⁴.

Nesse sentido – convém mais uma vez destacar –, se o sujeito solitário, “com pensamentos de lagosta”, envolto em náusea, estaria associado ao não humano, também ocuparia um papel-chave na *provocação* a um modo de vida que “abre mão” de qualquer contingência. Com efeito, é muito assustador lidar com a gratuidade ou a ausência de um sentido *a priori* da existência e a maior parte prefere escondê-la de si mesma, continuamente.

Ao contrário do que muitos se esforçam em mostrar, a ideia de *homme seul* não é o resultado intelectual de um completo desencajamento. O homem solitário da década de 20 e início dos anos 30 representou uma forma de engajamento particular, um tipo de resistência contra o burguês típico dos anos 30 e contra a sociedade moralista tradicional. (Hilgert, 2018, p. 239)

¹¹⁴ Não obstante sugeriram-se as artes, em variados momentos, como formas legítimas de fuga da experiência nauseante (cf. *supra*, p. 176), Sartre apontaria, também nesse caso, para uma ambiguidade. Se a visita ao museu de Bouville e a apreciação crítica das pinturas amenizaria a perturbação de Roquetin, esse mesmo museu e suas pinturas (como veremos) manifestariam, em relação às pessoas representadas, um aplacamento superficial da náusea, além de um projeto danoso à vida social e política. A “solução artística” revelar-se-ia efêmera e sob risco de uma apropriação “desumanizante”.

Contanto que a existência não é necessária, ela tem um término: “Todo ente nasce sem razão, se prolonga por fraqueza e morre por acaso” (Sartre, 1938/1991, p. 197). Logo, a contingência da vida aponta para a *morte*; está-se constantemente em novas situações, até que esse espiral se encerra em definitivo. O envelhecimento assina isso muito bem: o corpo se transforma, as situações vividas se multiplicam, se está mais próximo do fim.

Sartre explora com requinte tais questões: o desconforto existencial também se traduziria na exaltação de ideias como *amadurecimento, experiência, história, passado*. É o que manifestam o relato e a reflexão de Roquentin envolvendo o Sr. Achille e o Dr. Rogé.

Onde poderia eu conservar o meu [passado]? Não se pode colocar o passado no bolso; preciso ter uma casa, arrumá-lo nela. Só possuo meu corpo; um homem inteiramente sozinho, só com seu corpo, não pode reter as lembranças; elas passam através dele. Não deveria me queixar: tudo o que quis foi ser livre [...].

Ei-lo [o Sr. Achille] a me olhar novamente. Dessa vez vai falar comigo, me sinto enrijecer. Não é simpatia o que há entre nós: somos parecidos, eis tudo. Ele está só como eu, mas mais enterrado em sua solidão do que eu. Deve estar à espera de sua Náusea ou algo no gênero. Há agora, portanto, pessoas que me *reconhecem*, que pensam, depois que encararam: “Esse é dos nossos.” E então? O que ele quer? Deve saber que nada podemos fazer um pelo outro [...].

A porta se abre com estrépito: é o Dr. Rogé.

[...] O homenzinho ergueu a cabeça com um sorriso aliviado. E é verdade: esse colosso nos libertou. Havia algo

de horrível que ia se apoderar de nós. Respiro aliviado: agora estamos entre homens [...].

– Ora vejamos, é você, velho imundo – grita ele. – Então não morreu? [...]

Olha para o homenzinho com seus olhos ferozes. Um olhar direto, que põe as coisas em seu devido lugar. Explica:

– Um velho maluco, é isso que ele é.

Nem sequer se dá ao trabalho de mostrar que está brincando. Sabe que o velho maluco não se zangará, que vai sorrir. E é o que ocorre: o outro sorri com humildade. Um velho maluco: ele se descontraí, se sente protegido contra si próprio; nada lhe acontecera hoje. O curioso é que também eu me tranquilizo. Um velho maluco: então era isso, era só isso [...].

Que belas rugas! Ele as tem todas: os riscos transversais na testa, os pés-de-galinha, os vincos amargos de cada lado da boca, sem mencionar os cordões amarelos que pendem sob seu queixo. Eis um homem de sorte: vendo-o mesmo a distância, dizemo-nos que deve ter sofrido e que é alguém que viveu. Aliás, merece o rosto que tem, porque nem por um instante se iludiu quanto à maneira de reter e utilizar seu passado: simplesmente empalhou-o, converteu-o em experiência para uso das mulheres e dos jovens.

O Sr. Achille está feliz como certamente não deve ter se sentido há muito tempo. [...] os médicos, os padres, os magistrados e os oficiais conhecem o homem com se o tivessem feito.

Sinto vergonha pelo Sr. Achille. Somos da mesma espécie, deveríamos nos unir contra eles. Mas ele me abandonou, passou para o lado deles: acredita honestamente na Experiência. Não na sua, nem na

minha. Na do Dr. Rogé [...]. O Sr. Achille é simplesmente um caso – e que se deixa reduzir com facilidade a algumas noções comuns.

Como gostaria de lhe dizer que o enganam, que ele faz o jogo dos importantes. Profissionais da experiência? Arrastaram suas vidas num torpor, meio adormecidos, se casaram precipitadamente, por impaciência, e fizeram filhos ao acaso. Encontraram os outros homens nos cafés, nos casamentos, nos enterros. De quando em quando, apanhados num rodamoinho, se debateram sem compreender o que lhes acontecia. Tudo o que ocorreu à sua volta começou e terminou fora de sua vista; longas formas obscuras, acontecimentos que vinham de longe roçaram-nos rapidamente e, quando eles quiseram olhar, tudo já terminara. E depois, por volta dos quarenta anos, batizam suas pequenas obstinações e alguns provérbios com o nome de experiência, começam a se fazer de distribuidores automáticos: dois níqueis na fenda da esquerda e eis que saem anedotas embrulhadas em papel prateado; dois níqueis na fenda da direita e recebem-se preciosos conselhos que grudam nos dentes como caramelos pegajosos.

