

CORPO E INTERSUBJETIVIDADE EM *O SER E O NADA*

Vinícius dos Santos¹

RESUMO:

O objetivo é expor a análise da corporeidade que Sartre efetua em *O ser e o nada*, visando reafirmar a importância do tema para o conjunto dessa filosofia. Para tanto, o artigo analisará, de maneira mais detida, numa primeira parte, as relações entre a vivência do corpo próprio (corpo-para-si) e o mundo circundante e, numa segunda parte, a relação entre corpo e intersubjetividade, tentando apontar caminhos ainda pouco explorados pelos estudiosos de Sartre.

Palavras-chave: Corpo; Ontologia; Intersubjetividade; Fenomenologia.

ABSTRACT:

The aim is to present the analysis of embodiment that takes place in Sartre's *Being and Nothingness*, in order to reaffirm the importance that this issue has for the whole of this philosophy. To this end, the article will examine, more carefully, on its first part, the relationship between the experience of the own body (body-for-itself) and the surrounding world, and, on a second part, the relationship between body and intersubjectivity, in order to point out some paths little explored yet by scholars of Sartre.

Key-words: Body; Ontology; Intersubjectivity; Phenomenology.

Considerações iniciais

Antes dos “corpos dóceis” de Foucault, e mesmo antes do papel decisivo que Merleau-Ponty conferiria ao “corpo próprio” na *Fenomenologia da percepção*, coube a Sartre o mérito de ter desenvolvido, em *O ser e o nada* (no original, que utilizaremos aqui, *L'être et le néant*), de 1943, uma teoria sistêmica acerca do estatuto da corporeidade que, em alguma medida, balizou as discussões subsequentes sobre o tema. No entanto, é forçoso reconhecer que, encravada em meio às célebres discussões acerca do solipsismo e do Ser-Para-outro, e talvez sufocada pelas penetrantes descrições do olhar e das primeiras relações concretas com outrem, a análise do corpo na filosofia sartriana foi usualmente negligenciada pela literatura dedicada ao filósofo francês.

Sem dúvida, é passada a hora de reparar esse descuido. Para tanto, é preciso, antes de tudo, situar o exame da corporeidade no seu devido lugar: como um dos pontos-chave de *O*

¹ Doutorando em Filosofia pela UFSCar. Bolsista FAPESP.

ser e o nada, cujos desdobramentos se irradiam para todo o conjunto da filosofia sartriana, sobretudo em temas como a intersubjetividade e a ação – que, afinal, figuram entre as principais contribuições de Sartre para a história da filosofia, sendo, inclusive, aquelas que merecerão maior atenção do filósofo após 1943. Cumpre, desse modo, dedicar maior espaço a esse assunto. Dados os limites inerentes a este artigo, porém, uma exposição exaustiva está fora de cogitação. Aqui, não poderemos ir além da indicação de alguns aspectos pontuais, sugerindo um pouco da riqueza (e alguns dos limites) da análise sartriana, bem como apontando em que medida ela abre novos caminhos de compreensão e interpretação global de sua filosofia – alguns, talvez, ainda pouco explorados por seus estudiosos – caminhos estes que, inclusive, prenunciam algumas das discussões posteriores acerca da corporeidade.

Antes de passarmos ao nosso ponto propriamente dito, cumpre notar que a ontologia do corpo proposta por Sartre resolve-se em três dimensões, ou três *ek-stases*, que são absolutamente contemporâneos ao surgimento do Ser-Para-si, embora apresentados separadamente pelo autor: o corpo-para-si, o corpo-para-outrem e o corpo-para-si mediado por outrem. Por uma questão prática, concentraremos nossos esforços, num primeiro momento, na esfera do corpo-para-si, isto é, do corpo vivido, ou do corpo próprio. Na segunda parte, delinearemos algumas implicações da corporeidade na temática da intersubjetividade, que abarcam particularmente os outros dois ek-stases corporais².

I

Na filosofia sartriana, o homem e o mundo não são encarados como duas substâncias radicalmente separadas; pelo contrário, o homem existe, *desde sempre, imerso* no mundo. Isso porque, seguindo Heidegger, Sartre também compreende a realidade humana como *Dasein*, ser-aí. Contudo, ressalva, se é necessário que eu seja ao modo do ser-aí, é contingente tanto que eu *seja* quanto o é que eu seja *precisamente aí*. Essa dupla contingência, atravessada pela necessidade de ser-aí, Sartre denomina *facticidade* do Para-si. Nesse ponto, meu corpo surge como “*a forma contingente que toma a necessidade de minha contingência*”³. Não se trata de pensar um Ser-Em-si (corpo) *unido* ao Ser-Para-si (consciência), tal como a alma se unia ao

² Vale lembrar que, embora tenha ganhado uma formulação sistemática apenas em *O ser e o nada*, o fio condutor da investigação acerca do corpo já estava estabelecido nas seguintes palavras do *Esboço para uma teoria das emoções*: o corpo, “por um lado[, é] um objeto no mundo e, por outro, a experiência vivida imediata da consciência” (Jean-Paul SARTRE, *Esboço para uma teoria das emoções*, p. 77).

³ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 348.

corpo em Descartes. Pelo contrário, é preciso compreender que, sendo engajado-no-mundo, o Para-si está sempre *em-situação*. Sua existência enquanto corpo traduz essa necessidade de ser-em-situação que lhe caracteriza. O corpo é, com efeito, “a individualização de meu engajamento no mundo”⁴. Nesse cenário, o corpo-para-si é vivido como o centro não-percebido da percepção e como centro não-utilizável da ação. São esses dois núcleos que orientam a forma como vivenciamos nosso próprio corpo que merecem agora uma maior atenção.

