

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FRANCIELE MARIA PÔNCIO**

**O CORPO À LUZ DA ONTOFENOMENOLOGIA SARTRIANA: SOBRE A  
INTEGRALIDADE CORPO CONSCIÊNCIA**

**TOLEDO, PR**

**2022**

**FRANCIELE MARIA PÔNÇIO**

**O CORPO À LUZ DA ONTOFENOMENOLOGIA SARTRIANA: SOBRE A  
INTEGRALIDADE CORPO CONSCIÊNCIA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, para obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Dr. César Augusto Battisti.

Coorientadora: Dra. Marivania Cristina Bocca.

**TOLEDO, PR**

**2022**

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Pôncio, Franciele Maria

O CORPO À LUZ DA ONTOFENOMENOLOGIA SARTRIANA: SOBRE A INTEGRALIDADE CORPO CONSCIÊNCIA / Franciele Maria Pôncio; orientador César Augusto Battisti; coorientadora Marivania Cristina Bocca. -- Toledo, 2022.

114 p.

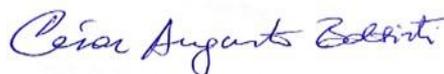
Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. Corpo em Sartre. 2. Existencialismo. 3. Consciência em Sartre. 4. Psicologia. I. Battisti, César Augusto, orient. II. Bocca, Marivania Cristina, coorient. III. Título.

**FRANCIELE MARIA PÔNCIO**

**O CORPO À LUZ DA ONTOFENOMENOLOGIA SARTRIANA: SOBRE A  
INTEGRALIDADE CORPO CONSCIÊNCIA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestra em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADA pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - Cesar Augusto Battisti

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



Sylvia Mara Pires de Freitas

Universidade Estadual de Maringá (UEM)



Libanio Cardoso Neto

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 30 de novembro de 2022

## **DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO**

Eu, FRANCIELE MARIA PÔNCIO, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 30 de novembro de 2022.

---

Assinatura

## **DEDICATÓRIA**

Dedico esta pesquisa a mim, pela resistência. Todavia, como consciência corporificada e situada, em relação com outrem, a estes condecoro: a todos os que deram a devida importância, que presenciaram e me ampararam ao longo da produção da respectiva dissertação, sem os quais tal êxito seria improvável.

## AGRADECIMENTOS

Necessariamente sou Para-si-Para-outro, estou em relação às outras pessoas, e é para essas pessoas que registro meu carinho, para quem esteve ao meu lado nessa trajetória existencial e sabe o quão árduo foi todo esse processo, não pelo desenvolvimento da pesquisa apenas, pois tenho satisfação pela busca do conhecimento, mas por todas as facticidades da vida que me atravessaram durante esse período. Assim, a todos que foram e são *paraíso* em minha vida, exprimo meus agradecimentos:

Ao meu orientador Prof. Dr. César Augusto Battisti pelos notáveis apontamentos durante a elaboração desta dissertação. Tua orientação foi essencial.

À Psicóloga Dr.<sup>a</sup> e coorientadora Marivania Cristina Bocca por suas riquíssimas contribuições e indicações ao longo da construção desta pesquisa. Agradeço imensamente pela confiança, por incontáveis vezes ter sido alento, por ter clarificado vivências apontando possíveis e, principalmente, por prontamente ter aceitado ser minha coorientadora, muitíssimo obrigada pela solicitude.

Ao corpo docente do Programa de Pós-graduação de Filosofia da Universidade do Oeste do Paraná - UNIOESTE, sobretudo aos professores: Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, Dr. Roberto Saraiva Kahlmayer Mertens, Dr. José Francisco de Assis Dias, Dr. Libanio Cardoso Neto, Dr. Stefano Busellato e Dr. César Augusto Battisti, pelos conhecimentos transmitidos com maestria.

Ao Centro de Ensino de Línguas do campus de Toledo - CELTO, em particular, ao professor de francês Pierre Reginald Rincher.

À assistente da coordenação Anna Puebla Vitkoski Fagotti de Lima pela gentileza e prontidão.

Aos professores Dr. Libanio Cardoso Neto e Dr. Luis Cesar Yanzer Portela, pelas preciosas sugestões no exame de qualificação.

Aos professores Dr. César Augusto Battisti, Dr.<sup>a</sup> Marivania Cristina Bocca, Dr. Libanio Cardoso Neto e a Dr.<sup>a</sup> Sylvia Mara Pires de Freitas, por atenderem ao meu convite para comporem a banca examinadora, pelo tempo aplicado à leitura e, sobretudo, agradeço pelas valiosas observações e contribuições.

Aos colegas de Mestrado do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Unioeste. Especialmente à Gabriela Regina Klein Chiaradia e ao Gustavo Rohte de Oliveira pelas trocas e pelo apoio nos momentos angustiantes e, principalmente, pela amizade que construímos durante esses anos, certamente levarei sempre comigo. Agradeço imensamente pelos nossos projetos terem se cruzado.

À querida Ma. Flávia A. Vetter Ferri Weschenfelder pelas valiosas orientações antes mesmo de eu adentrar no mestrado. Sou grata pela confiança e pelo vínculo que estabelecemos ao longo desses anos. Você foi referência nos momentos mais complexos; sempre realçando que mais importante do que aquilo que me é dado é o que eu realizo com aquilo que recebi. Tenho muita admiração e carinho por você, que hoje posso chamar de amiga.

À minha psicóloga Letícia Mezzomo pelo amparo e compreensão nos momentos difíceis; sua escuta qualificada e acolhimento foram imprescindíveis para a conclusão deste trabalho. Muito obrigada.

À minha namorada Julia Gross Givulski pelo carinho, pelas incalculáveis vezes que ouviu minhas lamúrias, por me dar esperanças nos dias mais penosos, por acreditar e me encorajar; por acolher minhas tristezas e alegrias. Meus mais sinceros agradecimentos - minha inspiração.

À minha família, especialmente ao meu sobrinho Gabriel, pelas vezes que andando pela casa pedia silêncio porque a tia Fran estava trabalhando, e por todos os cafés que fez para mim; recordo-me de você batendo na porta e entrando com café na mão: “tia, fiz café para você, vê se dá um ânimo”. Obrigada por existir, pode contar comigo sempre.

Aos amigos que, nos momentos oportunos, se fizeram importantes para a construção desta dissertação.

Aos meus clientes (atuais e futuros) que me instigam a prosseguir nessa laboriosa empreitada pela busca do conhecimento. Sem vocês nada disso faria sentido.

“A existência, liberta, despida, refluí sobre mim. Eu existo”.

Jean-Paul Sartre

PÔNCIO, FRANCIELE MARIA. O corpo à luz da ontofenomenologia sartriana: sobre a integralidade corpo consciência. 2022. 114 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022.

## RESUMO

A presente dissertação refere-se à noção sartriana acerca do corpo. Sob esta perspectiva, a investigação não é unicamente um estudo epistemológico ou descritivo do corpo, mas um saber proveniente do sujeito como um todo no mundo. Nesse contexto, o objetivo geral deste estudo é explicitar a noção de corpo, partindo da explanação das considerações que Jean-Paul Sartre estabelece acerca da dualidade cartesiana, para, em seguida, trazer à luz o conceito de consciência e de corpo sob a perspectiva existencial. Por fim, tem-se a pretensão de pesquisar, o corpo em relação com o Outro, bem como o que une a filosofia sartriana à psicologia. Com esse desígnio, a relevância de desenvolver um estudo com essa temática justifica-se pela carência de pesquisas em língua portuguesa acerca do tema, principalmente na psicologia existencial sartriana, e sua importância é constatada pela necessidade de trazer à luz a manifestação integral corpo/consciência por esse prisma, bem como o tema da liberdade ontológica do *ser* e da relação única de cada um como ser-no-mundo. Com esse intuito, realizou-se uma pesquisa de natureza bibliográfica, apresentando como obra basilar *O Ser e o Nada* (1943). Nesta obra, constatamos que o mundo percebido está relacionado com o observador, dado que a intenção da consciência que se lança *para* é sempre única para cada observador, configurando-se como singularidade da experiência vivida. É nesse cenário que a “subjetividade” assume o protagonismo que lhe é de direito, enquanto reflexo do *ser* como singularidade no mundo.

**Palavras-chave:** Corpo em Sartre. Fenomenologia e Sartre. Existencialismo. Consciência em Sartre.

PÔNCIO, FRANCIELE MARIA. The body in the light of Sartrean onto-phenomenology: on the body consciousness integrality. 2022. 114 f. Thesis (Master 's in Philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, 2022.

## ABSTRACT

The actual thesis refers to the Sartrean notion about the body. Under this perspective, the research is not just an epistemological or descriptive study of the body, but a knowledge that comes from the subject as a whole in the world. In this context, the general objective of this study is to explain the notion of the body, starting from the explanation of the considerations that Jean-Paul Sartre establishes about Cartesian duality, for then, bring to light the notion of consciousness and body under the existential perspective. Ultimately, there is the intention of researching the body in relation to the Other, as well as what links Sartrean philosophy to psychology. With this intent, the relevance of developing a study with this theme is justified by the lack of researches in Portuguese about the subject, and its importance is evidenced by the need to bring to light the integrate manifestation of body/consciousness through this perspective, as well as the theme of the being's ontological freedom and the unique relationship of each one as being-in-the-world. For this aim, a bibliographic research was carried out, presenting *Being and Nothingness* (1943) as a fundamental work. In this work, we verify that the perceived world is related to the observer, given that the intention of the consciousness that is sent *to* is always unique to each observer, configuring itself as a singularity of the lived experience. It is in the scenario that "subjectivity" takes on the leading role that it is entitled to, as a reflection of being as a singularity in the world.

**Key words:** Body in Sartre. Phenomenology and Sartre. Existentialism. Consciousness in Sartre.

PÔNCIO, FRANCIELE MARIA. Le corps à la lumière de l'ontologie phénoménologique sartrienne: sur l'intégralité corps conscience. 2022. 114 f. Mémoire (Master en philosophie) - Université d'État de l'ouest du Paraná, Toledo, 2022.

## RÉSUMÉ

Le présent mémoire fait référence à la notion sartrienne du corps. Dans cette perspective, la recherche n'est pas seulement une étude épistémologique ou descriptive du corps, mais une connaissance provenant du sujet dans son ensemble dans le monde. Selon ce contexte, l'objectif général de cette investigation est d'explicitier la notion de corps, à partir de l'explication des considérations que Jean-Paul Sartre établit sur la dualité cartésienne, et ensuite, de mettre en lumière le concept de conscience et de corps sous la perspective existentielle. Enfin, nous avons l'intention de faire des recherches sur le corps par rapport à l'Autre, ainsi que sur ce qui unit la philosophie sartrienne à la psychologie. La pertinence de développer une étude avec ce thème est justifiée par le manque de recherches en langue portugaise sur le sujet, principalement en psychologie existentielle sartrienne, et son importance est vérifiée par le besoin de mettre en lumière la manifestation intégrale corps/conscience à travers ce prisme, ainsi que le thème de la liberté ontologique de l'être et la relation unique de chacun en tant qu'être-au-monde. A cet effet, une recherche bibliographique a été menée, présentant comme un ouvrage de base *L'être et le néant* (1943). Nous constatons, dans ce travail, que le monde perçu est lié à l'observateur, étant donné que l'intention de la conscience qui se lance *vers* est toujours unique pour chaque observateur, se configurant comme la singularité de l'expérience vécue. C'est dans ce scénario que la "subjectivité" assume son protagonisme légitime en tant que reflet de l'être comme singularité dans le monde.