[...] existem também os amadores. São os secretários, os empregados de escritórios, os comerciantes, os que ouvem os outros no café: sentem-se inflados, ao se aproximar dos quarenta anos, por uma experiência a que não podem dar vazão. Felizmente fizeram filhos e obrigam-nos a consumi-la ali mesmo. Gostariam de nos fazer acreditar que o passado deles não se perdeu, que suas recordações se condensaram, convertendo-se suavemente em Sabedoria. Cômodo passado! [...]

O Dr. Rogé bebeu seu Calvados. Seu corpo grande se relaxa e suas pálpebras caem pesadamente. Pela primeira

vez vejo seu rosto sem os olhos. Dir-se-ia uma máscara de papelão como as que se vendem hoje nas lojas. Suas faces têm uma terrível cor rosada... A verdade me surge bruscamente: esse homem vai morrer dentro em breve. Certamente sabe disso: basta que se tenha olhado num espelho: a cada dia se parece um pouco mais ao cadáver em que se tornará. Eis o que é a experiência deles, eis por que disse a mim mesmo, tantas vezes, que ela cheira a morte: trata-se da última defesa deles. O doutor bem gostaria de acreditar nela, gostaria de esconder de si mesmo a realidade insustentável: que ele está sozinho, sem cabedal, sem passado, com uma inteligência que se embota, um corpo que se desfaz. Então ele construiu muito bem, arrumou muito bem, acolchoou muito bem seu pequeno delírio compensatório: diz a si mesmo que vai progredindo. Tem fuga de ideias, momentos em que sua cabeça fica oca? É que seu julgamento já não tem a precipitação da juventude. Já não compreende o que lê nos livros? É que está afastado dos livros agora. Já não pode fazer amor? Mas fez amor. Ter feito amor é muito melhor do que fazê-lo ainda: com a distância, julga-se, compara-se e reflete-se. E quanto a esse terrível rosto de cadáver, para poder suportar sua imagem nos espelhos, esforça-se para acreditar que as lições da experiência estão gravadas nele. (Sartre, 1938/1991, pp. 102-109)

O episódio é narrado em um café. Roquentin se defronta com um sujeito estranho, o Sr. Achille. Eles se *reconhecem*: são sós, sem um *passado*, possuem apenas seus *corpos* – em outras palavras, suas existências nauseantes. Contudo, o cenário se transforma com a chegada do Dr. Rogé: passam a estar “entre homens”. A *Experiência* do doutor intermedia as relações “semi-humanas” entre os outros

dois personagens. Os profissionais da experiência (os médicos, os padres, os magistrados, os oficiais) “conhecem o homem com se o tivessem feito”, lhe atribuindo noções gerais e se comportando adequadamente diante dele. Por isso, o Sr. Achille é apenas “um velho imundo” ou “um velho maluco” – categorias que tranquilizam e satisfazem a todos, inclusive ao próprio referido.

A ironia denunciadora de Roquentin desvela o importante papel social e político juntamente à extrema fragilidade da chamada “experiência”. Uma ideia de sucesso profissional e pessoal vincula-se ao prestígio social do Dr. Rogé: ele é uma espécie de proclamador da verdade, alguém capaz de elucidar as complexas questões humanas por meio de noções comuns, anedotas e conselhos; alguém cujas recordações são superiores às dos demais, figurando como *Sabedoria*. Está na ponta de uma estrutura de poder, composta ainda por um grupo intermediário entre os profissionais e os leigos: os amadores da experiência – “os secretários, os empregados de escritórios, os comerciantes” (definidos pelo sucesso mediano, no ofício e na vida).

O caráter engodativo dessa estrutura está no fato de que “não podem dar vazão” ao que reivindicam a si. Vidas arrastadas “num torpor”, meio adormecidas, marcadas por pressa e precipitação, casualidades e conflitos não esclarecidos, relações superficiais, meros testemunhos, transformam-se, de repente, em fontes de frases e histórias supostamente sábias, endereçadas aos mais jovens ou não capazes. “Cômodo passado!”. Os rostos enrugados como que *empalham* essa ilusão, essa proposta falaciosa de um sentido *a priori* do humano. Efetivamente, o que os experientes homens buscam é ocultar de si mesmos a consciência da náusea e seu presságio da morte; uma defesa final contra o corpo cada vez mais parecido com

um cadáver; um travesseiro bem estofado onde possam repousar os pensamentos sombrios, que constataam a própria degradação.

A visita ao museu de Bouville, pouco depois, acrescenta elementos críticos ao texto. Roquentin conhecia o espaço, de outras ocasiões, mas a leitura de um folheto satírico sobre um sujeito de nome Olivier Blévigne o conduz novamente aos quadros do grande salão.

Senti sobre mim o olhar de cento e cinquenta pares de olhos.

Todos os que pertenceram à elite de Bouville entre 1875 e 1910 estavam ali, homens e mulheres, escrupulosamente pintados por Renaudas e Bordurin [...].

Compreendi então tudo que nos separava: o que eu podia pensar a seu respeito [do negociante Jean Pâcome, representado na pintura] não o atingia; não passava de psicologia como a que se faz nos romances [...].