Percebo os objetos do mundo, não de uma maneira qualquer, mas segundo uma *ordem*. Eles são *orientados*. O livro, que aparece diante de mim, me aparece sobre o fundo de outros objetos: sobre a mesa, à frente do computador, à esquerda do porta-canetas. É meu advento como Para-si o responsável pela existência *desse* campo visual específico, tal como ele me surge. Quer dizer, é necessário que o livro esteja neste ou naquele local, mas é contingente que esteja justamente diante de mim, sobre a mesa, ao lado do porta-canetas, isto é, que esteja nas referências estabelecidas em relação à minha posição. Os objetos sempre aparecem todos de uma vez, mas, ao mesmo tempo, em uma perspectiva particular. Como lembra Merleau-Ponty, na esteira de Husserl, “é preciso que os objetos me mostrem sempre somente uma das faces”⁵, pois estou sempre posicionado em algum lugar de onde posso ver apenas alguns de seus *perfis*. Assim, meu campo perceptivo organiza-se a partir de um centro de referência que se encontra dentro desse mesmo campo (meu olho, por exemplo), mas que não o vejo enquanto tal: *eu o sou*. A disposição dos objetos no mundo nos remete a um objeto que não pode, a princípio, ser objeto *para nós*, pois esse objeto é aquilo que temos-de-ser; “a estrutura do mundo implica que não podemos *ver sem sermos visíveis*”⁶. O corpo, assim, é o ponto de vista sobre o qual não posso ter nenhum ponto de vista, ou, em termos merleau-pontyanos, aquilo sem o qual não poderia *haver* pontos de vista⁷.

A existência do Para-si como corpo faz surgir, simultaneamente, um mundo como totalidade das coisas e o *sentido* como a maneira objetiva pela qual essas coisas nos são apresentadas. A percepção “não se distingue de forma alguma da organização prática dos

⁴ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 349.

⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 136.

⁶ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 357.

⁷ Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 136.

existentes em *mundo*”⁸. Com efeito, é minha relação com o mundo que deve ser considerada como fundamental, pois ela define tanto o mundo quanto os sentidos, de acordo com o ponto de vista que tomo. E esse ponto de vista, eu o tomo assumindo meu engajamento no mundo na forma de um corpo; para expressarmos de outro modo, podemos nos valer as palavras de Rilke, que se encaixam perfeitamente com a intuição sartriana: “onde você se encontra, surge um lugar”⁹.

Ser-no-mundo, ser-em-meio-às-coisas ou ser-que-*realiza*-o-mundo; o único modo pelo qual eu posso *ser* é sendo *do* mundo. Não é possível que haja um mundo puramente contemplativo que eu apenas sobrevoe. Preciso mergulhar no mundo, me “perder” nele, para que haja um mundo e eu possa transcendê-lo. “Assim, dizer que entrei no mundo, ‘vim ao mundo’ ou que há um mundo ou que tenho um corpo é uma só e a mesma coisa”¹⁰. Meu corpo, ao mesmo tempo em que é coextensivo ao mundo, expandido através das coisas, concentra-se nesse ponto único que todas as coisas indicam e que sou sem poder conhecer¹¹.

⁸ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 361.

⁹ Citado por LAING, 1976, p. 128.

¹⁰ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 357.

¹¹ Apesar da empresa sartriana, que visa “mergulhar” o homem no mundo, igualando seu próprio surgimento como Para-si ao fato de “ter” um corpo, vale destacar que é justamente aqui que a ácida, mas respeitável crítica de Merleau-Ponty à filosofia de Sartre, encontra um de seus principais pontos de apoio. De fato, para Merleau-Ponty, a filosofia deve “recolocar o pensamento numa existência pré-reflexiva, introduzindo como base o mundo sensível, tal como ele existe para nosso corpo” (Paul Sérgio CARMO, *Merleau-ponty: uma introdução*, p. 36). Na perspectiva merleau-pontyana, a filosofia de Sartre, “pensamento do negativo puro,” é justamente um caso de “pensamento de sobrevoô” (Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 97), porque não parte da *abertura* ao ser, mas de uma “idealização, uma aproximação da forma total” (Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 119), isto é, da dicotomia radical “o ser é” e “o nada não é”. Para o autor de *O visível e o invisível*, a partir dessa oposição absoluta, não é possível mergulharmos efetivamente na experiência sensível, pré-objetiva, no Ser bruto que é a fonte de toda experiência possível. Diz o filósofo: “A analítica do Ser e do Nada estendia sobre as próprias coisas uma película impalpável: o *ser para mim* delas que as deixava ver em si mesmas. Ora, enquanto de meu lado aparecia a camada de ser corporal em que minha visão se atola (*s'enslisse*), do lado das coisas [aparecia] uma abundância de perspectivas diferentes de nada e que me obrigam a dizer que a coisa mesma está sempre mais distante. A visão não é a relação imediata do Para-si ao Em-si, e [por isso] somos convidados a redefinir tanto o vidente quanto o mundo visto. A analítica do Ser e do Nada é aquele que vê se esquecendo de que possui um corpo, de que aquilo que vê está sempre sob o que se vê, que tenta forçar a passagem em direção ao ser puro e ao nada puro instalando-se na visão pura, que se faz visionário, mas que é remetido à sua opacidade de vidente e à profundidade do ser” (Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 106). A seguir, Merleau-Ponty atesta: “Daí essa espécie de mal-estar que deixa uma filosofia do negativo: ela descreveu nossa situação de fato com uma acuidade jamais feita - e, entretanto, nos fica a impressão de que essa situação é sobrevoada, e ela realmente o é: quanto mais se descreve a experiência como uma mistura de ser e do nada, mais sua distinção absoluta é confirmada, mais o pensamento adere à experiência, e mais ele a mantém à distância” (Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 118). Como veremos mais adiante, a analítica do ser e do nada, que opõe ontologicamente mundo e consciência, acabará desembocando na reedição, ainda que atenuada e até certo ponto involuntária, do clássico dualismo consciência/corpo – o que, no final das contas, torna-se um forte argumento a favor da crítica merleau-pontyana de “sobrevoô”.

Do mesmo modo que, na percepção, há um sistema de objetos que delineiam um campo perceptivo orientado em relação a um centro que é meu corpo, na ação, ocorre algo semelhante. É que o corpo também é “o instrumento e o alvo de nossas ações”¹². Com efeito, o mundo nos é igualmente apresentado como um mundo de *coisas-utensílios*. Os objetos aparecem em meio a um complexo de utilidade onde cada qual ocupa um lugar determinado não por coordenadas espaciais, mas por referências práticas novamente estabelecidas por minha posição. Análogo ao que ocorre na percepção, o centro desse campo de ação é o meu corpo. Não se trata, porém, de compreender o corpo como mero instrumento ao qual todos os demais relacionar-se-iam. Isso nos daria apenas uma relação *externa* do nosso próprio corpo. Mas, no caso do meu corpo-para-mim, o que temos é uma relação *interna* de *vivência*. Capto meu corpo próprio *no* mundo, *na* ação, ainda que *invisível* – a ação de digitar um texto me revela o teclado, a tela do computador, mas não a mão que digita, os olhos que veem, etc. Eu *vivo* meu corpo; ele está por toda parte, são os complexos-utensílios que originariamente o indicam; é ele que permite minha adaptação às coisas, às suas adversidades e suas resistências. Por isso, o corpo não é instrumento, mas, parafraseando novamente Merleau-Ponty, aquilo pelo qual a instrumentalidade é possível.