**Mots-clés:** Corps selon Sartre. Phénoménologie et Sartre. Existentialisme. Conscience chez Sartre.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>14</b>
<b>CAPÍTULO I - A TOTALIDADE DO SER NA PERSPECTIVA SARTRIANA .....</b>	<b>22</b>
<b>1.1 A teoria cartesiana sobre a mente e o corpo .....</b>	<b>22</b>
1.1.1 As provas da distinção real entre alma e corpo, e da união entre alma e corpo .....	26
1.1.2 Pensamento de Sartre a respeito da substancialidade .....	28
<b>1.2 Consciência Intencional .....</b>	<b>31</b>
1.2.1 Consciência Corpórea/Corporificada .....	33
1.2.2 Corporeidade em Situação .....	35
<b>1.3 Temporalidade do Para-si .....</b>	<b>42</b>
<b>CAPÍTULO II - CORPO COMO FACTICIDADE .....</b>	<b>48</b>
<b>2.1 Consciências: Pré-reflexiva e Reflexiva .....</b>	<b>48</b>
<b>2.2 Disposição do ser-Para-si .....</b>	<b>51</b>
2.2.1 Corpo como ponto de vista .....	57
2.2.2 Questões do conhecimento sensível no pensamento sartriano .....	62
<b>CAPÍTULO III - O SER-PARA-OUTRO .....</b>	<b>81</b>
<b>3.1 O aparecimento do Outro .....</b>	<b>81</b>
3.1.1 A ontologia do olhar em Jean-Paul Sartre .....	81
<b>3.2 O corpo-Para-outro .....</b>	<b>92</b>
3.2.1 Reconhecimento de si a partir do olhar do Outro .....	96
<b>3.3 Jean-Paul Sartre e a Psicologia: um olhar para as relações .....</b>	<b>98</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>105</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>109</b>

## INTRODUÇÃO

Jean-Paul Sartre no decorrer do tempo traça uma noção de corpo. Destacam-se o romance *A náusea* (1938/2015a) com a temática da contingência, o texto *Esboço para uma teoria das emoções* (1939/2008) com uma reflexão acerca do duplo caráter corpóreo<sup>1</sup> e a obra *O ser e o nada* (1943/2015b) com sua ontologia e a discussão acerca da dialética da corporeidade. O tema não é restrito a estes textos ou à sua ontologia fenomenológica, pois podemos ver que sua tessitura continua em outras obras como na *Crítica da razão dialética* (1960/2002a). Apoiada nisso, a questão central desta dissertação é a análise do corpo em Sartre a partir da obra *O ser e o nada*; em tal trabalho Sartre se dedica às dimensões ontológicas do corpo, aos diversos modos de vivenciá-lo (COELHO, 2022). Dentre todas as obras sartrianas, é em *O ser e o nada* que o corpo recebe maior notoriedade, tendo inclusive um capítulo denominado: *O corpo*.

Sartre realiza uma explanação ordenada (no capítulo dois da terceira parte) a respeito da condição corpórea, apresentando as três dimensões ontológicas do corpo: a primeira dimensão, o corpo para-mim, ou seja, o corpo vivido, mesmo sendo sistematizada pelo filósofo em o *Ser e o nada*, já era indicada por ele na qualidade de experiência vivida (SARTRE, 2008). Já as subsequentes dimensões corporais: corpo-Para-outro e corpo-Para-si mediado por esse outro (corpo-Para-si-Para-outro), podem ser ilustradas a título prático na coexistência. É nesse mundo de relação com o outro que o sujeito irá escolher o que ele é e, também, decidir o que “são” esses outros. Sartre (2014) aponta, assim, para um mundo chamado de intersubjetividade.

Sobre isso, atentemos ao fato de que, nas entrelinhas, ele já mostrara um ser corpo, considerando que ao discutir acerca do Para-si<sup>2</sup>, na segunda parte, há referência de um existente como corpo. Assim, os capítulos que antecedem as discussões específicas sobre o

---

<sup>1</sup> Sartre aborda a respeito do caráter duplo do corpo, mencionando que há uma dimensão corpórea experimentada – um corpo que é vivido – e outra dimensão do corpo que é objetiva. Vejamos nas palavras do filósofo: o corpo “[...] é por um lado um objeto no mundo e, por outro, a experiência vivida imediata da consciência” (SARTRE, 2008, p. 77). Para aprofundamento desse conteúdo apontamos a leitura da obra sartriana o *Esboço para uma teoria das emoções* (1939/2008), bem como a dissertação de mestrado intitulada *A noção de corpo em Jean-Paul Sartre* (COELHO, 2022).

<sup>2</sup> Em sua proposta teórica Sartre compreende ontologicamente a realidade, dividindo-a em dois modos de ser: o Ser (as coisas/objetos) e o Nada (consciência), ou ainda, o “Em-si” (objeto, logo, positividade, é o que é), cuja existência independe da consciência, e o “Para-si” (realidade humana, consciência, logo, negatividade). Estabelecendo relações entre eles, podemos dizer que, em Sartre, o ser-em-si e o ser-para-si são distintos, porém, interdependentes (BOCCA, 2021).

corpo subsidiam o entendimento do corpo-no-meio-do-mundo ou, nas palavras do próprio filósofo: “[...] no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens” (SARTRE, 2005, p. 57).

Para mais, tal estudo da corporeidade que Sartre tece possibilitará a elucidação da relação originária (que será exposta por Sartre na quarta parte intitulada: Ter, Fazer e Ser) entre o Para-si e o Em-si; nas palavras de Sartre (2015b, p. 532): a possibilidade “[...] de modificar o Em-si em sua materialidade ôptica, em sua ‘carne’, deve ser considerada, evidentemente, como uma característica essencial do Para-si; como tal, deve encontrar seu fundamento em uma relação originária entre o Para-si e o Em-si”. Assim, os desdobramentos da filosofia sartriana do estudo do corpo reverberam nas reflexões a respeito da realidade humana: liberdade, ação e, principalmente, na relação com o Outro.

Investir no estudo do corpo no pensamento sartriano exige ter à vista conceitos cardeais que perpassam por todo *O ser e o nada*. As questões em relação ao corpo não podem ser respondidas sem antes entendermos conceitos-chave que inevitavelmente estão entrelaçados nessa problemática, como o da consciência<sup>3</sup> e situação. Para tal propósito foi crucial uma análise a respeito da realidade humana, dado que caminhos diversos são apontados quando o corpo é apresentado por Sartre como facticidade<sup>4</sup> e como corpo-ponto-de-vista. Numa linguagem sartriana: “a consciência existe seu corpo”, de maneira prática, “[...] a relação entre corpo-ponto-de-vista e as coisas é uma relação objetiva, e a relação entre consciência e corpo uma relação existencial” (SARTRE, 2015b, p. 416).

---

<sup>3</sup> Desde Franz Brentano a intencionalidade é a característica primária do aspecto mental. Logo, toda experiência contém um objeto intencional. Foi a partir da tese de Brentano que seu aluno, Edmund Husserl, criou o método fenomenológico. Para tanto, a noção de consciência para a fenomenologia parte do princípio da intencionalidade. Em Husserl a consciência é o próprio fundamento da realidade. É sempre consciência de alguma coisa, de algum fenômeno, de uma realidade. Logo, o fenômeno em Husserl é a própria coisa captada pela consciência. A premissa husserliana é de que, abstendo-se de qualquer pressuposto, de qualquer conhecimento prévio, chegará à essência (BOCCA, 2021). Para uma melhor compreensão acerca da teoria husserliana da intencionalidade sugerimos a leitura do texto - *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, escrito por Sartre em 1947.

<sup>4</sup> Facticidade é o homem diante daquilo que não pode alterar, é fato a ser enfrentado, em situação. Segundo Sartre (2015b, p. 171-172) “o passado, com efeito, tal como a facticidade, é a contingência invulnerável do Em-si que tenho-de-ser, sem nenhuma possibilidade de não sê-lo. É o inevitável da necessidade de fato, não a título de necessidade, mas em virtude do fato. É o ser de fato que não pode determinar o conteúdo de minhas motivações, mas as paralisa com sua contingência, porque elas não podem suprimi-lo nem modificá-lo: ao contrário, é o que 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”. Ou seja, o homem “é” seu corpo.

Em qualquer posição, proferir a respeito do corpo, liberdade e consciência é falar da realidade humana em situação, ou seja, de sua própria história. A concepção de história, campo de possibilidade e totalização-em-curso, é apresentada por Sartre em *Questão de Método* (1957/1967)<sup>5</sup>. Nesse sentido a liberdade é vista como a textura do ser e não algo que o ser humano possui: eu não tenho liberdade, *eu sou liberdade* (SILVA, 2004; BOCCA, 2021). Em suma, o corpo tem como fundamento o ser situado em um mundo e em relação com o Outro.

De modo mais objetivo, a disposição desta dissertação dá-se em três capítulos. **No primeiro** apresentamos brevemente como o filósofo francês Jean-Paul Sartre diverge da noção de corpo a partir da posição posta por outro filósofo francês, René Descartes<sup>6</sup>. Tratamos acerca da consciência corpórea, corporeidade em situação e, por último, tecemos sobre a temporalidade em Sartre. A pesquisa se desdobra no estudo da compreensão da relação entre consciência e corpo sob a perspectiva sartriana.

No que se refere à consciência, em Descartes não há um debruçar-se sobre a conceituação do que ela é (nem mesmo a expressão é utilizada por ele), mas podemos considerar que a consciência se dá no âmbito do cogito<sup>7</sup> e se lança ao encontro dele na tentativa de unificação; desta forma, não é espontaneidade<sup>8</sup>. Em Sartre, que lança mão da

---

<sup>5</sup> Originalmente o texto *Questão de Método* foi elaborado por Jean-Paul Sartre por sugestão de uma revista polonesa, em 1957. Mais tarde, o artigo publicado na revista foi modificado para atender às exigências do público francês. O que inicialmente se chamava “Marxismo e Existencialismo” recebeu o título de *Questão de Método*. Na *Crítica da Razão Dialética*, publicada em 1960, o texto aparece nas primeiras páginas (isso também na tradução para o português brasileiro) (BOCCA, 2021).

<sup>6</sup> Sartre não apresenta a temática do corpo contrapondo-a o corpo ou à teoria cartesiana: ele apresenta um corpo não substancial, à vista disso optamos por abordar o cartesianismo.

<sup>7</sup> Cogito. Do latim cogitare, cogitar, pensar; cogito, penso. 1. Para Descartes, o cogito ergo sum (“penso, logo existo”) é o primeiro princípio da filosofia, inaugurando uma revolução que consiste em partir da presença do pensamento e não da presença do mundo (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008).

<sup>8</sup> Podemos entender que espontaneidade pela ótica sartriana é a experiência vivida, é onde a vida ocorre. É o próprio movimento no nível da consciência irrefletida (consciência de primeiro grau). Não há um Eu no ato da espontaneidade. O que há é a relação entre a consciência que apreende e o objeto a ser apreendido. Neste caso, a consciência não se põe como tema/objeto, logo, ela é não posicional de si. O “objeto está face a ela [...] ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto [...] não é posicional, o que quer dizer que a consciência não é para si mesma o seu objeto. O seu objeto está por natureza, fora dela e é por isso que, por um mesmo ato, ela o põe e o apreende. Ela mesma não se conhece senão com interioridade absoluta. Designaremos tal consciência como consciência do primeiro grau ou irrefletida” (SARTRE, 1994, p. 48). Veremos mais sobre a questão da consciência em Sartre ao longo do texto.

ideia husserliana de consciência intencional<sup>9</sup> e a relaciona com o ser situado em um campo/mundo, a consciência é intencionalidade, não havendo nada em seu interior: a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Em relação ao fluxo da consciência, segundo Edmund Husserl, o objeto, mesmo sendo captado pela consciência que está intencionando, não poderá ser esgotado, já que é uma abertura de indefinidas possibilidades. O filósofo alemão também expõe uma percepção apoiada no fluxo da consciência ao rever pensamentos, querer, vivências, nos órgãos sensoriais etc. (HUSSERL, 2001).

Interessa realçar que Sartre compreende a consciência a partir do conceito basilar husserliano, a intencionalidade, no qual “toda consciência é consciência de alguma coisa” (SARTRE, 2015b, p.33). Assim, a consciência existe em uma determinada perspectiva, e para poder existir precisa estar lançada e situada no mundo. Como corpo engajado, a consciência corporificada visa um objeto sempre em determinada perspectiva, em um contexto relacional.

Para mais, ao longo de seus tratados filosóficos, Descartes aponta para uma importante consideração sobre o corpo e a mente, que muda o rumo de toda história da filosofia: ele aponta para um modelo dicotômico: a mente é a substância pensante e o corpo, uma substância corpórea. Nesta relação, o filósofo evidencia um certo grau de independência entre ambas. O pensamento de Sartre, ao focar na totalidade do ser em situação, aparece como um contraponto à posição dualista cartesiana.