Sempre cumprira seu dever, todo o seu dever, seu dever de filho, de esposo, de pai, de chefe. Também exigira seus direitos sem tibieza: quando criança, o direito de ser bem criado, numa família unida, o de herdeiro de um nome sem mácula, de um negócio próspero; como marido, o direito de ser bem cuidado, cercado de terna afeição; como pai, o de ser venerado; como chefe, o direito de ser obedecido sem contestação. Porque um direito é sempre apenas o outro aspecto de um dever. Seu êxito extraordinário (os Pâcomes são atualmente a família mais rica de Bouville) certamente nunca o surpreendeu. Nunca disse a si mesmo que era feliz e, quando se entregava a um prazer, fazia-o com moderação, dizendo: “Estou me distraindo.” Assim, o prazer, passando também para a categoria de direito, perdia sua futilidade agressiva [...].

[...] Eu não me estendera suficientemente o outro dia: a experiência era bem mais do que uma defesa contra a morte; era um direito: o direito dos velhos.

[...] Um dia, imagino, quando o marido dormia ao seu lado e um raio de luar lhe acariciava o nariz, ou então, quando fazia a digestão com dificuldade, na hora do calor, reclinado numa poltrona, os olhos semicerrados, com uma poça de sol no queixo, ela ousara olhá-lo de frente: toda aquela carne aparecera sem defesa, babosa, vagamente obscena. A partir desse dia, certamente a Sra. Parrotin assumira o comando [...].

Tinham sido pintados com grande exatidão; e no entanto, sob o pincel, seus rostos haviam perdido a misteriosa fragilidade dos rostos humanos. Suas faces, mesmo as menos vigorosas, eram nítidas como faianças: em vão eu procurava nelas qualquer parentesco com as árvores e os animais, com os pensamentos da terra ou da água. Sabia que em vida não tinham tido essa necessidade. Mas, no momento de passar para a posteridade, se tinham confiado a um pintor de renome para que este operasse discretamente em seus rostos aquelas dragagens, aquelas escavações, aquelas irrigações, através das quais, a toda volta de Bouville, eles haviam transformado o mar e os campos. Assim, com o concurso de Renaudas e de Bordurin, haviam subjugado toda a Natureza: fora deles e neles mesmos. O que aquelas telas escuras ofereciam a meus olhos era o homem repensado pelo homem, com a mais bela conquista do homem como único ornamento: o buquê dos Direitos do Homem e do Cidadão. Admirei sem reservas o reino humano [...].

Soube a verdade folheando a *Satirique Bouvillois*. O número de 6 de novembro de 1905 era inteiramente

dedicado a Blévine. Representavam-no na capa, minúsculo, agarrado à juba de Combes, com a legenda: O Piolho do Leão. E já na primeira página tudo se explicava: Olivier Blévine media um metro e cinquenta e três. Escarneciam de sua pequena estatura e de sua voz coaxante que mais de uma vez fizera morrer de rir a Câmara inteira [...].

Um metro e cinquenta e três! Pois bem: Bordurin, com um cuidado meticoloso, o rodeara de objetos que não deixam sobressair a pequenez [...].

Admirável poder da arte. Desse homenzinho de voz esganiçada, nada passaria para a posteridade, a não ser um rosto ameaçador, um gesto soberbo e olhos sanguinolentos de touro.

[...] sob o retrato de Octave Blévine, “filho do precedente”, uma mão piedosa traçara estas palavras:

“Morto na Politécnica em 1904.” [...]

Percorrera o salão Bordurin-Renaudas de ponta a ponta. Voltei-me. Adeus, belos lírios tão delicados em seus pequenos santuários; adeus, belos lírios, nosso orgulho e nossa razão de ser. Adeus, Salafrários. (Sartre, 1938/1991, pp. 127-143)

Sartre explicitaria aqui (como nas passagens de Roquentin em frente ao espelho e também saindo do café) o olhar como fundamento da relação com o outro. Neste caso em particular, sugeriria uma dimensão política do tema: o protagonista está sob a vigília de uma elite que define aquilo que pertence ao *reino humano* e aquilo que está à sua margem; se vale, para tanto, da noção de *direito*. Na verdade, é a “experiência” dos mais velhos o que se chama de direito, “sempre apenas o outro aspecto de um dever” – aos deveres de ser pai, esposo, chefe, correspondem os direitos de ser venerado,

cuidado com afeto, obedecido. A adequação de cada indivíduo a sua posição, nesse jogo de poder, dá as condições para um mundo estritamente humano. Na realidade, um mundo de privilégios, criado pelos privilegiados: indivíduos do sexo masculino¹⁵ e da classe burguesa. Os *Direitos do homem e do cidadão* são a “bela conquista” *destes homens*.

Ao dizer que aquilo que pensava sobre o sujeito do quadro “não passava de psicologia como a que se faz nos romances”, Roquentin pode ser interpretado como porta-voz de uma crítica (já referida) de *A transcendência do ego*: o encontro entre a literatura e uma psicologia inercial. A pintura de Jean Pâcome, garantindo o direito à *imortalidade*, retrataria um ego enquanto reunião de ações e estados, mas sem qualquer vinculação aos processos conscientes imanentes. São as chamadas “experiências”: um conjunto de dados transcendentais e necessários que funcionam como leis da natureza; no entanto, são leis humanas, direitos e deveres. Mesmo o prazer está sob essa égide: moderado pela razão, não tem qualquer aspecto de “futilidade”¹⁶. Afirmar Sartre, no ensaio ontológico:

E é verdade que, entre as mil maneiras que tem o Para-si de tentar arrancar-se de sua contingência original, há uma que consiste em tentar se fazer reconhecer pelo

¹⁵ Isso não significa que as reflexões sartrianas não sejam alvo de críticas no que tange às questões de gênero. Uma mostra contrária a essa aparente denúncia do patriarcalismo seria a associação, muito frequente em seus textos, entre o viscoso e a figura feminina. Cf. Izumi-Shearer, 1976; Hilgert, 2020.