No entanto, como sugere a recente, mas instigante leitura de Katherine Morris¹³, que acompanharemos em alguns momentos deste texto, pode-se indagar em que medida a análise de Sartre do corpo-para-si, enquanto centro da instrumentalidade, não acabou por tratar os instrumentos de maneira “excessivamente instrumental”. Expliquemos. Heidegger, por exemplo, indica um tipo de invisibilidade manifestada por ferramentas e instrumentos. Um martelo, diz esse filósofo, é antes de tudo um “manual” (*zuhanden*), algo que serve *para* pregar pregos. Mas, embora seja propriamente uma *coisa*, dotada de certa constituição física e determinado peso, esse aspecto desaparece de sua manualidade (*Zuhendenheit*). Seguindo as pegadas de Heidegger, também Merleau-Ponty, lembra Morris, “considera o corpo como algo que transformou a si mesmo em uma parte de um equipamento através da aquisição de um hábito motor”¹⁴. Vejamos esse exemplo do filósofo, destacado na *Fenomenologia da percepção*:

Uma mulher mantém sem cálculo um intervalo de segurança entre a pluma de seu chapéu e os objetos que poderiam estragá-la, ela sente onde está a pluma, assim

¹² Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 359.

¹³ Cf. Katherine MORRIS, *Sartre – introdução*, p. 127.

¹⁴ Katherine MORRIS, *Sartre – introdução*, p. 127.

como nós sentimos onde está nossa mão. Se tenho o hábito de dirigir um carro, eu o coloco em uma rua e vejo que "posso passar" sem comparar a largura da rua com a dos pára-choques, assim como transponho uma porta sem comparar a largura da porta com a de meu corpo¹⁵.

Nesse sentido, prossegue Merleau-Ponty, habituar-se a usar um chapéu, ou um carro, “é instalar-se neles ou, inversamente, fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo próprio. O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos”¹⁶.

Sendo assim, podemos alegar que o horizonte de nossa ação corporal não se esgota nos limites do próprio corpo, mas são fluidos. Essa constatação, longe de chocar-se, encontra respaldo na letra sartriana. Afinal, lemos claramente em *O ser e o nada* que o ponto de vista que *somos* (diante de uma paisagem, por exemplo) “pode se aproximar do corpo, até quase fundir-se com este, como se vê, por exemplo, no caso dos binóculos, lunetas, monóculos, etc., que se tornam, por assim dizer, um órgão sensível suplementar”¹⁷. Nesse caso, seria preciso reformular algo que dissemos mais atrás: é apenas parcialmente exata a afirmação de que, no exemplo descrito anteriormente, o ato de digitar um texto me revela não as mãos ou os olhos, mas o teclado e a tela do computador. Na verdade, também estes podem desaparecer, porquanto, ferramentas, instrumentos e utensílios que utilizamos podem, em alguma medida, ser incorporados ao corpo pelo hábito, como o próprio Sartre nos autoriza a entender, ainda que não tenha concedido maior destaque ao tema.

Meu corpo-para-mim, portanto, não apenas é o centro de meus campos de percepção e ação, como, em parte, encontra-se, ele mesmo, *dentro* desses campos, na invisibilidade parcial (para-mim) que também o constitui. O corpo pode ser um instrumento (o próprio Sartre o reconhece), quando utilizo, por exemplo, minha mão direita para golpear uma noz que seguro com a mão esquerda. Há aqui um uso instrumental do corpo. Ainda que o filósofo, preocupado em se distanciar da tradição dualista que via o corpo como um “instrumento” da alma, considere essa manifestação do corpo-para-si uma sorte de “aberração”¹⁸, parece-nos lícito afirmar que tanto *somos* um corpo, quanto, em algumas situações específicas, *temos* um corpo, com a ressalva de que essas estruturas seriam indissociáveis.

¹⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 198.

¹⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da percepção*, p. 199.

¹⁷ Jean-Paul SARTRE, *L'êtr e le néant*, p. 369 – grifos nossos.

¹⁸ Cf. Jean-Paul SARTRE, *L'êtr e le néant*, p. 398.

Neste ponto, porém, vale abrir um breve parêntese. É que, apesar de seu notório esforço em afastar-se da tradição, não parece tão evidente que Sartre tenha se desembaraçado por completo das amarras do clássico dualismo consciência/corpo, conforme veremos a seguir.

Segundo Sartre, não posso captar teticamente meu corpo, quer dizer, não posso posicioná-lo como um objeto exterior, como se fosse uma pedra que estivesse diante de mim. Só posso apreendê-lo lateralmente, por intermédio de uma experiência que me desvele esse corpo, como a dor física, por exemplo¹⁹. Sendo assim, o corpo-para-si define-se, numa palavra, como “inapreensível contingência”, o Passado, aquilo que a consciência ultrapassa em direção ao seu projeto-de-ser, em direção aos seus possíveis. É isso que autoriza o filósofo a definir o corpo como “o obstáculo que sou a mim mesmo” para ser-no-mundo, não se diferenciando da “ordem absoluta do mundo, essa ordem que faço chegar ao ser ultrapassando-a, rumo a um ser-a-vir, rumo a um ser-para-além-do-ser”²⁰. Mas, nesse caso, aceitando a tese sartriana, parece-nos lícito comungar da observação feita por Luiz Damon dos Santos Moutinho, de que “ao confinar o corpo a tal estrutura, ao torná-lo inacessível contingência, Sartre reintroduz uma ruptura entre consciência e corpo, uma vez que faz uma distinção entre o projeto, que é da ordem do para-si, e o passado que é corpo, (...)”²¹. Sendo assim, o dualismo, que parecia superado com a noção de ser-no-mundo, e a descrição do corpo como parte das estruturas da consciência não-tética (de) si, ontologicamente contemporâneo ao próprio ato de surgimento do Para-si, reaparece – embora com uma roupagem diferente do dualismo clássico cartesiano – pela porta dos fundos.