A argumentação pauta-se na questão da compreensão do ser situado como um todo no mundo, da existência do Para-si (consciência) que sem um corpo é inconcebível; nas palavras do próprio Sartre (2015b, p. 388), o *Para-si* (realidade humana) “[...] deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo”, é isso que colocamos em questão: não se trata de uma união! Para Sartre (2015b), não há fenômenos psíquicos a serem ligados ao corpo, não existe nada por detrás, psíquico não é unido ao corpo; ou seja, a afirmação *o corpo é psicofísico* significa que o corpo é o psíquico em situação. Assim, por exemplo, por meio de uma consciência reflexiva podemos apreender o sentimento

---

<sup>9</sup> Verônica de Souza Campos em seu artigo: *Pondo a mão na consciência (incorporada): sobre o estatuto do corpo no pensamento de Jean-Paul Sartre* (2017, p. 23-30), aponta a noção de corpo como fundamental na teoria sartriana. Diz ela: “o corpo não é um intermediário entre sujeito e mundo, e sim a própria maneira como o sujeito existe no mundo” (CAMPOS, 2017, p. 29). A referida autora aponta ainda que há dois argumentos textuais em *O Ser e o Nada* (1943), capazes de garantir que “nossa relação com o mundo seja direta e imediata”. Que argumentos são estes? São os seguintes: 1) a prova ontológica que consiste nas teses de que: a) toda consciência é intencional; b) não há nada dentro da consciência (tese da vacuidade) e, ainda, c) a coisa de que se está consciente está fora, no mundo; e 2) o argumento de rejeição da ideia de sensação que consiste em que: a) a coisa de que se está consciente está fora da consciência (conclusão da prova ontológica); b) a consciência é corpo e corpo é-no-mundo; e c) a coisa de que se está consciente só pode estar no mundo.

de ódio, mas esse ódio só pode decorrer de uma experiência vivida: se sinto ódio, sinto ódio de alguém.

**No segundo capítulo** apresentamos o corpo como facticidade, desdobramos as questões da consciência, a disposição do ser Para-si, o corpo como ponto de vista e o conhecimento sensível no pensamento sartriano. Mas o que é o corpo em Sartre? Corpo é considerado como ser-Para-si situado em um contexto, pois ao pensarmos sobre a ontologia do ser, contemplamos um corpo enquanto facticidade, sendo captado como coisa entre coisas, lançado no mundo. O princípio do homem é a relação; logo, o ser e o mundo são relativos; o corpo enquanto tal não se diferencia do Para-si situado. O corpo é a própria realidade humana, não há uma separação entre consciência e corpo, como mencionado, dado que também não há um mundo separado de um corpo, não são extremidades distintas. Sartre (2015b) afirma que o mundo não está de um lado e o Para-si no outro, o Para-si é essa própria relação com o mundo, a existência humana exhibe o sujeito como um corpo no meio do mundo, corpo enquanto “instrumento” desse ser que *sou* (SARTRE, 2015b, p. 449).

O mundo relacionado às possibilidades, nas quais o ser-Para-si (consciência) está sendo, é um enorme plano de possíveis práticas; aqui a percepção transcende-se nos projetos de ação. A perspectiva sartriana, a respeito da expressão corpórea, mostra o corpo como um todo que sente, um corpo enquanto possibilidade no mundo. A integralidade consciência/corpo indica que o Para-si é todo corpo e toda consciência, e não é por mostrar uma relação com o corpo que os fenômenos deixam de ser legítimos atos da consciência; o ser se revela por inteiro, é todo corpo e o corpo é toda consciência.

**No capítulo três** o foco da discussão é a respeito da segunda e da terceira dimensão ontológica do corpo em Sartre, que trata do ser-para-outro, isto é: o corpo como fenômeno objetificado pelo outro, o corpo do outro e o reconhecimento de si a partir do olhar do outro. Partindo disso, dissertamos também sobre a relação de Sartre com a Psicologia. Uma psicologia a partir de Sartre compreende que cada existência humana está por se fazer, o ser é responsável pela própria construção que não é pré-determinada e escapa a qualquer imposição causal.

Para mais, em Sartre o outro primeiramente existe para mim e, posteriormente, irei captá-lo como corpo, assim o corpo do outro, sob o viés sartriano, é de ordem secundária. O meu corpo é de modo fático, é existente ao outro, sendo que este corpo do outro também é fato. “Desde o primeiro encontro, com efeito, o outro é dado por inteiro e imediatamente, sem

véu nem mistério”, e em nenhum momento irá aparecer sem arredores (SARTRE, 2015b, p. 440).

Concernente ao olhar do outro, Sartre observa que o Outro não me evidencia no mundo apenas, mas me alcança no âmago da situação. Com isso, a situação já não é mais minha e é a partir disso que me entendo enquanto existente; quando reflito sobre a existência para-outro, observo minha facticidade e meu corpo, não apenas como lançado no meio do mundo, mas em relação. Quando Sartre discorre acerca do Outro em *O ser e o nada*, ele utiliza alguns exemplos, nos quais fala sobre a vergonha, timidez etc. Segundo ele, frequentemente o tímido é emaranhado por seu próprio corpo, e o sentido desse embaraço é em relação ao corpo enquanto corpo para um outro, é a percepção que a pessoa tem de si ao se sentir capturada pelo olhar do outro (SARTRE, 2015b).

Nessa direção, a compreensão da existência humana em Sartre salienta o corpo como fenômeno objetificado pelo outro, visto que assim como o Outro é um corpo-objeto dotado de sentido, da mesma forma o sou para outrem. Tal modo, por definição, não implica uma determinação do ser total do sujeito na materialidade, mas expressa uma relação indissociável entre indivíduo, experiência no mundo e entendimento de mundo.

Uma vez que a constituição do sujeito se dá em relação, cada pessoa irá se constituir a partir do outro, partindo dos novos saberes derivados da relação com esse outro. Sobre isso, antes da aparição do outro, o ser envergonhado, por exemplo, não existia, é exposto nesse contexto envergonhante. Quando a pessoa é capturada pelo olhar do Outro, há um “sentimento” de lançamento brusco no mundo à mercê desse outro, um ser invadido pelo olhar de outrem. A submissão de a qualquer momento estar sendo capturado por um olhar anônimo é uma possibilidade de vivência para todos. Todo ser é vítima de um olhar apto a violar sua intimidade. Para Sartre (2015b) a vergonha é um modo de ser da consciência, sendo o outro sujeito que surge como mediador do para-si consigo mesmo, pois o sujeito sente vergonha de si tal como aparece para o outro. “A vergonha é, por natureza, reconhecimento. Reconheço que sou como outro me vê” (SARTRE, 2015b, p. 276),

No sentido de indispensabilidade constitutiva, a presença do outro é notável, mesmo distante, isolada em uma cabana longínqua, uma pessoa não pode estar totalmente sozinha, os vestígios do aparecimento do outro são notados em uma xícara, um livro, nas roupas, na alimentação, em uma lembrança, um sonho e, evidentemente, se o *ser* está isolado, o próprio distanciamento remete ao outro, estou longe do outro. Algo sempre nos remeterá à existência de alguém.

Sartre rompe com o eu solipsista<sup>10</sup> ao expor um eu em relação com o outro. Assim é possível constatar que nessa visão há a valorização do indivíduo como sendo consciência em relação, não a si, mas ao outro: minha existência é afetada pela existência dos outros. A construção/constituição de uma pessoa não se dá unicamente no campo da consciência, dado que a consciência aqui é uma consciência que se lança *para*, ou seja, não é independente do objeto.

Ao colocar em foco a noção sartriana acerca do fenômeno corpo, a pesquisa aponta não apenas para uma descrição corpórea, mas sim, para os modos de ser do corpo, entendido como um todo psicofísico lançado no mundo. Nesse sentido, emerge o corpo-Para-outro entendido como movimento de reconhecimento a partir do olhar do outro: o papel do outro está em possibilitar que a pessoa possa olhar para si, permitindo o reconhecimento do *corpo-próprio* pelos olhos do outro. Entendemos que, nessa relação o outro não é pensado apenas como o *Outro* que é notado por mim, mas como o *Outro* que me nota.

O corpo/consciência, por ser intencional, é doador de sentidos, estando sempre em situação. Como Sartre compreende o corpo na dimensão ontológica - enquanto vivência, eu vivencio o meu corpo tal qual o do outro; assim, é impossível um cenário de relações intersubjetivas sem a consciência corporificada<sup>11</sup>, situada no mundo. Nas palavras de Sartre (2015b, p. 425): “[...] o corpo psíquico é padecido como contingência do ódio ou do amor, dos atos e das qualidades, mas esta contingência tem novo caráter: enquanto existida pela consciência, [...] o corpo determina um espaço psíquico”.

Complementando o parágrafo acima, em relação aos termos consciência e corpo, salientamos que ao longo desta pesquisa eles (corpo e consciência) serão empregados com a utilização da barra oblíqua, *corpo/consciência*. Devido ao fato de que compreendemos corpo/consciência não como uma união entre dois elementos distintos, mas sim como uma totalização. Nesse sentido, ao dissertarmos acerca da noção do corpo em Sartre, faz-se equivocado o uso da expressão corpo consciência com o hífen (*corpo-consciência*), uma vez que pode sugerir que há um corpo que precisa ser ligado a uma consciência.

---

<sup>10</sup> Solipsismo, do latim *solus*, só, e *ipse*, ele mesmo.

<sup>11</sup> Em Sartre, “[...] não há a consciência e o corpo – o que há são sujeitos conscientes, que são sujeitos incorporados” (CAMPOS, 2017, p. 24). Partindo de tal noção, cabe clarificar ao leitor que ao longo da dissertação empregaremos os termos: consciência corporificada e consciência incorporada como sinônimos.

Por fim, essa pesquisa justifica-se pelo baixo índice de estudos em língua portuguesa que trazem em seu escopo central a noção de corpo em Sartre, sobretudo na psicologia. Diante disso, efetuou-se uma pesquisa bibliográfica, apresentando como obra fundamental *O Ser e o Nada* (1943/2015b). Foram investigadas também considerações de filósofos que são essenciais na constituição do pensamento sartriano, bem como alguns comentadores brasileiros que apresentam relevância com a problemática mostrada nesta dissertação.

A investida em estudar o corpo é contrapor uma visão global sobre como o indivíduo significa as experiências. Um olhar simplista do *ser* corpo no meio do mundo evidencia o enfoque apenas na universalidade, não considerando as especificidades de cada pessoa. É o individual que irá significar no universal, ou seja, o universal não existiria sem o individual, partimos deste último. Sartre afirma seu pensamento acerca do tema “universal singular” em *O idiota da família* (1971/2013b), dizendo que o homem nunca é um indivíduo, e sim um singular-universal-singular. Vale ressaltar que é impossível encerrar a temática do corpo exclusivamente em uma dissertação. É custoso definir o caráter dinâmico do pensamento de Sartre, o autor esteve em constante trabalho de pesquisa apresentando novas facetas ou conceitos novos em cada obra que redigiu.

## CAPÍTULO I

### 1. A TOTALIDADE DO SER NA PERSPECTIVA SARTRIANA

*“O corpo não deve ser entendido de maneira cartesiana, separado da consciência. Ambos integram-se, totalizando o Ser. É por meio do corpo que mediamos nossa relação com o mundo”.*

(Freitas, 2011, p. 211).

#### 1.1 A teoria cartesiana sobre a mente e o corpo

Nosso ponto de partida é uma rápida apresentação da noção de mente, corpo e temas relacionados na filosofia cartesiana<sup>12</sup>; o intuito é correlacionar, mais adiante, o pensamento de Sartre com alguns conceitos e noções cartesianas, dentro da perspectiva que Sartre tem de integralidade corpórea. Podemos considerar que uma das principais doutrinas advindas de René Descartes (1596-1650)<sup>13</sup> é a de que o ser humano é um ser composto, por possuir uma mente e um corpo distintos e, ao mesmo tempo, unidos, estabelecendo, assim, uma dualidade entre essas duas esferas e uma composição entre elas.

---

<sup>12</sup> A expressão “cartesiana(o)” advém de Cartesius, nome latino de **René Descartes**. Sendo o responsável/precursor do racionalismo. Descartes é apontado como o pai da filosofia moderna, e não é apenas central na filosofia, mas, também, na ciência moderna e contemporânea, na física e na matemática. É um marco para a filosofia ao mostrar uma nova concepção de existência humana e de conhecer, que se dá calcado na razão.