¹⁶ Parece também uma alusão ao positivismo de Auguste Comte, herdado por Émile Durkheim (1858-1917) e outros diversos teóricos. A natureza e a sociedade possuem estruturas deterministas análogas, mas são campos distintos. Daí a definição comtiana de um estudo científico da sociedade como “*física social*”, ou em termos durkheimianos, a defesa do “*fato social*” e sua condição *sui generis*.

outro como existência de direito. Nós nos atemos aos nossos direitos individuais somente no âmbito de um vasto projeto que tenderia a nos conferir a existência a partir da função que cumprimos. Eis a razão pela qual o homem tenta tão frequentemente identificar-se à sua função e procura ver em si mesmo nada mais do que o ‘presidente do Tribunal de apelação, ‘o pagador geral do Tesouro’, etc. Cada uma dessas funções, com efeito, tem sua existência justificada pelo seu fim. Ser identificado a uma delas é considerar sua própria existência como se estivesse a salvo da contingência. Mas esses esforços para escapar à contingência originária só fazem por estabelecer melhor a existência da mesma. (Sartre, 1943/2015, p. 597)

Detentores de uma “natureza” intransponível, de um sentido social previamente definido, esses “egos” desejam esconder a própria facticidade, negando a vida e a morte. Com exímio esmero, Roquentin analisa o projeto por trás dos *corpos pintados*: ocultar “em seus rostos aquelas dragagens, aquelas escavações, aquelas irrigações, através das quais, a toda volta de Bouville, eles haviam transformado o mar e os campos”; esconder a carne “sem defesa, babosa, vagamente obscena” ou o “parentesco com as árvores e os animais, com os pensamentos da terra ou da água”. A natureza deveria ser o objeto passível de controle, “fora deles e neles mesmos”; não poderia ser assumida enquanto superfluidade ou contingência da existência. Omitindo de si mesma sua condição corpórea, signo de fragilidade e finitude, a elite tem o poder ou o comando; mas envereda-se em um jogo alienante, pois não pode escapar da realidade *crua*. Da mesma forma, a baixa estatura e a voz coaxante de Olivier Blévine contrastam com a autoimagem grandiosa e perpetuadora visada pela

pintura; ademais, nada pôde evitar a contingência da doença e da morte de seu filho Octave¹¹⁷.

Em suma, através de Roquentin, Sartre refletiria sobre seu tempo. A ideia de que o desenvolvimento das cidades, das tecnologias industriais e do modo de vida moderno implica a subjugação da natureza em prol de um reino especificamente humano constitui uma falácia, bastante útil aos “salafrários”. Afirmam a própria necessidade, colocando-se em “santuários”; fingem não ser (ou ter) corpos e poder escapar da morte, desse modo, submetendo outras existências ao “não humano” e aos seus interesses. O escritor desvela, ao fundo de relações sociais e políticas, a presença de questões existenciais.

Através desse diálogo entre *A náusea* e *O ser e o nada*, buscamos demonstrar a proximidade entre suas abordagens à questão do corpo, assim como destacar alguns aspectos da corporeidade (a exemplo deste vínculo com as noções de poder e política) que o romance teorizaria com maior profundidade.

Em todo caso, ainda que reconheçamos a forte afinidade temática e mesmo uma tentativa de fundamentar o trabalho literário, não poderíamos estar totalmente certos de que este, à época em que foi escrito e publicado, se baseasse em concepções *idênticas* às de *O ser e o nada*. Seria um pouco precipitado defender que o romance já dispusesse das concepções de *facticidade* (e de *corpo*) dos anos posteriores; afinal, que os ensaios de psicologia fenomenológica

¹¹⁷ A associação entre psicologia e literatura remeteria também à ideia de caráter e sua origem a partir do corpo-para-outro. Roquentin assumiria uma posição distanciada em relação às pessoas representadas, tal como um leitor em relação aos personagens de uma narrativa. Responde aos inúmeros olhares direcionados a si, desvendando-lhes seu caráter: calhordas.

coetâneos sugeriram uma relação problemática entre corpo, consciência e passividade, que viria a ser repensada, isso também não pode ser negado.

Fato é que *A náusea* introduz a articulação sartriana entre corpo e contingência. Os ensaios de psicologia não a haviam explorado; mais do que isso: nenhum havia abordado detidamente a *vivência pura* da contingência, como podem ser definidos a náusea e o corpo.

3.3 O corpo literário

Em uma conversa durante um almoço, Roquentin repreende o Autodidata, o seu conhecido da biblioteca de Bouville: “Não é absolutamente com eles [os jovens namorados] que está se comovendo; comove-se com a Juventude do Homem, com o Amor do Homem e da Mulher, com a Voz Humana. [...] nada disso existe. Nem a Juventude, nem a Velhice, nem a Morte...” (Sartre, 1938/1991, p. 178). Analogamente, o corpo não é um simples conceito, mas uma existência, ou melhor, uma multiplicidade de existências. A literatura de Sartre dá um passo importante rumo a tais existências ao tratar como matéria-prima as situações, corpos em situações.

Não esmiuçaremos aqui o extenso número de trabalhos ficcionais, mas basta nos voltarmos a uma faixa temporal próxima à das obras que examinamos para encontrar outras valiosas referências.