Esse possível “deslize” de Sartre não compromete, contudo, nosso propósito. A discussão sobre o corpo empreendida pelo filósofo francês mantém, não obstante essa dificuldade (oriunda, em última análise, dos fundamentos ontológicos sobre os quais se assentam a filosofia de *O ser e o nada*) todo o seu vigor. Mas antes de prosseguir, mantendo nosso foco ainda nessa seara, cumpre indicar que Sartre poderia ainda ser acusado de cair em um outro dualismo, agora um dualismo corpo/corpo, isto é, do corpo-sujeito e do corpo-objeto. Esse, porém, diferente do primeiro, parece encontrar mais prontamente, nos quadros da própria ontologia fenomenológica de Sartre, os meios de ser solucionado.

¹⁹ Nesse sentido, cumpre notar que o corpo é parte das estruturas daquilo que Sartre denomina consciência não-tética (de) si, isto é, a consciência em seu nível irrefletido, ainda que não possamos igualá-lo a essa consciência.

²⁰ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 366.

²¹ Luiz Damon dos Santos MOUTINHO, *Razão e experiência*, p. 125. A esse respeito, ver também: Luiz Damon dos Santos MOUTINHO, *Razão e experiência*, p. 140 – nota.

A acusação de dualismo corpo/corpo estaria respaldada no tratamento da experiência, primeiramente explorada por Husserl, na qual uma de minhas mãos toca a outra. Sartre recusa a ideia de que possa haver aí alguma ambiguidade, como defenderia Merleau-Ponty, para quem o corpo é sujeito-objeto potencial, isto é, dotado de uma “reversibilidade iminente”²². Para o autor de *O ser e o nada*, tocar e ser tocado devem ser considerados como dois domínios “radicalmente distintos”²³, pois, naturalmente, eu não poderia ser *ao mesmo tempo* sujeito e objeto de uma *mesma* ação. Dito assim, portanto, passa longe do horizonte de Sartre a ideia de uma *reflexão carnal*, como na filosofia merleau-pontyana, o que resolveria mais facilmente o problema. Mas, como foi mencionado, é possível, mesmo dentro do horizonte teórico sartriano, escapar a essa acusação de dualismo, seguindo a solução trazida por Morris. Nesse caso, diz a comentadora:

Sartre poderia dizer que ser um sujeito²⁴ (o que toca) é ainda necessariamente ser um objeto *potencial* (tocado) e ser um objeto (tocado), ao menos como corpo-como-objeto, é ser um sujeito *potencial* (o que toca). Ele poderia inclusive acrescentar que a minha consciência posicional de ser tocado é, ao mesmo tempo, uma consciência *não-posicional* da potencialidade da mão ser tocada, de tal maneira que o papel de sujeito e o papel de objeto de cada mão estão internamente relacionados²⁵.

Assim, diz Morris, poderíamos concluir que “enquanto Merleau-Ponty usa os termos ‘sujeito’ e ‘objeto’ para se referir à potencialidade de ser tocado, respectivamente, Sartre usa esses termos para se referir à *atualização* dessas potencialidades”²⁶.

Enfim, deixando agora de lado esses possíveis entraves da filosofia sartriana, cuja análise mais detalhada mereceria um trabalho de mais fôlego, é preciso reter que o corpo-para-si “está totalmente entrelaçado com o corpo considerado como uma coisa, e o limite entre o centro dos campos de percepção e ação e os objetos dentro desses campos é um pouco fluido”²⁷.

²² Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 191.

²³ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 343.

²⁴ Na tradução, possivelmente por engano, como poderá ser observado na sequência da citação, encontra-se aqui a palavra “objeto”, ao invés de “sujeito”, como parece ser mais coerente com a explicação de Morris.

²⁵ Katherine MORRIS, *Sartre – introdução*, p. 131.

²⁶ Katherine MORRIS, *Sartre – introdução*, p. 131.

²⁷ Katherine MORRIS, *Sartre – introdução*, p. 132.

II

A fluidez dos campos de percepção e ação está diretamente relacionada ao vínculo que o Para-si, enquanto corpo, estabelece com o mundo ao seu redor. Logo, a análise do corpo-para-si, voltando nossa atenção também para esse mundo circundante, conduz-nos, a seguir, às relações com outrem. Se, como destacamos anteriormente, não podemos ver sem sermos visíveis (ideia que, diga-se de passagem, filósofos como Merleau-Ponty explorarão até as suas últimas consequências), é fato também que jamais somos plenamente visíveis a nós mesmos. É apenas pelo olhar do outro que nossa visibilidade se realiza integralmente. Nesse sentido, cumpre agora destacar alguns aspectos do corpo relacionados à intersubjetividade, que, dentre outras coisas, explicitam a diferença entre o corpo vivido existencialmente e o corpo objetivado pelo outro. Como no caso da apreensão da existência alheia.

Para Sartre, a aparição originária do outro em meu campo de percepção e ação se dá como corpo *objetivado*. Trata-se, é verdade, de um objeto diferente dos demais. Percebo-o com certo sentido, sempre situado, porque “para percebê-lo vamos sempre do que está fora dele, no espaço e no tempo, em direção a ele”²⁸. O corpo do outro é um episódio de minhas relações com ele; primeiro, o outro existe para-mim e, em seguida, eu o apreendo como corpo²⁹. Como, logicamente, eu não sou o outro, ocorre que o corpo do outro se impõe de maneira radicalmente distinta do meu corpo para-mim, manifestando-se primeiramente com certo coeficiente objetivo de utilidade e de adversidade. O corpo do outro, porém, não deve ser confundido com sua objetividade. Não obstante a objetividade ser uma de suas características, seu corpo é, na verdade, a tradução da facticidade de sua transcendência-transcendida, quer dizer, pelo seu corpo me é revelada a contingência de sua presença em *meu* mundo. Assim, nas palavras de Sartre, o corpo do outro, no momento em que o encontro, “é a revelação como objeto-para-mim da forma contingente que a necessidade dessa contingência adquire”³⁰, quer dizer, “a facticidade da transcendência-transcendida enquanto ela se refere à minha facticidade”³¹. Mas, assim como eu sou, desde sempre, engajado-no-mundo, e meu corpo é a expressão desse fato, o mesmo se passa com o outro: estando sempre em-situação (e

²⁸ Jean-Paul SARTRE, *L'êtr e le néant*, p. 386.

²⁹ “O outro primeiro existe para mim e, em seguida, o apreendo em seu corpo; o corpo do outro é para mim uma estrutura secundária” (Jean-Paul SARTRE, *L'êtr e le néant*, p. 379).

³⁰ Jean-Paul SARTRE, *L'êtr e le néant*, p. 383.