<sup>13</sup> “René Des Cartes, ou Descartes, ou Cartesius, ou Das Cartas, nasceu em La Haye, em Turenne, em 1596, de uma família da pequena nobreza francesa. Foi chamado René, isto é, ‘renascido’, porque logo que estreou no mundo correu o risco de morrer e só conseguiu sobreviver graças à parteira. Ao ficar órfão da mãe, antes de completar um ano de idade, ficou aos cuidados de uma avó e da parteira que o ajudara a nascer. Com nove anos, foi enviado a uma escola jesuítica, a de La Flèche, onde enfrentou os estudos obrigatórios da época, isto é, a gramática por quatro anos, a retórica por dois e a filosofia por três. [...] Mais tarde mudou-se para Poitiers, onde se formou em direito. Concluídos os estudos, decidiu ir para a Holanda [...]. Durante a Guerra dos Trinta Anos, alistou-se como ‘cavaleiro voluntário’, primeiro no exército protestante do príncipe Maurício de Nassau-Orange e depois no católico, do duque da Baviera, [...] nessa época que criou as bases para duas importantes amizades: [...] Marin Mersenne, e [...] com o médico e cientista holandês Isaac Beeckman. Estes dois relacionamentos contribuíram para aumentar o seu interesse pelas ciências exatas. [...] morreu em fevereiro de 1650. Em setembro de 1649, havia sido convidado pela rainha Cristina da Suécia para dar uma série de aulas de filosofia no palácio real. Infelizmente, no entanto, a rainha pretendia que as aulas fossem dadas às cinco horas da manhã e estas saídas ao alvorecer foram funestas. Uma vez que não estava acostumado com os rigores do clima nórdico, pegou uma pneumonia que lhe foi fatal” (CRESCENZO, 2012, p. 7-9).

A alma e a mente são referidas à *res cogitans*<sup>14</sup>, tido como substância inextensa e imaterial, por outro lado, o corpo, *res extensa*, é a substância extensa e material (DE JESUS, 2017). Para mais, vejamos o que Levy (2010) tece sobre a distinção cartesiana entre mente e corpo (*res cogitans* e *res extensa*), na medida em que o dualismo implica a divisão da realidade (finita) em duas categorias distintas:

[...] o dualismo cartesiano é uma expressão que se refere a sua concepção de que a mente e o corpo são duas substâncias distintas, ou seja, duas realidades absolutamente diferentes, independentes entre si (embora possam agir uma sobre a outra), que podem existir separadamente e que podem – e devem – ser compreendidas e explicadas por princípios e conceitos totalmente independentes (LEVY, 2010, p. 87).

A respeito do dualismo citado acima, ainda de acordo com Levy (2010, p. 89), na visão cartesiana, “[...] no mundo que nos rodeia só haveria [...] duas (ou dois tipos de) substâncias ou entes fundamentais: a substância pensante e a substância extensa ou corpórea”. Para a autora a união entre mente-corpo é inegável, e mais, “essa união é *substancial* não porque une duas substâncias, mas porque as une *substancialmente*: a mente e o corpo humanos estão íntima e estreitamente ligados” (LEVY, 2010, p. 102).

Concernente a isso, segundo Battisti (2011, p. 210) “[...] cada ser pensante é em si uma substância, tendo seus próprios modos, embora partilhe com as outras mentes o que é essencial a toda substância pensante”.

Acerca do pensamento em Descartes, embora possamos, em um primeiro momento, duvidar de tudo, de fato não podemos duvidar que pensamos; assim, citamos a célebre frase da filosofia cartesiana: se duvido, penso, e, portanto, se “penso, logo existo”<sup>15</sup>. Além disso, Descartes considera que há mais facilidade em conhecer a alma do que o corpo, pois da existência corpórea, além de podermos duvidar, quando já não existe dúvida sobre o pensamento, o corpo é conhecido de modo mediato e “a distância”, enquanto a alma é conhecida sem possibilidade de mediação. Assim, a alma é o lugar do conhecimento e se revela a si mesma de forma imediata e direta.

---

<sup>14</sup> Da Silva (2020), em seu texto *Sartre e a encarnação do sujeito transcendental*, ao discorrer a respeito da ordenação entre alma e corpo, cita que, segundo Aristóteles e Descartes, “[...] a *res cogitans* é superior à *res extensa* e está mais próxima da *substância infinita*” (DA SILVA, 2020, p. 126).

<sup>15</sup> A célebre frase “Penso, logo existo” foi gerada por René Descartes e publicada em sua obra *Discurso sobre o Método*, no ano de 1637.

Por conseguinte, podemos entender a realidade apenas por intermédio da razão, apresentando a dúvida como basilar no processo de conhecimento. Para Descartes, o real só poderá ser conhecido através do pensamento, isto é, por intermédio da razão. Sobre isso, Júnior (2016, p. 91) menciona que “a dúvida é fundamental quando se depara com o inusitado, com a realidade ainda indefinida, pois o espanto é o início do filosofar. Para Descartes a dúvida é fundamental para se alcançar um princípio indubitável”. A partir disso, o duvidar só é possível para o ser pensante, o ser só não poderia pensar ou duvidar se não existisse; “Descartes põe sua existência como um ponto de apoio firme, fixo, dando a ele um caráter absoluto e certo, portanto, indubitável. Nem mesmo o gênio maligno<sup>16</sup> poderá enganá-lo acerca disso, porque, para ser enganado, ele, Descartes, tem que existir” (JÚNIOR, 2016, p. 92).

Como o homem é um ser que pensa, logo, a sua existência é verdadeira e incontestável, *cogito ergo sum*<sup>17</sup>. Sobre isso, Battisti (2011, p. 200) informa: “[...] dada essa identificação, não é preciso um critério adicional de individuação do sujeito pensante: este só pode ser eu”. Nesse caminho, a subjetividade é priorizada em Descartes por intermédio da teoria do Cogito (penso, logo existo), em outras palavras, “[...] é com Descartes que aparece um *Eu* fundante” (RODRIGUES; GONDIM, 2012, p. 121). A determinação do ser pensante como existente se dá em função da natureza do ato de pensamento desse mesmo ser pensante. Tal ato é um ato de um ser que, simultaneamente, permite torná-lo consciente de que é sujeito desse ato. Por isso Descartes pode afirmar que eu existo e não que algum ser existe (BATTISTI, 2011, p. 199).

Nesse sentido, podemos perceber que é necessário que o trabalho de representação das sensações seja feito pela alma. A existência corpórea é fato, pois os objetos atingem, afetam o corpo, e ser afetado por algo é assimilado pela alma, a qual capta uma noção sobre algo, validando o saber de que existe a dimensão corpo. Em todo caso, Descartes adverte que as coisas corpóreas podem não ser da maneira que captamos pelos sentidos, já que podem ser enganosos.

---

<sup>16</sup> O Gênio Maligno foi uma metáfora usada por René Descartes na primeira meditação da sua obra “Meditações Metafísicas”. Se existe um gênio maligno com o objetivo de nos enganar fazendo com que duvidemos da matemática, por exemplo, não será efetivo quando colocamos em pauta o pensamento, pois o pensamento não pode ser duvidado, para poder duvidar o ser precisa pensar (DESCARTES, 1979).

<sup>17</sup> Trad. português: *Penso, logo existo*.

Em alusão ao já exposto, concerne citar o que Battisti (2010) discorre acerca do sujeito em Descartes, que como corpo é matéria e é impossível ser sujeito, assim fica claro que corpo, em Descartes, não é sujeito; por esse caminho a concepção cartesiana de sujeito é totalmente alheia à substância corpórea. “Se esta é a posição cartesiana, então está claramente posta a oposição entre alma e corpo, a alma sendo sujeito e o corpo não podendo sê-lo de modo algum” (BATTISTI, 2010, p. 3). Nesse caminho, a substância corpórea é distinta e independente da substância pensante, porém, ligados como em uma fusão. A extensão é aqui um atributo do corpo, posto que este possui tamanho, e o pensamento é atributo da alma. O entendimento é outorgado à alma, a medida que ao corpo é atribuído o material; além disso, há atributo que ambos (corpo e alma) comungam, como a existência.

René Descartes exhibe que:

[...] não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. [...] como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo (DESCARTES, 1979, p. 136).

Mesmo que comunguem, podemos caracterizar corpo e alma como extremidades, por apresentarem-se de modo distinto, dividem o mundo em dois. Entendendo que o corpo é divisível, sendo constituído de muitas partes; a alma, em contraponto, é indivisível. Para Descartes a substância corpórea tem como atributo principal a extensão, já a substância pensante tem como natureza ou atributo principal o pensamento, os demais atributos que aparecem a partir disso, são os modos. Acerca disso, Descartes expõe que “[...] devem chamar-se comuns as que são atribuídas indistintamente ora aos objetos corpóreos, ora aos espíritos, como a existência, a unidade, duração e coisas semelhantes” (DESCARTES, 1989, p. 73).

Descartes é muito preciso em tirar proveito do ponto de vista de que “[...] em última instância, as demandas da fé, da razão demonstrativa e da investigação científica pareciam todas tender para a mesma direção – para a conclusão de que a alma do homem é inteira e verdadeiramente distinta de seu corpo” (COTTINGHAM, 2009, p. 309-310).

Além disso, observemos, a respeito dos corpos e da alma em Descartes, de modo geral a expressão dos corpos é relacionada ao mecanicismo, uma vez que os corpos não possuem interioridade, identidade ou são singulares, nesse sentido os corpos sempre são constituídos com outros corpos, é junção de partes, sua identidade se dá justamente pela conservação das partes, se houver mudança há perda da identidade (BATTISTI, 2010). Os corpos não são individuais e, portanto, não possuem interioridade, eles são distintos dos outros corpos por conta da sua exterioridade, uma das questões de diferenciação é justamente o fato de os corpos não poderem ocupar o mesmo espaço, logo são exteriores um ao outro.

O corpo é divisível e a alma indivisível,

E, assim, quando Descartes diz que os corpos não podem pensar por serem indefinidamente divisíveis, ele quer dizer também que, se fossem indivisíveis, pensariam. É claro que eles não podem vir a pensar, porque é da natureza deles serem divisíveis indefinidamente. E, portanto, para poderem pensar, deveriam deixar de ser corpos, isto é, deveriam ser almas (BATTISTI, 2010, p. 16).

Concernente ao exposto, Júnior (2016) menciona que Descartes dispõe de contribuição significativa, pois, podemos dizer que é base para um olhar explícito para o homem e para a “subjetividade”. Assim, é através da filosofia cartesiana que o homem, enquanto ser racional, é colocado como centro, iniciando o caminho para a reflexão acerca da sua própria existência, compreensão da existência partindo do eu e não mais das coisas.

Em suma, reiterando, o dualismo cartesiano é a teoria que defende a separação entre o mundo espiritual do mundo material. No caso do ser humano, temos que acrescentar também a união entre corpo e alma, de modo que temos elementos de natureza: espiritual, material ou mista.

### 1.1.1 As provas da distinção real entre alma e corpo, e da união entre alma e corpo

Consideremos brevemente as provas da distinção real entre alma e corpo, e da união entre ambos. A primeira está relacionada ao entendimento de que existem duas substâncias (pensante e extensa), as quais não têm nenhuma propriedade que seja idêntica ou comum, exceto as propriedades genéricas de todo ser. Portanto, elas são independentes entre si; seguindo esse pensamento, possuímos uma mente, que é o lugar do entendimento e da vontade, e temos um mundo material em que a consciência e o pensamento não fazem parte.

Embora haja relação entre elas por meio da união, as duas coisas são independentes entre si e “exteriores” uma da outra.

Podemos constatar a prova da distinção entre corpo e espírito na sexta meditação cartesiana, na qual Descartes (1979) menciona que a alma não pode ser dividida, diferentemente do corpo que é por natureza sempre divisível. Para Descartes, ainda que, “[...] o espírito todo pareça estar unido ao corpo todo, todavia um pé, um braço ou qualquer outra parte estando separada do meu corpo, é certo que nem por isso haverá aí algo de subtraído a meu espírito” (DESCARTES, 1979, 147). Em relação a isso, ainda em sua obra *Meditações Metafísicas* ele cita que: “[...] quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas concebo como uma coisa única e inteira” (DESCARTES, 1979, p. 139). Já, em relação às coisas extensas, ocorre de modo inverso, “[...] pois não há uma sequer que eu não faça facilmente em pedaços por meu pensamento, que meu espírito não divida mui facilmente em muitas partes e, por conseguinte, que eu não reconheça ser divisível” (DESCARTES, 1979, 147).

Sobre isso, Gueroult (2016) descreve que

[...] a essência da alma – o pensamento – é concebida necessariamente como completa, isto é, como substância, e, por conseguinte, independentemente do corpo; que a essência do corpo – a extensão – é igualmente concebida como substância e, por conseguinte, independentemente de tudo o que é espírito, eu concludo necessariamente que o corpo e a alma são em si inteira e verdadeiramente, ou seja, realmente, duas substâncias separadas (GUEROULT, 2016, p. 508).