Nunca poderei dormir tranquila, a menos quando estiver menstruada, porque aí ele me deixará em paz; parece que

há homens que fazem aquilo com mulheres nesse estado e depois ficam com sangue na barriga, sangue que não é deles, e que suja os lençóis, fica por toda a parte, é repugnante – *por que é preciso que tenhamos corpos?* (Sartre, 1939/2017, p. 83, grifos nossos)

O trecho compõe o conto *Intimité* (*Intimidade*), da coletânea *O muro*. A pergunta ao fim atesta mais uma vez que as especulações de Sartre sobre a relação corpo-contingência nascem antes de 1943. Ademais, essa recusa do corpo pela personagem Lulu estende-se a outros excertos do conto e conecta-se a diferentes problemáticas, a exemplo da sexualidade.

Com efeito, em todos os contos da coletânea há menções diretas à nossa matéria de investigação. O mesmo vale para publicações dos anos seguintes, como *Huis clos* (*Entre quatro paredes*) (1945) e *Morts sans sépulture* (*Mortos sem sepultura*) (1946), ao sondarem tópicos como o conflito intersubjetivo ou a tortura.

Outro aspecto fundamental da literatura sartreana é o espaço dado à ambiguidade. Conclui Tiberghien (2008, p. 129-30) sobre a metáfora do crustáceo:

A função de tal metáfora, da qual podemos observar o insistente retorno, é marcar a ambiguidade de uma posição teórica, fixando-a em uma imagem. Pois, se houver um deslizamento e não uma substituição pura e simples (o caranguejo no lugar da contingência), sua função residirá na própria dinâmica e na forma sintética que ela acaba produzindo. Assim, em certos pontos cruciais e dentro do próprio trabalho de escrita, a cristalização opera e Sartre projeta sua obsessão pela transparência e sua vontade de controle e de

comprometimento. O caranguejo aparece na formação de um compromisso capaz de satisfazer metaforicamente duas exigências contraditórias: por um lado, não estar em lugar nenhum, sempre distante, capaz de sempre questionar seu posicionamento, e por outro, ser testemunha do seu tempo e ator de uma história que se faz ao mesmo tempo que a fazemos.

Ao que Izumi-Shearer (1976, p. 115) acrescenta: “o corpo sartriano contém os conflitos agitados sem nenhuma ruptura com a consciência. Graças a esta ambiguidade, o corpo é um lugar dialético e real para os personagens de Sartre e, ao mesmo tempo, é um espaço literário para o escritor”.

É própria dos trabalhos ficcionais a *multiplicidade* de sentidos. A literatura de Sartre reflete essa característica em maneiras peculiares de lidar com noções filosóficas; maneiras que vão ao encontro de uma perspectiva *dialética*, em que as *noções* “delimitam” um ser abrindo-o a várias *relações*. Pensar o corpo é lidar com a ambiguidade e o conflito: entre o todo e o singular, o objetivo e o subjetivo, o diverso e o simples, o ser e o nada, o factual e o essencial, o eu e o outro, o vivo e o morto, o natural e o artificial, o contingente e o necessário, o ideal e o real...

Conclusão

Desde os primeiros ensaios e textos literários, uma concepção de corpo vai sendo delineada na obra de Sartre. Por limites não fechados, mas *porosos*. Os ensaios de psicologia fenomenológica, publicados entre 1936 e 1940, propõem relações e definições. Sartre menciona uma “coisa’ imediata” e um “objeto mágico” ao vincular o corpo ao ego e à imagem – menções de extrema importância à compreensão da noção e sua ligação com o psíquico. No entanto, apenas em *Esboço para uma teoria das emoções*, ela ganha uma forma mais nítida, ao se propor um “caráter duplo” do corpo: pode ser uma “experiência vivida imediata da consciência” ou “uma coisa entre coisas”.

A emoção remete a um vínculo íntimo entre consciência e corpo, suportado nos termos de uma unidade sintética. Identificado como a consciência, em sua atividade, mas também como uma matéria passiva a que a consciência significaria, o corpo, entretanto, permanece não elucidado suficientemente. No fim do ensaio, o filósofo indica um caminho a ser explorado: a facticidade.

Somente em 1943, em *O ser e o nada*, a concepção sartriana de fato ganha “corpo”. Se a sua porosidade ainda decorra de dificuldades interpretativas, ela se deve agora, principalmente, a uma solução dialética. Sartre dedica um capítulo inteiro aos modos de ser do corpo, a diferentes e basilares maneiras de experienciá-lo. Assinala um abandono da ideia de *hylé* ou matéria passiva, o que possibilitaria melhor fundamentar os temas psicológicos e ontológicos: é precisamente através das noções de facticidade ou contingência que

o corpo é entendido. Podemos constatar que a estrutura formal da matéria passiva continua a ser utilizada para definir a presença ao mundo do para-si (esta é transcendida, significada, ultrapassada pela consciência). Por outro lado, uma dimensão dialética também faz dessa presença – ou do corpo – a própria consciência, o próprio para-si.

Com efeito, revela-se assim o primeiro modo de ser ou dimensão ontológica corpórea: o para-si (ou a facticidade). Trata-se da contingência constantemente negada e significada por possíveis, mas que a consciência vive ou existe enquanto corpo. Este é o corpo *vivido*, ponto de vista ou ordenação do mundo. A partir dele, torna-se viável a concepção de um corpo *conhecido*, do outro-objeto: o corpo para-outro – sua segunda dimensão ontológica. A experiência do ser humano como uma coisa no meio do mundo desvela o que se chama de psique, uma estrutura mágica que mescla, mais uma vez dialeticamente, objetividade, facticidade e transcendência. Não se trata de pura passividade: neste caso, teríamos o cadáver.

Por fim, enquanto sou experimentado pelo outro, surge um corpo *alienado*, ampliado infinitamente em sua contingência (terceiro modo de ser da corporeidade). Sartre revela um eu, dado pela alteridade e imerso em contingência, tal qual a possibilidade de conhecer a si mesmo a partir do outro (como se um espelho).