³¹ Jean-Paul SARTRE, *L'êtr e le néant*, p. 384.

assim me sendo revelado), o corpo do outro se transforma na contingência objetiva de sua ação, isto é, em condição do exercício de sua liberdade.

Ser-corpo e ser-objeto-para-outro são duas modalidades ontológicas ou duas “traduções” do Ser-Para-outro do Para-si. Quando percebo, por exemplo, certas manifestações do outro, manifestações emocionais, percebo-as como indissociáveis do corpo-do-outro. Não são objetos psíquicos isolados do corpo que os manifestam, não há aí um psiquismo misterioso responsável pelas significações. Quer dizer, é o corpo-em-situação que me dá a significação das ações do outro como uma totalidade sintética que posso chamar, por exemplo, de ira, ódio, amor, etc. Daí que o objeto psíquico é “inteiramente entregue à percepção e é inconcebível fora das estruturas corporais”³². Com efeito, não há apreensão da subjetividade alheia que seja distinta de suas expressões corporais. Além disso, se a percepção me dá a coisa *em pessoa*, ou seja, tal como ela é, a cada tipo de realidade corresponde nova uma estrutura de percepção. O corpo “é o objeto psíquico por excelência, o único objeto psíquico”³³. Nesse sentido, a percepção do corpo não é a igual à percepção das coisas inanimadas. As condutas expressivas (por exemplo, um punho fechado que indica um estado colérico), doam-se originariamente à percepção como compreensíveis. Em outros termos, o sentido que damos à percepção de um homem com os punhos cerrados faz parte de seu ser “como a cor do papel faz parte do ser do papel”³⁴. O outro, assim, me é dado como totalidade sintética de sua *vida* e de sua *ação*: não há diferença entre o corpo de Pedro e o que é Pedro-para-mim, mas, como observa Sartre, “o corpo do outro nos é dado imediatamente como aquilo que o outro é”³⁵.

É nesse cenário que se compreende a questão do *caráter*. Para Sartre, o caráter é essencialmente *Para-outro* e não se distingue do corpo tal como descrito anteriormente. Os diversos aspectos corporais que me indicam, por exemplo, um estado colérico no outro, são transcendências transcendidas pelo *meu* projeto. Sou eu quem encara o rubor de sua face, sua veia estufada, o movimento brusco de suas mãos, como cólera. Isso porque o caráter do outro me é dado imediatamente à intuição como um conjunto sintético, o que não me permite, todavia, descrevê-lo prontamente; seria preciso todo um tempo para que pudesse transformar a indistinção global do corpo do outro em algo organizado. Do contrário, meu julgamento

³² Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 387.

³³ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 387.

³⁴ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 387.

³⁵ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 387-8.

seria sempre precipitado. É bem verdade que posso tentar interpretar as ações, os gestos, isto é, aquilo que capto primeiramente quando vejo o outro. Isso, porém, com o único intuito de explicitar e organizar o conteúdo que inicialmente apreendemos dele com vistas à previsão e à ação. Mas, o que vale a pena salientar é que, desde o primeiro momento em que o encontro, o outro me é dado completa e imediatamente. Daí, por exemplo, o célebre ditado popular que diz: “a primeira impressão não engana”.

Nesse sentido, o caráter do outro não difere de sua contingência original, ou seja, de sua facticidade. Ademais, sendo um Ser-Para-si, o outro é também uma *liberdade*. Sua liberdade é, para-mim, liberdade-objeto – qualidade objetiva do outro. É, em outras palavras, transcendência-transcendida. Livre, ele é capaz de modificar uma situação, ou se preferirmos, fazer com que uma situação exista. Desse modo, o outro só pode ser compreendido a partir de uma situação perpetuamente modificada. Por isso o corpo é sempre *passado* (*passé*) e o caráter do outro é sempre o *ultrapassado* (*dépassé*). Conforme diz Sartre:

O corpo-para-outro é o objeto mágico por excelência. Assim, o corpo do outro é sempre ‘corpo-mais-do-que-corpo’, porque o outro me é dado sem intermediário e completamente no transcender perpétuo de sua facticidade. Mas esse transcender não me remete a uma subjetividade: é o fato objetivo que o corpo – seja como organismo, caráter ou ferramenta – jamais me aparece sem *arredores* e deve ser determinado a partir desses arredores³⁶.

Com isso, retomamos aquilo que foi apontado anteriormente, a saber, que o corpo do outro não pode ser confundido com sua objetividade. Esta última é sua transcendência-transcendida. O corpo, por sua vez, é a facticidade dessa transcendência, ainda que, conforme Sartre nos lembre, “[a] corporeidade e [a] objetividade do outro [sejam] rigorosamente inseparáveis”³⁷.

Naturalmente, o que foi descrito acerca do corpo do outro vale reciprocamente para mim. Com efeito, também sou *para-mim* por *intermédio do outro*, o que implica que “existo para mim como *conhecido* pelo outro a título de corpo”³⁸. Sendo assim, é necessário retomar a descrição do corpo-para-si, para reafirmar que, além de expressar minha facticidade, ele também é dotado de uma dimensão que, por princípio, me escapa. Como já foi dito, é o ponto de vista que sou, mas sobre o qual são tomados pontos de vista que jamais poderei ter. De fato, através do olhar do outro, meu corpo me é revelado como um Em-si para outrem; minha

³⁶ Jean-Paul SARTRE, *L'êtr e le néant*, p. 391.

³⁷ Jean-Paul SARTRE, *L'êtr e le néant*, p. 391.

³⁸ Jean-Paul SARTRE, *L'êtr e le néant*, p. 392 – grifos nossos.

facticidade é alienada, e meu corpo, objetivado. Sartre ilustra essa situação através de uma estrutura afetiva como a *timidez*. As desconfortáveis sensações geralmente descritas pelo tímido quando está diante de outra pessoa (enrubescimento da pele, dificuldade de fala, suor, etc.), antes de serem reações puramente fisiológicas, manifestam, segundo Sartre, a apreensão consciente do corpo tal como ele é para outrem. O que se passa, nesse caso, é que o tímido sente-se embaraçado com seu corpo tal como ele se apresenta e é apreendido irremediavelmente pelo outro.

Vale ressaltar, porém, que, com esse exemplo, não se trata de considerar que toda percepção do meu corpo tenha o caráter desagradável que Sartre confere à timidez. Ou que toda apreensão do meu corpo pelo outro origine necessariamente o acanhamento característico desse sentimento. Trata-se antes de tudo de expressar, a partir de um caso-limite – como é usual em Sartre – a consciência de ser apreendido pelo olhar alheio, ressaltando que o outro desempenha, assim, uma função que, apesar de nos caber de direito, não podemos realizar: *ver-nos como somos*.