Concernente a prova da união, nesse ponto de vista, o homem é a união entre corpo e alma, esta união não é uma substância constituída a partir da composição mente e corpo: “[...] conheço que minha alma está unida a um corpo, isto é, que há um corpo mais estreitamente ligado à minha alma do que os outros corpos porque sei que existem corpos que me afetam, o que só é possível porque tenho um corpo” (ROCHA, 2008, p. 220). Ademais, naturalmente a tese da união é comprometida pela tese da distinção, pois, para haver união deve existir de antemão uma distinção; não tem revogação. No entanto, aqui, há uma conciliação da tese de separação e a tese da união; uma articulação natural entre as duas substâncias, “[...] não se poderia objetar que a alma e o corpo estão unidos por natureza” (GUEROULT, 2016, p. 508).

### 1.1.2 Pensamento de Sartre a respeito da substancialidade

Partindo dessa breve exposição acerca da teoria cartesiana, como mencionado, o intuito central da presente pesquisa é a noção de corpo em Jean-Paul Sartre, e, ao colocar em foco a noção sartriana, o estudo não é apenas uma descrição corpórea, mas, sim, um olhar para os modos de ser do corpo, como facticidade e corpo-Para-outro, ou seja, do corpo entendido como consciência corporificada, e não uma consciência ou psique unida a um corpo.

Concernente à discussão iniciada acima sobre a substância pensante e a substância corpórea, Sartre reitera que:

Não se deve confundir facticidade com essa substância cartesiana cujo atributo é o pensamento. Decerto, a substância pensante só existe na medida em que pensa, e, sendo coisa criada, participa da contingência do *Ens creatum*<sup>18</sup>. Mas ela é. Conserva o caráter de Em-si em sua integridade, embora o Para-si seja seu atributo. É o que se denomina a ilusão substancialista de Descartes. Para nós, ao contrário, a aparição do Para-si, ou acontecimento absoluto, remete certamente ao esforço de um Em-si para fundamentar-se: corresponde a uma tentativa do ser para eliminar a contingência de seu ser: mas tal tentativa resulta na nadificação do Em-si, porque o Em-si não pode fundamentar-se sem introduzir o *si*, ou remissão reflexiva e nadificadora, na identidade absoluta de seu ser, e, por conseguinte, sem converter-se em *Para-si* (SARTRE, 2015b, p. 133-134).

A partir da citação acima, compete à reflexão de que o absoluto não é construído logicamente no plano do conhecimento, mas, sim, relacionado às experiências concretas (SARTRE, 2015b). Para Sartre (2015b), a falha ontológica na teoria de René Descartes foi a não percepção de que o absoluto é estabelecido pela anterioridade da existência sob a essência, a primazia da existência impede a teoria da substância, pois primeiramente há a existência para então ser constituída uma essência: assim não é possível ser substância. Além disso, a visão cartesiana, como a ideia de *res cogitum*, é refutada pela teoria husserliana da

---

<sup>18</sup> *Ens creatum* significa coisa criada, é todo ente finito. Deus é visto como o ser infinito, e todo ente que é finito, que não é esse Deus, que precisa ser criado e cuidado, é denominado *ens creatum*. Desdobremos. Martin Heidegger em sua obra *Ser e Tempo* (1927/2011) ao tratar a respeito da ontologia de Descartes expõe que: “entre ambos os entes subsiste uma diferença ‘infinita’ de ser e, apesar disso, chamamos de *ente* tanto o criado como o criador. Usamos, por conseguinte, a palavra ser numa tal extensão que o seu sentido abrange uma diferença ‘infinita’. Por isso e com certo direito, podemos chamar também o ente criado de substância. Sem dúvida, com relação a Deus, esse ente necessita de produção e conservação, mas dentro do âmbito dos entes criados, do ‘mundo’ no sentido de *ens creatum*, existe algo que ‘não necessita de um outro ente’, no tocante à produção e conservação das criaturas, por exemplo do homem. Tais substâncias são duas: a *res cogitans* e a *res extensa*” (HEIDEGGER, 2011, p. 144).

intencionalidade da consciência; Husserl nega absolutamente qualquer característica que afete a translucidez da consciência.

A consciência nada tem de substancial, é pura “aparência”, no sentido de que só existe na medida em que aparece. Mas, precisamente por ser pura aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto (SARTRE, 2015b, p. 28).

Em Sartre toda consciência é consciência *para*; assim, o eu (logo existo) no horizonte do cogito (penso) cartesiano não é espontaneidade (SARTRE, 2013a). Isto dito, o que Sartre denomina de presença de si mesma se localiza na consciência irrefletida, ou seja, em uma consciência que apreende o objeto de forma imediata, espontaneamente, por meio de uma vivência sem reflexão, o eu que aparece é impessoal (BOCCA, 2021). Além disso, a consciência irrefletida é descrita por Sartre na obra *A Transcendência do Ego (1936)* como consciência de primeiro grau, não-posicional de si, não posicional do eu, sendo citada também como consciência *pré-reflexiva*. Não pode haver consciência de segundo grau sem a “passagem” pela irrefletida, a de primeiro grau é tomada como objeto pela consciência reflexionante, apresentada também como *reflexiva*, refletida, sendo posicional do eu; logo, “as consciências irrefletidas (de primeiro grau) ocorrem sem a presença do eu. Quando imagino, percebo, ou reflito espontaneamente sobre algo, encontro-me tão absorvido no objeto, que não há espaço para o posicionamento sobre o eu” (SCHNEIDER, 2002, p. 202). Isso significa que:

Os acontecimentos, as relações, as emoções, os pensamentos são vivenciados espontaneamente, para então serem apropriados reflexivamente (consciência de segundo grau) pelo sujeito; portanto, a unificação processada pelo ego é a de uma série de consciências espontâneas, que vão ganhando sentido na medida em que vão sendo totalizadas pela reflexão crítica, constituindo o ego (SCHNEIDER, 2002, p. 208).

Nesse sentido, não é possível que haja um dualismo porque “[...] não há uma consciência separada de um objeto”, nem uma consciência que precisa ser unida a um corpo (RODRIGUES; GONDIM, 2012, p. 122). A consciência em Jean-Paul Sartre (2005) é uma recusa de ser qualquer tipo de substância, é um movimento constante para fora de si; para Sartre

[...] a consciência está purificada, [...] clara como a ventania [...] não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por impossível, vocês entrassem “dentro” de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem “interior”; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência (SARTRE, 2005, p. 56).

Assim, percebemos que Sartre (2015b, p. 28) mostra que a consciência não pode ser de modo algum substância, visto que “é pura aparência”. Ou seja, é uma consciência corporificada relacionada e situada no mundo. Desta maneira, pelo prisma sartriano,

[...] o corpo é uma característica necessária do Para-si: não é verdade que seja produto de uma decisão arbitrária de um demiurgo, nem que a união da alma e do corpo seja a aproximação contingente de duas substâncias radicalmente distintas; mas, ao contrário, advém necessariamente da natureza do Para-si o fato de que ele seja corpo, isto é, que seu escapar nadificador ao ser seja feito em forma de comprometimento no mundo (SARTRE, 2015b, p. 392).

Além disso, para Sartre a consciência não pode ser associada à afirmativa de que o mundo concreto difere do sujeito pensante, nem apresentar um eu contido em uma consciência. Para Sartre o Eu está no mundo, a consciência é sempre movimento para um objeto (RODRIGUES; GONDIM, 2012).

Se para Descartes a consciência volta-se sobre si mesma, onde habita o Eu, que não é determinado nem pelas coisas do mundo, nem pela ação do corpo sobre a consciência, para o Husserl das Ideias, a consciência é consciência de alguma coisa, de algo, ou seja, a consciência é intencionalidade (JÚNIOR, 2016, p. 91).

Para reconstruir o “cogito” cartesiano Sartre se apoia na fenomenologia de Edmund Husserl, expondo que o cogito não pode me conduzir a uma interioridade, visto que não há nada na consciência. Ainda sobre a consciência, vale ressaltar que, para Sartre, “se a consciência tentar se reconstituir, coincidir enfim consigo mesma, então, imediatamente, a portas fechadas, se aniquilará. Essa necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma, Husserl a chama de intencionalidade” (SARTRE, 2005, p. 57).

No sentido sartriano, “o *cogito* cartesiano não faz mais que afirmar a verdade absoluta de um *fato*: o da minha existência; da mesma forma, o *cogito* algo ampliado que aqui

usamos nos revela como um fato a existência do outro e minha existência Para-outro” (SARTRE, 2015b, p. 361-362). Assim, Sartre não exhibe um ponto de vista no caminho solipsista ou metafísico<sup>19</sup>, propõe uma transcendência que irá se realizar na imanência, “[...] lança-me na direção do outro. É nesse encontro que nos constituímos como ser com o outro” (JÚNIOR, 2016, p. 90).

## 1.2 Consciência intencional

O filósofo francês Jean-Paul Sartre lança mão da fenomenologia de Husserl para apresentar a existência em duas categorias distintas, porém relativas entre si: o Em-si e o Para-si. O primeiro diz respeito aos objetos, às coisas materiais, algo fechado e sem qualquer possibilidade de se tornar algo diferente daquilo que é (um absoluto de objetividade), ou ainda, o Em-si como pura positividade (BOCCA, 2021). Para Sartre o Em-si independe da consciência para existir: ele simplesmente é. “O ser é em si. O ser é o que é” (Sartre, 2015b, p. 40). Já o Para-si é a própria realidade humana em **relação com** (as coisas, os outros). O Para-si é o mundo da consciência, o ser que se projeta para um futuro e que está pleno de possibilidades (SARTRE, 2015b). Desliza para fora de si, como uma presença da consciência à coisa, ao outro. É o modo de ser da consciência, ou seja, pura negatividade. Sendo assim, o ser que é o que é indica positividade plena e termina na ação de ser, a negação não pode ser relacionada ao Em-si, esta faz parte da constituição do Para-si. Sartre (2015b, p. 245) declara que “o Para-si *não é* o mundo, a espacialidade (*spatialité*), a permanência, a matéria, em suma, o Em-si em geral, mas sua maneira de não-sê-lo é o ter-de-não-ser esta mesa, esse vaso, este quarto, sobre o fundo total de negatividade”.

---

<sup>19</sup> Para uma melhor compreensão é pertinente citar acerca do significado e/ou sentido de "solipsista ou metafísico": Solipsismo é um “[...] termo de sentido negativo, e até mesmo pejorativo, designando o isolamento da consciência individual em si mesma, tanto em relação ao mundo externo quanto em relação a outras consciências; é considerado como consequência do idealismo radical. Pode-se dizer que a certeza do cogito cartesiano leva ao solipsismo, que só é superado apelando-se para a existência de Deus” (JAPIASSU; MARCONDES, 2001, p. 178). Já a metafísica é o além da física, “[...] foi entendida e projetada por Aristóteles, é a ciência primeira no sentido de fornecer a todas as outras o fundamento comum, ou seja, o objeto a que todas elas se referem e os princípios dos quais todas dependem. A metafísica implica, assim, uma enciclopédia das ciências, um inventário completo e exaustivo de todas as ciências, em suas relações de coordenação e subordinação, nas tarefas e nos limites atribuídos a cada uma, de modo definitivo. [...] A caracterização hoje corrente da metafísica como ‘ciência daquilo que está além da experiência’ pode referir-se apenas à primeira dessas formas históricas, ou seja, a metafísica teológica; trata-se também de uma caracterização imperfeita, porquanto leva em conta uma característica subordinada, por isso, inconstante, dessa metafísica” (ABBAGNANO, 2007, p. 661).

O Para-si não é o Em-si nem poderia sê-lo, mas é relação com o Em-si; é inclusive a única relação possível com o Em-si; cercado por todos os lados pelo Em-si, o Para-si não pode escapar-lhe, posto que *é nada* e porque *nada* o separa do Em-si. O Para-si é fundamento de toda negatividade e toda relação; *ele é a relação* (SARTRE, 2015b, p. 452).

“O Em-si não tem segredo: é maciço. [...] É o que é; isso significa que, por si mesmo, sequer poderia não ser o que é; vimos, com efeito, que não implicava nenhuma negação. É plena positividade” (SARTRE, 2015b, p. 39). A verdade é que, como visto, o Em-si não abarca negação alguma, o nada não pertence a sua estruturação, a falta não se refere à condição do Em-si, que é legítima positividade. A falta surge unicamente com a existência do ser faltante, é apenas com o aparecimento da realidade humana (Para-si) que é possível ter faltas.