Esses modos de ser, irreduzíveis entre si, contestam a ideia de dupla sensação proposta por Husserl e Merleau-Ponty; o corpo é um todo, acessível por diferentes caminhos. Se há uma prioridade ontológica entre estes, não obstante, são todos fundamentais à compreensão do tema. E se em alguns casos é possível adotar o ponto de vista do outro sobre o próprio corpo, trata-se de mera curiosidade, igualmente contingente.

Ao invocar *A náusea* no ensaio ontológico, Sartre dá pistas de que a questão também remete à literatura, em especial ao romance. É evidente, nesse romance, que o corpo se mistura à consciência da contingência. Obstamos em afirmar uma total identificação com as teses que viriam a ser expostas em *O ser e o nada*, uma vez que a liberdade e a multiplicidade interpretativas são fundamentos da ficção, e que *A náusea* foi escrita e publicada em meio aos ensaios de psicologia fenomenológica. Todavia, impõe-se reconhecer reflexões capitais do texto literário, que não apenas vão ao encontro de um caráter duplo (e triplo) do corpo, como associam este à noção de contingência. Nesse sentido, o trabalho constituiria uma ponte entre a psicologia e a ontologia sartrianas; uma ponte que acresce uma dimensão política do corpo e evoca a obras posteriores. Na verdade, se entendemos que o *corpus* ficcional do autor suscita diferentes situações e aponta para um fundamental engajamento, a questão do corpo ganha, para além de sentidos psicológico, ontológico, social, uma imersão no mundo que o torna muito mais próximo do concreto. O irreal desvela o real.

Fato é que Sartre continuará a discutir o tema, contribuindo para outras relações e interpretações; mas partindo das precedentes. É o que evidencia Barnes (*apud* Howells, 2006, p. 17):

Na *Crítica da razão dialética* Sartre diz paradoxalmente que sua filosofia é um materialismo e que ela dá o devido peso tanto à matéria quanto à consciência. Seja qual for o objeto que uma consciência pretende, há sempre um substrato material, seja ele físico ou fisiológico, engramas no cérebro ou a nebulosa reação físico-química que supostamente acompanha todo o pensamento [...]. A consciência é uma atividade dependente de moléculas

organizadas sob a forma de um corpo, mas isto não é para reduzi-la ao corpo.

Toda essa construção traduz uma filosofia em movimento, embora constantemente voltada ao humano. Não há vida humana sem corpo e é imprescindível tê-lo em conta para não sucumbir a um idealismo ingênuo. Há corpos.

Parece-nos, desse modo, que a filosofia sartriana traz elementos caros a reflexões sobre temas diversos, para além daqueles explorados pelo autor. Poderíamos nos apoiar, por exemplo, na diferenciação entre o corpo “em situação” e o cadáver para analisar as diversas expressões de gênero e suas abordagens médicas e sociológicas; na dialética natureza-ser humano, a fim de confrontar os nossos inúmeros desafios ambientais, em especial, o aquecimento global; nas ideias de ser captado pelo outro e de corpo-imagem, a fim de investigar a crescente procura por corpos valorados esteticamente. Esses são apenas alguns exemplos e definem questões vividas em nossos dias, e pouco ou ainda não desenvolvidas na época de Sartre. Dizem respeito a nossa própria *situação*. Elas tendem a exigir novas análises sobre o corpo, mas nenhuma que não pudesse tomar a concepção sartriana ao menos como ponto de partida.

Por outro lado, essa concepção não é isenta de críticas. Sartre consegue efetivamente unir as noções de corpo e de consciência? Ele consegue unir os diferentes modos de ser do corpo? Essas uniões são compreensíveis tomadas como totalidades e dialeticamente. O corpo é e não é consciência, cada modo de ser do corpo é e não é o corpo. O ser humano, enquanto totalidade destotalizada, abarca todos esses momentos, não simplesmente somando-os, mas constituindo-os sinteticamente. Tal síntese implica em compreender as partes, não

de forma simples e isolada, mas fundamentalmente a partir do todo, e é o jogo dialético, conflituoso, o que conduz o fluxo de um lado a outro. Se o corpo é humano, possui, porém, uma dimensão em-si que o aproxima do mundo e, portanto, é também o ultrapassado. Assume uma condição intermediária entre o mundo e o humano – algo que *A náusea* permite enxergar muito bem.

Temos a impressão de que o caráter dialético do corpo (como das outras noções sartrianas) permite ressaltar toda sua riqueza, em especial, as contradições nela envolvidas. Se este é um aspecto louvável da concepção, também provoca alguns incômodos. Em dados momentos, seu caráter inconclusivo expõe o risco de não fugir da abstração. Ao apartar o corpo e a consciência, e as dimensões ontológicas corpóreas, se tornaria difícil compreendê-los em unidade. Como salienta Butler (2002, pp. 196-197, nota): “A questão que permanece, contudo, é se essa síntese requer e mantém a distinção ontológica entre corpo e consciência de que é composta”. Em alguma medida, a crítica de Dillon (1974) tem sentido: Sartre teria em vista uma divisão entre o imanente e o transcendente difícil de ser sintetizada. Com efeito, trata-se de uma divisão que perpassa toda a historiografia filosófica. É notório que o autor dialoga com uma tradição que há milênios associa o corpo a uma matéria passiva e contingente (em um sentido lato, e não estritamente fenomenológico), em contraposição à alma, ativa e necessária. É também notório que a questão é antes de tudo complexa e por isso atravessa os séculos. Apenas estamos destacando que o modo como Sartre a aborda incidiria no que ele próprio critica.