A dimensão do corpo-para-outrem ganha novos ares, no movimento da ontologia fenomenológica, com a experiência do *desejo sexual*, uma das atitudes fundamentais que posso tomar diante do outro³⁹. Segundo Sartre, o desejo é sempre desejo de um corpo-em-situação, isto é, o corpo é desejado não em suas partes fisiológicas separadas, mas como uma totalidade orgânica. O desejo é consciência não-posicional de si mesmo, ou seja, é realmente uma *consciência*. Mas essa consciência não poderia ser análoga, por exemplo, à consciência cognitiva. Escolhendo-se como desejo, o Para-si coloca-se em um certo plano de existência particular.

Quer dizer, o homem que deseja *existe* seu corpo de uma maneira especial. O desejo é “turvo”, como a água turva, que se mostra alterada “pela presença de *alguma coisa* invisível que não se distingue da própria água e se manifesta como pura resistência de fato”⁴⁰. Se traçarmos um paralelo com outro apetite, a fome, por exemplo, temos uma estrutura comum a esses dois casos: um estado do corpo. Mas se igualássemos o desejo à fome, ou à sede, concluiríamos que o desejo seria *seco e claro*. Contudo, Sartre chama a atenção para o fato de que há um abismo facilmente perceptível entre o desejo e qualquer outro apetite. É que não se

³⁹ A outra atitude fundamental é o amor. O fracasso inevitável de cada uma delas (porquanto baseiam-se na ilusão de poder reduzir o outro ou me reduzir ao estatuto de mero objeto) gera, o sadismo, no caso do desejo malogrado, e o masoquismo, no caso do amor não realizado. Há ainda outras atitudes primitivas em face de outrem, como a indiferença e o ódio. Mas, fundamentalmente, é na circularidade amor/masoquismo-desejo/sadismo que se encontra, para Sartre, o cerne das primeiras relações concretas com outrem.

⁴⁰ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 427.

deseja uma pessoa colocando-se fora do desejo; nele eu me *comprometo*: “o desejo é inteiramente queda na cumplicidade com o corpo”⁴¹. Mas esse corpo, como apontado acima, *é existido* de uma maneira especial: no desejo, a consciência escolhe existir sua facticidade, isto é, “ter” um corpo, em outro plano. Nesse sentido, o desejo não apenas revela o corpo de outrem, mas também revela meu próprio corpo, não como instrumento ou ponto de vista, mas enquanto facticidade que empasta o Para-si. No desejo, a consciência *se faz corpo* para se apropriar do corpo do outro apreendido como totalidade orgânica em situação. Ou seja, “faço-me carne *na presença de outro para me apropriar da carne do outro*”⁴².

O desejo revela minha facticidade, desvenda meu corpo como carne. Ao mesmo tempo, quanto ao corpo do outro, objeto desse desejo, também quero me apropriar dele *como carne*. Com efeito, o desejo “é uma tentativa de despir o corpo de seus movimentos, bem como de suas roupas, e de fazê-lo existir como pura carne; é uma tentativa de *encarnação* do corpo do outro”⁴³. Nesse quadro, as *carícias* podem ser compreendidas justamente como apropriação do corpo do outro e, destarte, não diferem do desejo. Pelo contrário, diz Sartre: elas o exprimem, assim como a linguagem expressa o pensamento. E a possessão, manifestada pela carícia, aparece então como *dupla encarnação recíproca*. No desejo, portanto, tento encarnar a consciência, empastá-la de facticidade, para realizar a encarnação do outro.

Analogamente a todas as atitudes do Para-si, o desejo também tem uma significação que o constitui e o ultrapassa. Quer dizer, a consciência nadifica-se em forma de desejo. Por quê? Qual seria o *motivo* ou o *sentido* dessa atitude fundamental?

No desejo, há uma modificação radical do Para-si. Agora, ele se faz ser em um outro plano, existindo seu corpo de maneira diferente, isto é, empasta-se com sua facticidade. Mas essa nova forma de existir a facticidade corporal não se limita aos limites do próprio corpo. Há, agora, um *mundo do desejo*. Todavia, o desejo não é uma relação *com* o mundo; o mundo aparece aqui como fundo de minhas relações com o outro. É a *presença* do outro que me revela o mundo como mundo do desejo. Nessa atitude, constituo o outro como carne desejável sobre o fundo de um mundo de desejo.

Se tento olhar o olhar do outro como forma de defender-me de sua liberdade, tanto seu olhar quanto sua liberdade desmoronam: não vejo nada mais do que olhos, um ser-no-meio-

⁴¹ Jean-Paul SARTRE, *L'êtr e le néant*, p. 428.

⁴² Jean-Paul SARTRE, *L'êtr e le néant*, p. 429.

⁴³ Jean-Paul SARTRE, *L'êtr e le néant*, p. 430.

do-mundo. Daí por diante o outro, enquanto liberdade, me escapa. Não consigo possuir sua liberdade, ou ao menos fazer-me reconhecido por ela; encontro apenas um outro-objeto e “tudo se passa como se quisesse apossar-me de um homem que fugiu, deixando apenas seu casaco em minhas mãos”⁴⁴. Ainda que me apodere desse corpo, não posso agir senão sobre sua facticidade, e o desejo, que é uma *conduta de encantamento*, perde seu sentido. Quero que a liberdade do outro submirja em sua facticidade objetiva (que, afinal, é a única coisa que dele posso apreender), para que, no momento em que toco seu corpo, eu toque também sua subjetividade. Eis o ideal impossível do desejo:

possuir a transcendência do outro enquanto pura transcendência e, ao mesmo tempo, enquanto *corpo*; reduzir o outro à sua simples *facticidade*, pois ele está no meio do meu mundo, mas fazendo com que tal facticidade seja uma presentificação perpétua de sua transcendência nadificadora⁴⁵.