Para mais, vemos que é em Husserl que Sartre busca as referências para construir as bases de sua ontologia fenomenológica. A fenomenologia (husserliana) surge como uma tentativa de estudar o fenômeno enquanto fenômeno, e inaugura uma nova forma de conceber a consciência (Para-si), que deixa de ser um depósito de conteúdos psíquicos, e passa a ser entendida como um movimento para fora de si, sugerindo assim que a aproximação entre sujeito e objeto (Em-si) ocorre por meio da reflexão. Desta maneira, abstendo-se de qualquer pressuposto, de qualquer conhecimento prévio, se chegaria à essência, “trata-se de prescindir do empírico, de preconceitos e pressupostos, do singular e do accidental, para chegar às essências dadas, as quais são o objeto inteligível do fenômeno, captado numa visão imediata da intuição” (HUSSERL, 2008, p. 25).

Husserl embasa-se em Franz Brentano<sup>20</sup> ao pontuar acerca da intencionalidade da consciência, enfatizando que os fenômenos estão susceptíveis à percepção. Vejamos: “por intencionalidade entendíamos aquela propriedade dos vividos, quer dizer, de ‘ser consciência de algo’” (HUSSERL, 2006, p. 190).

Em concordância com Husserl (2006), para Sartre a consciência é definida pela intencionalidade, assim, “[...] contra todo o ‘psicologismo’, Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência” (SARTRE, 2005, p. 55). Em sua ontofenomenologia Sartre afirma que o ser da realidade só existe pela **relação** (que é sempre dialética), estabelecida entre sujeito e objeto. Para o filósofo francês, toda consciência, como

---

<sup>20</sup> O conceito de intencionalidade foi abordado e reinserido à filosofia pelo filósofo Franz Brentano em sua obra *Psicologia do Ponto de Vista Empírico* (1874). Para a discussão da presente dissertação utilizou-se a tradução de Sergio Sánchez Migallón *Psicología desde el punto de vista empírico*. Ediciones Sígueme, 2020.

“[...] mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento” (SARTRE, 2015b, p. 22). Logo, o fenômeno é a própria manifestação de algo, algo que aparece, e a consciência será sempre consciência de alguma coisa (EWALD, 2008). Assim, a consciência não pode ser seu próprio fundamento, pois é intencionalidade de ponta a ponta; nas palavras de Barros (2021, p. 14): “[...] consciência não é algo, não é uma coisa ou substância; ela só existe na relação com o objeto, com o fenômeno”.

Sendo assim, entendemos a consciência como a própria realidade humana, não há a possibilidade da experiência não ser consciência (Para-si). Nessa perspectiva a consciência difere do conhecimento, como assinala Fujiwara (2018, p. 861), precisamos olhar “a consciência para além de um conhecimento voltado sobre si”; melhor dizendo: “a consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito. [...] em si mesma, ela é mais do que só conhecimento voltado para si” (SARTRE, 2015b, p. 22).

### 1.2.1 Consciência Corpórea/Corporificada

Sartre (2015b) elucida que a relação do corpo com a consciência é ofuscada pela ideia da consideração de que o corpo é composto de leis próprias e a consciência seria algo interno regido por suas próprias intuições. O corpo que conheço não é puramente meu corpo, mas o que dizem a mim acerca desse corpo. “Não vi jamais verei meu cérebro, ou minhas glândulas endócrinas. [...] concluo que meu corpo é constituído exatamente como aqueles que me mostraram em mesas de dissecação ou observei representados a cores em livros” (SARTRE, 2015b, p. 385). Essa separação para Sartre é um problema porque, ele argumenta, e crê em uma consciência encarnada.

Deste modo, entende-se que o estudo sobre o corpo não é meramente uma descrição do corpo biológico. Visto que é a partir das próprias experiências que é possível alcançar o corpóreo/concreto e o próprio mundo da consciência, a possibilidade se dá justamente na percepção dos atos intencionais da consciência e sua maneira de relacionar-se com o mundo (BOCCA, 2021; EWALD, 2008). O mundo é relacionado fundamentalmente a esse lançar-se, são dados no mesmo instante (LOPES, 2005).

Sartre (2015b) elucida a inexistência de algo que estaria como por de trás do corpo, o Para-si é inteiramente corpo e inteiramente consciência. Além disso, a relação com o mundo,

com o outro é fundamental, o Para-si (consciência) não pode ser o outro de si mesmo. Visto que, ao tocar “[...] minha perna com o dedo, sinto minha perna ser tocada”, mas não há indispensabilidade nessa ação dupla, “o frio ou uma injeção de morfina podem fazê-lo desaparecer; isso basta para mostrar que se trata de duas ordens de realidade essencialmente diferentes” (SARTRE, 2015b, p. 386). Essa “dupla sensação” é citada por Sartre (2015b, p. 386) em referência à impossibilidade de olhar e ao mesmo tempo ser o objeto desse olhar.

Portanto, na medida em que meu corpo indica minhas possibilidades no mundo, vê-lo ou tocá-lo é transformar essas possibilidades que são minhas em mortipossibilidades. [...] E, decerto, a descoberta de meu corpo como objeto é de fato uma revelação de seu ser, mas o ser que assim se revela a mim é seu *ser-Para-outro* (SARTRE, 2015b, p. 387).

Na citação acima, vemos o *meu* corpo como indicador das *minhas* possibilidades no mundo. A existência do mundo é fato, e ela evidencia que o mundo não poderia existir sem estar em referência ao *ser* (e vice-versa) (SARTRE, 2015b). Em Sartre a construção do ser se dá em relação a origem do homem que é a própria relação com o mundo, com o outro.

Ademais, Sartre (2014) menciona que a formação do sentir humano deriva do seu próprio agir. A título de exemplo: “a emoção não é um fenômeno corporal, um produto do corpo, mas da experiência, uma vez que, por si só, o corpo não é produtor de emoção, embora qualquer emoção se configure na expressão do corpo” (FERRI, 2013, p. 44). Conforme Sartre (2015b), desde o princípio da existência do ser Para-si, o mundo é uma revelação de atitude a ser tomada, uma atitude lança o ser a outra. Em vista disso, o mundo se mostra como um futuro vazio, visto que o ser é perpetuamente o futuro para si mesmo (SARTRE, 2015b).

Para Hilgert (2020, p. 58), “o sentido do humano existe na totalidade”. A corporeidade em sua totalidade pode ser exemplificada da seguinte maneira: quando o ser Para-si está absorto em sua leitura não deixa de ser corpo; sentado em seu sofá, a uma certa distância de sua janela; em certas condições climáticas, está afetado por inteiro e a existência se dá inteiramente, passa por diversas organizações contingentes, dispondo do corpo como fundo absoluto de contingência (SARTRE, 2015b). Em outras palavras,

Ter consciência, com efeito, é sempre ter consciência do mundo, e assim mundo e corpo estão sempre presentes [...]. Mas esta consciência total do mundo é consciência do mundo como fundo para tal ou qual *isto* particular, e assim, do mesmo modo como a consciência se especifica em seu próprio ato de nadificação, há a presença de uma estrutura singular do corpo sobre fundo total de corporeidade (SARTRE, 2015b, p. 421).

Em última análise, o que Sartre quer dizer é que durante a leitura não seria possível deixar de ser corpo; mais do que isso, não poderia deixar de ser corpo em nenhuma outra condição, já que consciência corporificada é condição de existência, vivencio o ato ler; de modo mais específico, experiencio a dor (a existo) nos olhos ao ler “enquanto se dissipa no fundo de corporeidade como uma estrutura subordinada à totalidade corporal” (SARTRE, 2015b, p. 421). É por ser corpo em um mundo que determinado sujeito pode ler, falar, escrever etc. (DA SILVA, 2020).

### 1.2.2 Corporeidade em situação

Conforme Sartre (2015b, p. 303), dado que “nosso eu psicofísico é contemporâneo do mundo, faz parte do mundo e cai com o mundo sob o impacto da redução fenomenológica”. Assim, ao mencionar psicofísico nos referimos a consciência e corpo, consciência encarnada, corpo concreto se lançando para um ego<sup>21</sup>, não podendo anular a própria constituição em correlato à existência de outros.

Quando o médico cardiologista avalia abstratamente o coração, nota-se que o paciente fala acerca de um coração concreto, no entanto, é sobre o mesmo coração, a taquicardia, irregularidade do pulso é em relação a um corpo concreto, corpo e consciência, o paciente concreto, de outra forma o coração avaliado pelo médico é de forma abstrata (FUCK, et al., 2012).

Dito de outra forma, [...] o corpo que sou é alcançado por uma consciência perceptiva e espontânea que não permite qualquer distância entre o corpo e a consciência. O corpo abstrato é alcançado por uma consciência reflexiva que já por este modo de ser alcançado guarda uma distância nula com este corpo, demarcando-o num contexto (FUCK, et al., 2012, p. 298).

Em um cenário tirado da obra *Esboço para uma teoria das emoções*, Sartre (1939/2008) expressa que a alegria, por exemplo, é notada através do ser como um todo no

---

<sup>21</sup> Em Sartre o ego é a base dos estados, das ações e das qualidades, isso é proposto no sentido de uma totalidade infinita, não enquanto alguma coisa que está separado que os une. Não é nosso objetivo desdobrar essa temática nesse momento, assim, para uma fundamentação acerca das unidades transcendentais: estados, ações e qualidades, sugerimos a leitura do capítulo três da tese de doutorado *A transcendência vivida em sua temporalidade: Sartre e a experiência psicopatológica*, da autora Marivania Cristina Bocca (2019), bem como a leitura da obra sartriana *A transcendência do Ego* (1936/2013a).

mundo, “[...] um homem a quem uma mulher acaba de dizer que o ama, põe-se a dançar e a cantar” (SARTRE, 2008, p. 73). Ainda mais, Sartre (2008) descreve:

[...] em estado de alta tensão, a solução delicada e precisa de um problema, agimos sobre nós mesmos, 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). Assim a cólera aparece aqui como uma evasão: o sujeito em cólera assemelha-se a um homem que, não podendo desfazer os nós das cordas que o prendem, torce-se em todos os sentidos nas suas amarras (SARTRE, 2008, p. 44).

Sartre (2015b, p. 417) se dirige à vivência da dor física para ilustrar de maneira conceitual como se dá a estruturação da “consciência (do) corpo”, segue ilustrando a respeito do corpo que somos em uma contingência, isto é, o modo que a consciência “existe” sua conjuntura, como essa consciência encarnada se lança às suas possibilidades. Reiterando, “pode ser a dor pura, mas também pode ser o humor, como tonalidade afetiva não tética [...], existem algumas experiências privilegiadas [...] em particular a chamada dor ‘física’” (SARTRE, 2015b, p. 418). Tratando-se de uma ordenação ontológica em movimento, esse corpo concreto é lançado sempre a um futuro, como um ser-Para-si. Temos o paciente concreto, sentindo o palpitar do coração, aperto no peito, e com sua mão no peito alarmando sobre as batidas de seu coração (FUCK, et al., 2012).

Ou seja, as palpitações, as dores no peito, não encontram suas determinações em alguma disfunção do coração. Deste modo, trata-se de um sofrimento que o envolve como corpo concreto, psicofísico, e as determinações de seu sofrimento são antropológicas, isto é, relacionam-se a acontecimentos passados, presentes e futuros na vida de todos os dias entre as coisas e os outros (FUCK, et al., 2012, p. 300).

Nesse sentido, de acordo com Sartre (2015b, p. 419), o que importa é compreender “como a consciência existe sua dor”. A compreensão não pode desautorizar o corpo, pressupor, por exemplo, que, ao não constatar nenhuma doença acometendo o coração, expor que o relato do paciente não é verdadeiro (FUCK, et al., 2012). Claramente não tem como ignorar o fato de que esse outro não pode ser fechado, reduzido a um “simples corpo”, mas é um corpo/consciência. No entanto, é um para-si-para-outro, um sujeito psicofísico.

Em relação à sexualidade Sartre (2015b, p. 504) declara que “poderíamos dizer que o Para-si é sexual em seu próprio surgimento frente ao Outro e que, através dele, a sexualidade

vem ao mundo”. Ao mesmo tempo em que o ser alcança o outro como corpo/consciência, o ser é, também, alcançado como tal. É uma relação recíproca entre dois seres psicofísicos.