O corpo sendo situação ou ponto de vista sobre o mundo, sua concepção nasceria dele mesmo. Nesse sentido, não é plausível que uma filosofia de uma época dê conta de uma outra. As questões

suscitadas em meados do século XX certamente reverberavam algumas questões anteriores, mas outras eram novas. O mesmo vale para os dias de hoje: questões do século XX ecoam, mas são também ultrapassadas. As situações e os corpos são outros. De certa forma, assim, Sartre reconheceria os limites de sua filosofia do corpo. Podemos estar certos – e isso também o autor considerara – que a vinculação entre o humano e o corpo foi normalmente um “problema” às sociedades ocidentais, o último associado ao mal, ao pecado, ao erro, ao feio, ao descontrole, a grupos inferiorizados (mulheres, homossexuais, transexuais, indígenas, negros, pobres, etc.) e, portanto, “naturalmente” facultados a atividades “menores”. Corpos, marginalizados, aproximados a seres não humanos. Em contraposição, a solução humano-alma ou humano-consciência, vinculada ao bem, à verdade, ao belo, ao controle, à eficiência, à racionalidade, a grupos “de sucesso” ou superiorizados (homens, brancos, dotados de posses, etc.). Certamente, o humanismo sartriano reconhece a condição corpórea do humano; a questão posta é se a abstração ou separação não incidiria em recursos favoráveis a uma posição diversa. Em particular, podemos mencionar o temor envolvido na ideia de viscoso ou de subjugação do para-si pelo em-si da facticidade.

Em suma, o corpo em Sartre é uma questão conflituosa; mais aberta do que fechada. Por isso, uma *noção*, tipicamente filosófica. Buscamos mostrar sua importância à proposta teórica do autor, tal como ao debate contemporâneo. São várias as interpretações sobre o tema e a sartriana ocuparia entre elas um lugar único e de grande destaque.

A contemporaneidade exige que laços entre as áreas do saber sejam criados; da mesma forma, impulsiona a interferência do saber

no cotidiano. Problematizando o corpo, surgem elos interdisciplinares que se beneficiam do fazer filosófico e trazem caminhos a este fazer. Voltar-se ao concreto, como pretende o existencialismo de Sartre, é não abandonar a vida.

Referências

Fontes primárias

- Sartre, J-P. (2008) *A imaginação*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM.
- _____. (1991) *A náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. (2013) *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes. Edição digital.
- _____. (1993) *Being and Nothingness*. Trad. Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press.
- _____. (2002) *Crítica da razão dialética*. Trad. Guilherme João Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A editora.
- _____. (2008) *Entre quatro paredes*. Trad. Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. (2008) *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM.
- _____. (1995) *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann.
- _____. (1972) *La Nausée*. Saint-Amand: Gallimard.
- _____. (2003) *La transcendance de l'égo et autres textes phénoménologiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- _____. (1995) *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- _____. (1974) *Mortos sem sepultura*. Trad. Francisco da Conceição. Lisboa: Editorial Presença.
- _____. (1996) *O imaginário*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática.
- _____. (2017) *O muro*. Trad. H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

- _____. (1983) *Os caminhos da liberdade: A idade da razão*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. (2015) *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 24ª ed. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1963) *Os sequestrados de Altona*. Trad. António Antero Coimbra Martins. Lisboa: Europa-América.
- _____. (1960) *Reflexões sobre o racismo*: Reflexões sobre a questão judaica/ Orfeu Negro. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- _____. (1962) *Sketch for a theory of the emotions*. Trad. Philip Mairet. Londres: Methuen & Co Ltd.
- _____. (2005) Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações, I*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, pp. 55-57.
- _____. (1999) *War Diaries: Notebooks from a Phoney War: 1939-1940*. Trad. Quintin Hoare. Londres: Verso.

Fontes secundárias

- Agostinho. (1980) *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Ed. Abril Cultural.
- Barata, A. (2006) « La Nausée » e a ontologia de « L'Être et le Néant ». In: Reimão, C. (Ed.). *Jean-Paul Sartre: Uma cultura da alteridade. Filosofia e Literatura*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, pp. 1-10.
- Baugh, B. (1990) Sartre and James on the Role of the Body in Emotion. *Dialogue*, v. 29, nº 3, pp. 357-373.
- Beauvoir, S de. (2009) *A força da idade*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. (1982) *A cerimônia do adeus; seguido de Entrevistas com Jean-Paul Sartre (Agosto-Setembro 1974)*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

- Belo, R. S. (2015) A psicologia fenomenológica em Sartre. *Ítaca*, nº 26, pp. 102-113.
- Butler, J. (2002) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Taylor & Francis e-Library.
- Cabestan, P. (2004) What Is It To Move Oneself Emotionally? Emotion and Affectivity According to Jean-Paul Sartre. Trad. Kirk M. Besmer. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 3, nº 1, pp. 81-96.
- Campos, V. de S. (2018) *O cogito pré-reflexivo: Jean-Paul Sartre e a filosofia da mente*. 151 f. Dissertação de mestrado em Filosofia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Cardim, L. N. (2009) *Corpo*. São Paulo: Globo.
- Castro, F. C. L. (2016) *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola.
- Castro, F. C. L. de; Norberto, M. S. (Org.). (2017) *Sartre Hoje: volume 2*. Porto Alegre: Editora Fi.
- Caubet, R. A. A obra dramática de Jean-Paul Sartre. *Travessia*, v. 5, nº 8/9, pp. 122-136.
- Cohen-Solal, A. (1999) *Sartre: 1905-1980*. Paris: Gallimard.
- Comte, A. (1978) *Curso de filosofia positiva*. Trad. José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural.
- Connor, S. (2014) The Nauseous Character of All Flesh. In: *Beckett, Modernism and the Material Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27-47.
- Coorebyter, V de. (2012) Le corps et l'aporie du cynisme dans l'Esquisse d'une théorie de émotions. In: *Bulletin d'analyse phénoménologique*, v. 8, nº 1, pp. 273-285.
- Courtine, J-J. (2011) Introdução. In: Courbin, A.; Courtine, J-J.; Vigarello, G. (Dir.). *História do Corpo*, v. 3: *As mutações do olhar. O século XX*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, pp. 7-12.
- Descartes, R. (1983) *Meditações*. Trad. Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural.