Sartre considera o desejo como um projeto vivido, que não supõe qualquer deliberação prévia, mas que comporta em si mesmo seu sentido e sua interpretação. Se me lanço em direção à facticidade do outro, e tento apreendê-lo enquanto carne, realizo minha própria encarnação, pois o outro só pode ser encarnado na e por minha encarnação. Entretanto, não busco apenas fazer com que o outro apareça a meus olhos como carne. O objetivo, antes de tudo, é “fazê-lo se encarnar *a seus próprios olhos* como carne; é preciso que o arraste ao terreno da facticidade pura, é preciso que ele se resuma para si mesmo a não ser nada mais do que carne”⁴⁶. Essa encarnação tem uma linguagem mágica. Busco fascinar o outro com minha carne com o intuito de provocar nele uma encarnação semelhante à minha. Nesse momento, o desejo é um convite ao desejo. Quer dizer, tento, através de minha carne (com uma carícia, por exemplo), fazer despertar no outro o sentido de sua carne. Agora, a comunhão do desejo pode ser realizada: “cada consciência, ao encarnar-se, realizou a encarnação da outra, cada turvação fez nascer a turvação do outro, e incrementou-se na mesma medida”⁴⁷. Com efeito, “em cada carícia sinto minha própria carne e a carne do outro através da minha, e tenho consciência de que esta carne que sinto e da qual me aproprio por minha carne é carne-sentida-pelo-outro”⁴⁸.

⁴⁴ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 433.

⁴⁵ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 434.

⁴⁶ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 436.

⁴⁷ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 436.

⁴⁸ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, p. 436. Com efeito, há no desejo uma tentativa de comunhão dos corpos (de recriação do mito de Eros), cuja essência foi tão bem ilustrada pelos versos do poeta: “O corpo noutro

Apesar do fracasso em apoderar-se de fato da subjetividade alheia, cuja consequência mais radical é o *sadismo*, podemos considerar, por outro lado, que há na “dupla encarnação recíproca” procedente do desejo, o germe de um verdadeiro – ainda que fugaz – entrelaçamento intercorporeal. Com efeito, não há aqui, no nível da intercorporeidade vivida e requisitada pelo desejo (que, lembremos sempre, é uma das atitudes que estão na base de outras mais complexas, inclusive daquelas que fogem explicitamente ao quadro conflituoso), a prefiguração de um vínculo carnal (logo, aquém ou além da deliberação reflexiva) que, embora fugidio e nunca plenamente realizável, já poderia começar a desenhar um cenário no qual o confronto entre consciências pudesse ser subvertido, mesmo antes da (ou ao menos simultâneo à) “conversão” moral à autenticidade? A pouca solidez deste entrelaçamento, porém, liga-se exclusivamente aos próprios fundamentos da filosofia sartriana que, enquanto filosofia da consciência, toma o outro sempre da perspectiva do indivíduo, e concede ao corpo, ao fim e ao cabo, um papel subordinado ao projeto do Para-si. *Ipsa facto*, essa intercorporeidade, em Sartre, não poderia ter o mesmo estatuto ontológico que lhe seria conferido, por exemplo, por Merleau-Ponty. Há destarte, para nos valermos de uma expressão de *O visível e o invisível*, um “diálogo carnal” nesse nível da análise, mas é um diálogo abortado, por assim dizer, pouco depois de sua constituição, já que incapaz de estabelecer uma comunicação entre corpos mais duradoura. Isso, porém, não invalida sua importância. Pode-se, com efeito, conectar a possibilidade, ainda que limitada, de comunhão intercorpórea – encarnação recíproca em vias de realizar-se, revelada pela própria encarnação do outro – com a saída moral que Sartre dá ao conflito intersubjetivo originário⁴⁹. Destarte, além do reconhecimento no plano ético, a valorização de uma dimensão de mútuo desvelamento carnal, intrínseca ao contato intersubjetivo, também poderia ser considerada como prenúncio da possibilidade de relações interpessoais autênticas, isto é, daquelas relações que escapam à circunscrição do conflito ontológico – ainda que, para isso, os corpos “vividos como carne”,

corpo entrelaçado, / fundido, dissolvido, volta à origem / dos seres, que Platão viu completados: / é um, perfeito em dois; são dois em um” (Carlos Drummond de ANDRADE, *Poesia completa*, p. 1365-6).

⁴⁹ Para Sartre, o conflito é o sentido último da intersubjetividade, porquanto o outro é apreendido originalmente nos marcos do projeto originário do Para-si de Ser-Em-si-Para-si, ou seja, de ser Deus. Contudo, como já foi mencionado em outra nota, trata-se de um projeto impossível de ser realizado: para tanto, seria preciso que eu reduzisse completamente o outro ao estado de um objeto (Ser-Em-si), ou me reduzisse da mesma forma perante ele. Mas, diante do inevitável fracasso dessa empreitada, o conflito se consome. Para Sartre, a saída a esse estado infernal se dá no plano da moral: a apreensão *reflexiva* de cada indivíduo de sua condição de liberdade-em-situação lhe permitiria, por extensão, também reconhecer o outro enquanto tal. Trata-se, numa palavra, de que eu reconheça o outro como uma liberdade que reclama os mesmos direitos que a minha, e cujo projeto existencial é tão válido quanto o meu – não devendo, portanto, ser submetido ao meu.

que se harmonizam entre si e com o mundo à sua volta, acabem tornando-se “coisas” entre as coisas⁵⁰.

Por fim, há ainda um importante aspecto nas relações entre corpo e intersubjetividade em *O ser e o nada* que é preciso destacar. Trata-se da forma como interiorizamos e reproduzimos certas práticas sociais que envolvem diretamente a forma como vivenciamos nosso corpo, e cujos desdobramentos são importantes – embora pouco discutidos – para se compreender a relação entre indivíduo e sociedade na ontologia sartriana. No capítulo dedicado à liberdade e à situação, Sartre trata, ainda que de modo bastante ligeiro, do que ele denomina *técnicas coletivas*. Segundo o autor, são essas técnicas que “determinam meu pertencimento a coletividades”⁵¹, e, conseqüentemente, moldam a forma como eu me “aproprio” do mundo. Isso diz respeito, inclusive, à espécie humana. Como afirma o filósofo: “o pertencimento à *espécie humana* se define, com efeito, pelo uso de técnicas bastante elementares e bastante gerais: saber andar, saber segurar, saber julgar o relevo e a grandeza relativa dos objetos percebidos, saber falar, saber distinguir o verdadeiro do falso, etc.”⁵². Naturalmente, acrescenta Sartre, não se tratam de estruturas gerais ou universais, como no caso das estruturas *a priori* de Kant. Saber falar já é saber falar uma língua específica. Aprender uma técnica já é aprender uma técnica específica. Vejamos esse exemplo:

“Ser da Savóia”, diz Sartre, “não é simplesmente habitar os altos vales da Savóia: é, entre milhares de outras coisas, praticar esqui no inverno, usar o esqui como meio de transporte. E, precisamente, esquiar conforme o método francês, e não o de Arlberg ou dos noruegueses. (...) Com efeito, conforme utilizemos o método norueguês, mais adequado às encostas suaves, ou o método francês, mais propício às encostas íngremes, a mesma encosta mostrar-se-á mais íngreme ou mais suave, exatamente como um aclave parecerá mais ou menos íngreme ao ciclista, conforme pedale ‘em velocidade média ou baixa’”⁵³.