A realidade humana integralmente é alcançada através da constatação do fenômeno corpo concreto. É sobre a pessoa inteira que compreendemos e explanamos a respeito da integralidade corpo/consciência, a pura relação da consciência com as coisas, com o mundo, resultando na conexão do corpo nessa relação, já que não existe corpo humano sem a consciência, tampouco consciência sem corpo. Podemos, em termos de contingência ou facticidade, propriamente, estipular o que é o corpo. De outra forma, o aspecto dialético mostra também o corpo enquanto a própria consciência (Para-si) (COELHO, 2022). Ao compreender o corpo que se é, conseqüentemente há a compreensão da noção de sensação, por esse caminho valida-se as sensações como sendo próprias do indivíduo, e *em relação* às experiências. Como já vimos, Sartre (2015b, p. 421-422) discorre a respeito da dor:

No momento que leio, não deixo portanto de ser um corpo, sentado em tal ou qual poltrona, a três metros da janela, em dadas condições de pressão e temperatura. E não deixo de *existir* esta dor em meu dedo indicador esquerdo, como não deixo de existir meu corpo em geral. Só que a existo enquanto se dissipa no fundo de corporeidade como uma estrutura subordinada à totalidade corporal. Não é ausente nem inconsciente: simplesmente faz parte desta existência sem distância da consciência posicional para si mesmo. Se, em certo momento, viro as páginas do livro, a dor em meu indicador, sem converter-se por isso em objeto de conhecimento, passará à categoria de contingência existida como forma sobre nova organização de meu corpo como fundo total de contingência (SARTRE, 2015b, p. 421-422).

Não há como deixar de existir meu corpo, tanto na dor, quanto nos afazeres costumeiros. A noção de projeto em Sartre se cumpre num corpo, em um corpo concreto cuja posição é a fragilidade, é um caminhar para o finito (HILGERT, 2020). Na existência humana existimos o corpo como corpo de um sujeito que é em e no mundo, que é projeto, um corpo como totalidade significante, singular, e é na e através da existência humana que o caráter temporal de *ser* surge; diferente dos corpos dos animais, por exemplo, que apenas ficam doentes, antes mesmo de uma doença terminal acometer uma pessoa, ela está posta frente à possibilidade da morte e, também, diante da vida que se vive (CARDOSO, 2019).

Assim, não existe possibilidade de fracionamento, não tem nenhuma chance de separar o sofrimento subjetivo do sofrimento corpóreo<sup>22</sup>. Por exemplo, o sujeito ansioso sofre em seu corpo com: taquicardia, sudorese, tremor etc. Desta maneira, não há um ser que sofre apenas com seu corpo concreto, tampouco um mal que acomete apenas a subjetividade do ser; a pessoa que sofre, sofre em relação, corpo e ambiente, não tem como separarmos o corpo da consciência da dor.

Do mesmo modo, Sartre (2015b, p. 388) atesta sobre o corpo como facticidade: “encontram-se nesse nível fenômenos que parecem compreender alguma conexão com o corpo: a dor ‘física’, o mal-estar, o prazer etc. Mas esses fenômenos nem por isso deixam de ser *puros fatos de consciência*”. Em outros termos, “[...] o prazer, não se separa do corpo e da consciência; o próprio corpo é prazer” (FUCK, et al., 2012, p. 308). Com relação a isso, vemos a questão do desejo ser abordado por Coelho (2022) ao tecer sobre a noção de corpo em Sartre, ele discorre que “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 facticidade” (COELHO, 2022, p. 81). Sartre versa sobre o ódio, amor, sadismo, masoquismo, dentre outras vivências, todavia o corpo aparece com maior destaque ao falar a respeito do desejo sexual, refere-se a “um tipo de consciência bastante peculiar, voltada, especialmente, à relação com o corpo do outro” (COELHO, 2022, p. 81). Complementando: “o desejo não é somente desejo sexual, ou desejo do corpo do outro, mas é a consciência se fazendo corpo” (HILGERT, 2020, p. 71).

Para mais, neste ponto, como já frisamos, o ser é consciência corpórea em situação, é em um mundo<sup>23</sup>. Apareço ao outro à maneira que o corpo de outrem aparece a mim, ou melhor, ao mesmo tempo que é capturado pelo outro é, também, o ser que captura, visto que o

---

<sup>22</sup> Fabio Becker Pires em sua pesquisa de dissertação intitulada *Projetos de vida e recorrência de recaída na trajetória de pacientes dependentes de álcool* (2011) apresenta a importância de um olhar para o homem como um ser integral, em um contexto. Conforme Pires (2011, p. 56), "a perspectiva biomédica utiliza uma noção de sujeito dada basicamente por sua dimensão biológica, abordando-o como um objeto de estudo fragmentado, estudando e intervindo isoladamente sobre órgãos, funções e comportamentos disfuncionais". Tal discussão vem de encontro com a presente pesquisa, já que há um destaque em "[...] definir a saúde a partir de um caráter dinâmico, não mais como um estado estático do corpo, mas como um processo, o qual inclui os movimentos de adoecer e recuperar-se, instituindo novas normas de vida tão favoráveis quanto possível, diante das circunstâncias. Atualmente, a noção de integralidade, resgatando o olhar clínico sobre um sujeito concreto dentro de um contexto específico, evitando fragmentações da atenção, torna-se princípio fundamental do sistema público de saúde no Brasil" (PIRES, 2011, p. 11).

<sup>23</sup> Cardoso (2019) em seu artigo intitulado: *Tragédia e natureza. Um fragmento da correspondência de Hölderlin* reitera que “portar um corpo humano é, porém, ser *o mundo*, no sentido de que em qualquer corpo humano pode-se avistar a História, o *destino* de todos os nascidos” (CARDOSO, 2019, p. 223, grifo nosso).

corpo é um corpo em relação. A título de exemplo, uma pessoa ao se olhar no espelho, irá se avaliar para saber se está bem arrumada, se é atraente para o olhar de outra (FUCK, et al., 2012). Além disso, a existência do Para-si (consciência) não se diferencia do corpo em relação. Sartre (2015b) reitera que

Esta ordem absolutamente necessária e totalmente injustificável das coisas do mundo, esta ordem que eu mesmo sou, na medida que meu surgimento faz esse mundo existir, e que me escapa, na medida que não sou fundamento de meu ser nem fundamento de *tal* ser, esta ordem é o corpo, tal como é ao nível do Para-si. Nesse sentido, 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 (SARTRE, 2015b, p. 392).

Não há distinção entre o existir e o estar situado, a consciência encarnada se reconhece em um mundo, ao passo que o mundo é medida do existir do Para-si (consciência). Em referência, podemos ver que o romance de Sartre *A Náusea* (1938) “[...] representa um movimento de compreensão da *consciência corporal* [...]. Isso porque claramente o processo de investigação de Roquentin sobre a experiência nauseante coincide com suas especulações e descobertas acerca do corpo” (COELHO, 2022, p. 89). O protagonista era acometido por um sentimento incômodo, um tipo de náusea, não conseguia livrar-se dela, nem sabia seu fundamento, não se reconhecia ao olhar-se no espelho, não encontrava sentido em seu corpo (SCHNEIDER, 2006). Inclusive, vejamos a contraposição entre Descartes e Roquentin;

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”) (COELHO, 2022, p. 93).

Ele (Roquentin) experiencia a angústia perante a existência de corpo inteiro, para ele a náusea está por todos os lados, “[...] não está em mim: sinto-a ali na parede, nos suspensórios, por todo lado ao redor de mim. Ela forma um todo com o café: sou eu que estou nela” (SARTRE, 2015a, p. 30).

O corpo é totalidade das relações significantes com o mundo: nesse sentido, define-se também por referência ao ar que respira, à água que bebe, à carne

que come. O corpo, com efeito, não poderia aparecer sem manter relações significativas com a totalidade do que é (SARTRE, 2015b, p. 433).

Concernente a isso, a dor física é utilizada por Sartre como exemplo. Para ele

[...] há mil outros modos, também contingentes, de existir nossa contingência. Em particular, quando nenhuma dor, nenhuma satisfação ou insatisfação precisa é "existida" pela consciência, o Para-si não deixa de projetar-se Para-além de uma contingência pura e, por assim dizer, não qualificada. A consciência não deixa de "ter" um corpo. A afetividade cenestésica é então pura captação não posicional de uma contingência incolor, pura apreensão de si como existência de fato. Esta perpétua captação por meu Para-si de um gosto *insípido* e sem distância, que me acompanha até em meus esforços para livrar-me dele e que é meu gosto, é o que descrevemos em outro lugar com o nome de *Náusea* (SARTRE, 2015b, p. 425-426).

A respeito dos variados modos de percepções do ser Para-si, a percepção é relativa ao ponto no qual está o respectivo espectador. Sobre tal apreensão do mundo, o cientificismo separa as partes do todo, denotando a aparência de outros atributos. Contudo, em Sartre, o ser de modo algum poderá ser separado do mundo - da situação (SARTRE, 2015b). Sartre (2015b, p. 398) afirma que “[...] todas as nossas determinações pessoais pressupõem o mundo e surgem como relações com o mundo”. Entendemos que a sensação nos entrega a pessoa imersa no mundo, atribuída de órgãos sensíveis. Contudo, uma sensação não é explicada pelo órgão sensível, ela é o órgão sensível que explico como certa associação de minhas sensações, uma sensação é subjetividade pura (SARTRE, 2015b). Assim, sermos corpo - sermos seres corpóreos, aponta-nos como seres que sentem e que significam, isto é, “[...] as sensações não são meras funções fisiológicas, mas modos de apreensões significativas dos estímulos que nos rodeiam e dos destinos que damos aos mesmos em nossos contextos de vida” (MAGNABOSCO, 2019, p. 125).

Em referência, Sartre (1973) exprime que a imagem é criação da ação dos corpos externos sobre o nosso respectivo corpo por meio dos sentidos. Assim, a imagem é produto da ação do corpo, objeto corpóreo. Além disso, de acordo com Sartre (2015b), os objetos que aparecem para o ser, o fazem em um complexo notável, não sendo em qualquer ordem, mas sim orientados. A coisa manifesta é um fragmento constituinte de um campo perceptivo total. A orientação é uma característica da coisa, a presença de determinado campo e não outro se dá pela conveniência, é escolha (SARTRE, 2015b).

Escolhido, na medida em que o surgimento do Para-si é negação explícita e interna de um isto em *particular* sobre fundo de mundo: eu *olho* o copo ou o tinteiro. Dado, no sentido de que minha escolha se opera a partir de uma distribuição original dos *istos*, que manifesta a própria facticidade de meu surgimento. É necessário que o livro me apareça à direita ou à esquerda da mesa. Mas é contingente o fato de que me apareça precisamente à esquerda; e, por fim, sou livre para olhar, seja o *livro* sobre a mesa, seja a *mesa* sustentando o livro. É esta contingência entre a necessidade e a liberdade de minha escolha que denominamos sentido (SARTRE, 2015b, p. 401).

Segundo Sartre (2015b), é compreensível a contemporaneidade dos sentidos e dos objetos, fato este que evidencia a revelação da perspectiva, pode-se dizer que as sensações são compilações entre os objetos escolhidos pelo campo perceptivo. Por essa visão, fica em destaque o nexo: ser e mundo; a relação entre o ser e o mundo estabelece concomitantemente, segundo o enfoque adotado, o mundo e os sentidos atribuídos (SARTRE, 2015b).

Todas as variações capazes de serem verificadas em um campo perceptivo são, com efeito, variações *objetivas*. Em particular, o fato de ser possível suprimir a visão "fechando as pálpebras" é um fato *exterior* que não remete à subjetividade da aprecepção. A pálpebra, com efeito, é um objeto percebido entre outros objetos e que esconde outros objetos em consequência de sua relação objetiva com eles: *não* ver mais os objetos de meu quarto porque fechei os olhos é *ver* a cortina de minha pálpebra; da mesma maneira, se coloco minhas luvas sobre a toalha de mesa, não ver mais determinado desenho da toalha é precisamente ver as *luvas* (SARTRE, 2015b, p. 403).

Em alusão, o ser não se revela como tendo um corpo que sente, ele aparece como um estar sendo este corpo. No entanto, não pode ser diminuído, fechado como sendo apenas esse corpo enquanto corpo concreto, “[...] o corpo representa a individualização de meu comprometimento no mundo. E Platão tampouco estava errado ao considerar o corpo como *aquilo que individualiza a alma* [...], pois a alma é o corpo, na medida que o Para-si é sua própria individualização” (SARTRE, 2015b, p. 393).

Estou sendo um corpo colocado em um tempo-espço, em constante direcionamento ao futuro. Corpo é relação originária do ser com o mundo, assim, o corpo exhibe nossa relação com o mundo, não há existência sem um corpo. Nesse sentido, esse ser-Para-si, segundo Bocca (2021, p. 278), “trata-se do corpo vivido todos os dias, isto é, em uma dada situação, ou seja, um corpo relacional”. Sartre (2015b) aponta quatro contextos que sinalizam a ação humana: “a temporalidade, a materialidade, o corpo próprio e os outros”, seguindo essa contextualização acerca da ação humana, “a materialidade dada, imposta ao sujeito, exige-lhe que ele entre em ação” (BOCCA, 2021, p. 276). Dito de outro modo, a materialidade é uma

produção do homem. O Em-si sartriano é algo fechado, pronto, imutável, assim, o ser está no meio desse concreto, nesse algo prático, *ligado* ao material e em relação com os outros “Para-sis” (SARTRE, 2015b, 638).