- Dillon, M. C. (1974) Sartre on the Phenomenal Body and Merleau-Ponty's Critique. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 5, nº 2, pp. 144-158.
- Dilthey, W. (2008) *Ideias acerca de uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Artur Morão. Covilhã: Lusosofia.
- Domingues, I. (2009) *O continente e a ilha: duas vias da filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola.
- Drummond, J. (2007) *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*. Lanham: Scarecrow Press.
- Durkheim, É. (1966) *As Regras do Método Sociológico*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Ferretti, M. G. (2013) O Estatuto do Corpo em « Esquisse D'une Théorie Des Émotions, de Jean-Paul Sartre ». *Trans/Form/Ação*, v. 36, nº 3, pp. 129-154.
- Freud, S.; Breuer, J. (2016) Estudos sobre a histeria (1893-1895). In: *Obras completas*, v. 2. Trad. Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras.
- Fujiwara, G. (2013) *Fenomenologia e Psicologia fenomenológica em Sartre: uma arqueologia dos conceitos*. 252 f. Dissertação de mestrado em Filosofia. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos.
- Hegel, G. (2014) *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2002) *Ser e tempo. Partes I e II*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes.
- Hilgert, L. H. (2020) Natureza e liberdade: o corpo na ficção sartriana. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. 1, nº 23, pp. 49-74.
- _____. (2018) Questões de método: filosofia e literatura em Sartre. *Analytica*, v. 22, nº 1, pp. 221-246.
- Howells, C. (2006) *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Husserl, E. (2005) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Zirión Q. Coyoacán: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- _____. (1991) *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Berlin: Springer.
- _____. (2006) *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica I*. Aparecida: Ideias & Letras.
- Szumi-Shearer, S. (1976) *Le corps ambigu chez Jean-Paul Sartre. Etudes de langue et littérature françaises*, v. 28, pp. 96-115.
- Käll, L. (2010) *Fashioned in Nakedness, Sculptured, and Caused to Be Born: Bodies in Light of the Sartrean Gaze*. *Continental Philosophy Review*, v. 43, nº 1, pp. 61-81.
- Kujundzic, N.; Buschert, W. (1994) *Instruments and the Body: Sartre and Merleau-Ponty*. In: *Research in Phenomenology*, v. 24, nº 1, pp. 206-215.
- Langenscheidt-Redaktion. (2008) *Universal-Wörterbuch Brasilianisches Portugiesisch: Deutsch-Portugiesisch/Portugiesisch-Deutsch*. Berlin: Langenscheidt.
- Larousse. (2005) *Dictionnaire de François Compact*. Paris: Larousse.
- Merleau-Ponty, M. (1999) *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2019) *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti. São Paulo: Perspectiva.
- Mészáros, I. (2012) *A obra de Sartre*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo.
- Morris, K. J. (Ed.) (2010). *Sartre on the Body*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Moura, C. A. R. de. (1989) *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Ed. Nova Stella.

- Moutinho, L.D.S. (1994) Sartre: Passagem da Psicologia à Fenomenologia. *Discurso*, nº 23, pp. 109-148.
- Noudelmann, N.; Philippe, G. (Dir.). (2004) *Dictionnaire Sartre*. Paris: Éd. Champion.
- Onfray, M. (1999) *El vientre de los filósofos*. Trad. Silvia Kot. Buenos Aires: Libros Perfil S.A.
- Perdigão, P. (1995) *Existência e liberdade*. Porto Alegre: Editora L&PM.
- Platão. (1973) *Diálogos: Teeteto – Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA.
- Romualdo, H. L. (2019) *A concepção sartriana de imagem*. 112 f. Dissertação de mestrado em Filosofia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Santos, V. (2014) *Alteridade e alienação: os impasses da intersubjetividade na filosofia de Sartre*. 297 f. Tese de doutorado em Filosofia. Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- Sass, S. D. (2011) *O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*. Uberlândia: EDUFU.
- _____. (2007) Esboço de uma Teoria Sartreana das Emoções. *Reflexão*, v. 32, nº 92, pp. 35-49.
- _____. (2015) Goldstein e Sartre: considerações acerca das emoções. *Revista de filosofia moderna e contemporânea*, v. 3, pp. 103-112.
- Sass, S. D.; Gallian, D. M. C. (2020) A Ontologia de Sartre: Dualismo e Ser Todo. *Phenomenology, Humanities and Sciences – Fenomenologia, Humanidades e Ciências*, v. 1, nº 2.
- Schneider, D. R. (2011) *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Silva, F. L. (2000) A Transcendência do ego: subjetividade e narrabilidade em Sartre. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 27, nº 88, pp. 165-182.

- Souza, L. H. de. (2009) *O estatuto da reflexão em Sartre*. 160 f. Tese de doutorado em Filosofia. Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- Souza, T. (2008) *Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e consciência infeliz*. São Paulo: EDUSP.
- Stewart, J (Ed.). (1998) *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston: Northwestern University Press.
- Tiberghien, G. A. (2008) *Courts-circuits*. Paris: Du Felin.
- WMF Martins Fontes. (2011) *Dicionário semibílingue para brasileiros: francês*. Trad. Andréa Stanhel M. da Silva. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Zahavi, D. (2003) *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