⁵⁰ Curiosamente, nessa linha, Herbert Marcuse, embora num ensaio crítico ao existencialismo sartriano, também destaca que, na experiência do desejo, isto é, enquanto “corpo vivido como carne”, o Para-si, “separado das ‘coisas’ e, por isso mesmo, dominando-as e explorando-as, tornou-se agora ele próprio uma ‘coisa’ – mas a coisa, por sua vez, foi libertada (*has been freed*) em direção à sua própria existência pura (*to its own pure existence*). A separação (*gap*) cartesiana entre as duas substâncias é superada (*bridged*) pelo fato de que ambas mudaram sua substancialidade. O *Ego* perdeu seu caráter de Para-si, distinto de e oposto a tudo que não seja o *Ego* (*set off from and against everything other-than-the Ego*), e seus objetos assumiram uma subjetividade própria. A ‘*attitude désirante*’ revela, assim, (a possibilidade de) um mundo no qual o indivíduo está em completa harmonia com o todo, um mundo que ao mesmo tempo é negação daquele que deu liberdade ao *Ego*, apenas para obrigar sua livre submissão à necessidade” (MARCUSE, Herbert. “Existentialism: remarks on Jean-Paul Sartre’s *L’être et le néant*”, p. 329).

⁵¹ Cf. Jean-Paul SARTRE, *L’être et le néant*, p. 557.

⁵² Jean-Paul SARTRE, *L’être et le néant*, p. 557.

⁵³ Jean-Paul SARTRE, *L’être et le néant*, p. 558.

Como observa Morris, fossem mais detalhadas, tais passagens poderiam facilmente ser confundidas com as análises de Marcel Mauss, antropólogo francês – cujos cursos, diga-se de passagem, foram frequentados por Sartre – que se dedicou longamente ao estudo das *técnicas corporais*, isto é, das “maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo”⁵⁴, e como elas relacionam-se com processo de socialização humana. Tal relação, entre as técnicas de “apropriação do mundo”, que nos são transmitidas socialmente e que envolvem diretamente nosso corpo, e a forma como o vivenciamos, ainda que apenas bosquejada por Sartre em *O ser e o nada*, pode ser explorada no sentido de enriquecer o exame da intersubjetividade, bem como a dialética entre indivíduo e sociedade oriunda dessa filosofia. Assim, conquanto o indivíduo sartriano seja ontologicamente autônomo, o próprio Sartre, ao posicionar essas relações num horizonte sócio-histórico mais bem delimitado, dá a entender que algumas das escolhas que concernem ao modo pelo qual *existimos* nosso ser no mundo, a partir das vivências de nosso corpo, são em certa medida *impostas* pela tradição e pela sociedade. Dito de outro modo, a própria forma como sou-no-mundo, sobretudo quanto à vivência que tenho e o uso que faço de meu próprio corpo, não é fruto exclusivo de uma decisão pessoal sobre o fundo de uma situação particular, mas envolve abertamente, e de maneira mais condicionante, o meio social e a cultura nos quais estou inserido. Há, portanto, já em *O ser e o nada*, ainda que de maneira mais tímida, uma tensão configurada entre liberdade e história, indivíduo e grupo social. Já é possível entrever, aqui, alguns dos problemas que irão ocupar a atenção de Sartre posteriormente, na *Crítica da razão dialética*, problemas que também serão decisivos para outras correntes filosóficas, como o marxismo do pós-guerra.

Considerações finais

Como tentamos expor, a rica análise da corporeidade, em Sartre, é uma passagem crucial da teoria de *O ser e o nada*, cujas possibilidades de desenvolvimento não foram completamente exploradas por seus comentadores. Assim, por exemplo, no que diz respeito às relações entre corpo e intersubjetividade, ou na relação entre indivíduo e sociedade, há um terreno ainda fértil, e muito pouco cultivado, na ontologia fenomenológica sartriana. Vale ainda ressaltar que, não obstante o dualismo implícito, resultado da distinção que Sartre involuntariamente acaba operando entre os domínios da consciência e do corpo, a teoria

⁵⁴ Marcel MAUSS, *Sociologia e antropologia*, p.401.

sartriana contribuiu, e muito, na demarcação de vários dos temas contemporâneos relacionados à corporeidade, temas, inclusive, que viriam a ser identificados com outros autores, mas que tiveram em Sartre um importante, mas nem sempre reconhecido, precursor. Enfim, como dissemos no início, não era a pretensão deste artigo esgotar o problema. Pelo contrário, dados os seus próprios limites, ele não poderia fazer mais do que esboçar alguns caminhos.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Carlos Drummond de. **Poesia completa**. Rio de Janeiro : Editora Nova Aguilar, 2003.
- CARMO, Paulo Sérgio. **Merleau-Ponty: uma introdução**. São Paulo, EDUC, 2004.
- LAING, R.D. **O Eu e os Outros – o relacionamento interpessoal**. Trad. Áurea B. Weinsenberg. Petrópolis: Editora Vozes, 3ª edição, 1976.
- MARCUSE, Herbert. “**Existentialism: remarks on Jean-Paul Sartre’s *L’être et le néant*”**. In: **Philosophy and phenomenological research**. Vol. 08, nº. 3: 309-336, 1948
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Introdução de Claude Lévi-Strauss. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo : Martins Fontes, 3ª edição, 2006.
- _____. **Le visible et l’invisible – suivi de notes de travail**. *Texte établi par Claude Léfort, accompagné d’un avertissement et d’une postface*. Paris: Gallimard, 2004 (Collection Tel).
- MORRIS, Katherine J. **Sartre – introdução**. Trad. Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Razão e experiência – ensaio sobre Merleau-Ponty**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. **Esboço para uma teoria das emoções**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre : L&PM Editores, 2008.
- _____. **L’Être et le Néant – essai d’ontologie phénoménologique**. *Édition corrigée avec index par Arlette Elkäim-Sartre*. Paris: Gallimard, 2007 (Collection Tel).