Concernente à temporalidade supradita, Sartre manifesta que

É "no tempo" que o Para-si é seus próprios possíveis no modo de "não ser"; é no tempo que meus possíveis aparecem nos limites do mundo que tornam meu. Portanto, se a realidade humana se capta a si mesma como temporal, e se o sentido de sua transcendência é sua temporalidade, não podemos esperar que o ser do Para-si seja elucidado antes que tenhamos descrito e fixado a significação do Temporal (SARTRE, 2015b, p. 157).

Em suma, a separação consciência e corpo é inviável, por esse caminho, o ser irá sofrer no mundo como um todo, o ser sofre como corpo psíquico que é, essa compreensão permite o sobrepujamento de qualquer dualismo. Agora, falemos da visão sartriana acerca do tempo; referente ao corpo próprio, do ser-Para-outra e da existência desse outro elucidaremos atentamente, como apontado anteriormente, nos capítulos seguintes.

### **1.3 Temporalidade do Para-si**

A leitura sartriana sobre a temporalidade considera que a recuperação de si e a projeção de si, ou seja, passado e futuro, são possíveis em virtude da possibilidade de análise da estruturação ontológica da consciência. Como o Para-si é negação de si, a temporalidade na perspectiva sartriana apresenta uma consciência que se lança ao objeto intencionado, escapando do presente ao encontro do que não é mais ou do que ainda não é. Sartre (2015b) discute o problema da temporalidade em duas etapas: primeiramente há o destaque acerca do sobrepujamento do instante; posterior a isso, a retomada do passado e a possibilidade de futuro são apresentados. Além disso, Sartre (2015b) coloca em pauta a concepção de sujeito, onde não há um eu que perdure, tampouco um ego que proporcione a unificação temporal. Assim, a questão central da discussão da temporalidade em Sartre não se encontra exclusivamente no tempo do mundo, mas na temporalidade da própria realidade humana, na temporalidade do Para-si, do Para-si enquanto consciência corporificada. “É no advento da consciência intencional, bem como na sua continuidade temporal que a integralidade originária da consciência (temporalidade) pode ser exposta” (DA SILVA, 2008).

Apresentando de outra maneira, como a consciência não é depósito para coisas, não há nada interno, pois não há um interior, a consciência é nadificante. Desta forma, a fuga do presente é a negação do ser e a negação de si ao encontro daquilo que tem de ser: em-si-Para-si; presente é evasão eterna frente ao ser, presente é fuga. Além disso, “[...] o homem, ao perceber-se alguém, perceberá que seu ser é um processo temporal que é próprio da realidade humana, dado que ‘[...] o Para-si só pode ser sob a forma temporal’” (BOCCA, 2019, p. 123).

Sartre (2015b) expõe que, segundo o senso comum, o passado não é mais e, nesse sentido, o ser parece estar associado apenas ao presente. Como o passado já não é, dissipou-se no nada, se o recordar existe, é necessário que se faça no intento de mudança *presente* do ser. “Assim, tudo é presente: o corpo, a percepção presente e o passado como impressão presente no corpo; tudo está em ato: porque a impressão não tem existência virtual *enquanto* recordação; é integralmente impressão *atual*” (SARTRE, 2015b, p. 159). Se o passado é apresentado como tal, como se dá a interpretação da recordação enquanto passiva, já que a totalidade está no presente?

Segundo Sartre (2015b), a consciência intencional se lança ao recordar, transcendendo o presente ao intencionar algo já dado, um acontecimento, e não existe uma maneira de distinção da imagem e da percepção ao fazermos dela uma imagem de uma percepção revivida. Há a manifestação de um passado apenas para a realidade humana, dado que é determinado que essa realidade “*tem-de-ser o que é*”. Assim, o passado só pode vir ao mundo através do Para-si (SARTRE, 2015b). Referente a isso, Sartre (2015b) reitera que o presente é basilar do *ser* passado; “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, 2015b, p. 167). Nesse contexto, o “era” pode ser considerado como um salto ontológico entre as duas modalidades da temporalidade: presente-passado.

Se eu já não sou o que era, é necessário, contudo, que tenha-de-sê-lo na unidade de uma síntese nadificadora que eu mesmo sustento no ser, caso contrário, eu não teria relação de espécie alguma com o que já não sou, e minha plena positividade excluiria o não ser, essencial ao devir (SARTRE, 2015b, p. 170).

Em relação à totalidade temporal, como o passado acha-se em atribuição ao ser que estou sendo, esse passado é, antes de qualquer conceituação, meu. O presente, assim como o passado, não é *nada*, no entanto, em seu fundamento encontra-se conectado a “um” presente

meu e, também, a “um” futuro. “Meu passado não aparece jamais no isolamento de sua ‘preteridade’; seria até absurdo considerar que pudesse *existir* como tal: é originariamente passado *deste* presente. E é assim que deve ser elucidado previamente” (SARTRE, 2015b, p. 162). Concernente a essa, que pode ser considerada qualidade de pertencimento; “é preciso que haja um passado e, por conseguinte, algo ou alguém que *era* esse passado, para que haja uma permanência; longe de poder constituir o tempo, esta o pressupõe para revelar-se nele e revelar com ela a mudança” (SARTRE, 2015b, p. 163).

Na proporção do *era*, é necessário dizer que “ele é” (SARTRE, 2015b). Conforme Sartre (2015b), o passado pode ser considerado como Em-si na condição do eu sou ultrapassado. Podemos dizer que *sou o meu passado sem sê-lo*. Em alusão, Sartre (2015b, p. 170) explana que: “[...] se não sou o que era, isso não ocorre porque já tenha mudado, o que faria supor um tempo já dado, mas sim porque sou, com relação a meu ser, à maneira de uma conexão interna de *não sê-lo*”.

O passado e a facticidade são sinônimos, visto que são uma contingência que pesa, sendo uma distância do Para-si de algo que já não é, mas não pode deixar de ser, está conservado na própria ultrapassagem (SARTRE, 2015b). Como o passado *é*, e é denominado Em-si, ele pode ser capturado pelo Para-si enquanto objeto, pode ser visado como instrumento de fuga resultante da perpétua falta do si. Mesmo que o Para-si não tenha a possibilidade de mudar o passado, sendo um Para-si tomado e encharcado pelo Em-si, essa condição não é imperativa, pode ser considerada como indicativa. Redizendo, nas palavras de Sartre,

Facticidade e passado são duas palavras para designar uma única e mesma coisa. O passado, com efeito, tal como a facticidade, é a contingência invulnerável do Em-si que tenho-de-ser, sem nenhuma possibilidade de não sê-lo. [...] 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. Nesse sentido, o cogito cartesiano deveria ser formulado assim: "Penso, logo era" (SARTRE, 2015b, p. 171-172).

Se a conceituação de passado é que ele é Em-si, no presente o Para-si aparece, conforme Sartre (2015b) o presente *é* o próprio Para-si. Respeitante a isso, compete destacar que “[...] o Para-si se faz presença ao ser fazendo-se ser Para-si, e deixa de ser presença deixando de ser Para-si. Esse Para-si se define como presença ao ser” (SARTRE, 2015b, p. 175). O presente não é “alguma coisa” que se mostra à consciência, mas sim, é por intermédio da consciência *que se lança para* que o presente é possível. A integralidade da consciência, ou

seja, a duração, não requer a existência de uma fusão real entre presente-passado, no entanto, é fundamental para que exista o tempo, um movimento intencional de uma consciência que se lança para alguma coisa (DA SILVA, 2008).

De modo original, o Para-si é presença; é presente porque é para si mesmo sua respectiva testemunha no coexistir. Sartre (2015b, p. 176) explana que “[...] o Para-si nasce a si em uma conexão originária com o ser: é para si mesmo testemunha de si como *não sendo* este ser. E por isso está fora de si, rumo ao ser e no ser, como não sendo este ser”. O que encontra-se no presente destaca-se de qualquer outro modo existente, visto que, sua particularidade é ser presença. Por essa perspectiva, a presença é a própria realidade humana; “[...] a presença do Para-si ao ser pressupõe que o Para-si seja testemunha de si em presença do ser como não sendo o ser; a presença ao ser é presença do Para-si na medida em que este não é” (SARTRE, 2015b, p. 176).

Quando se faz uma chamada, o soldado ou o aluno respondem "presente!", [...]. E o *presente* se opõe ao *ausente* tanto quanto ao *passado*. Assim, o sentido do *presente* é presença a ... Convém, pois, indagar *a que* o presente é presença e *quem* está presente. Isso nos levará sem dúvida a elucidar em seguida o ser mesmo do presente (SARTRE, 2015b, p. 174).

Todavia, o ser do Para-si está em todo o tempo à distância, é fugidio, está distante. O Para-si é sempre consciência de alguma coisa, bem como negação de ser, negação porque não é ser, apresenta-se como não sendo, como vir a ser; o presente é considerado justamente como sendo negação, essa fuga do ser. Sartre (2015b, p. 177) elucidada que “[...] Presente é uma fuga perpétua frente ao ser. Assim, determinamos o sentido primeiro do Presente: o Presente *não é*; o instante presente emana de uma concepção realista e coisificante do Para-si”. Logo, o presente só concebe-se presente em aspecto de evasão, pois presente não é.

Mas o presente não é somente não ser presente do Para-si. Enquanto Para-si, este tem seu ser fora de si, adiante e atrás. Atrás, *era* seu passado; adiante, *será* seu futuro. É fuga fora do ser copresente e do ser que era, rumo ao ser que será. Enquanto presente, não é o que é (passado) e é o que não é (futuro). Eis-nos, portanto, remetidos ao Futuro (SARTRE, 2015b, p. 177).

É impossível confinar o presente no presente, pois não sairíamos dele, bem como não seria possível pensar no presente como tomado por um futuro, conforme Sartre (2015b), podemos considerar o sujeito como sendo um futuro sem ainda sê-lo. Não há um lançar

sequer da consciência que não esteja relacionado ao futuro. O sentido da consciência que se lança está nesse eu fugidio, que está à distância, fora do indivíduo, na situação.

De um lado, portanto, o presente é presença ao ser; de outro lado, constitui-se como fuga perpétua em face do ser. Desta forma, o presente representa uma eterna fuga, onde tudo se petrifica, imediatamente, transformando-se em passado ou em futuro (FERRI, 2013, p. 68).

No que concerne ao futuro, o ainda-não revela um projeto do ser, afastado, inacabado, assim o futuro apresenta o indivíduo como ser faltante, pois é um plano de si ao encontro do ainda-não. Ainda-não, pois capta a si como um nada, cujo complemento está à distância, no horizonte. Assim, de acordo com Sartre (2015b) o futuro é tudo que o Para-si ainda não é, mas como um já está sendo nesse lançar-se. Isto é, “[...] o Futuro não é unicamente presença do Para-si a um ser situado para além do ser. É algo que aguarda o Para-si que sou. Esse algo sou eu mesmo: quando digo que *eu* serei feliz, fica entendido que quem será feliz é meu presente, arrastando seu passado” (SARTRE, 2015b, p. 182). O futuro é a questão central, na qual o entendimento repentino e ilimitado do passado factual, do ser presença a do Para-si e do seu futuro enquanto sua possibilidade, não proporciona o término do *Si* como existência fechada, mas sim, como um ser que se lança para sua própria construção em conexão junto a esse futuro incerto (SARTRE, 2015b).

Na visão contínua de uma possibilidade de não sê-lo, sou meu futuro que está afastado. O *ser* se encontra desligado do Para-si, por conta do nada que ele próprio o é, é livre e essa liberdade o condena a essa responsabilidade de criar-se a partir do nada, lançado para inúmeros futuros possíveis. Desta forma, segundo Sartre (2015b), mesmo que o futuro não tem o *ser*, ele não é Em-si, pois ainda não é, assim, podemos considerar que o futuro é o sentido desse ser-do-Para-si. Nas palavras de Sartre: “o Futuro não é, o Futuro se *possibiliza* (*possibifise*). Futuro é a contínua possibilização (*possibifisation*) dos Possíveis como sentido do Para-si presente, na medida em que esse sentido é problemático e escapa radicalmente, como tal, ao Para-si presente” (SARTRE, 2015b, p. 183).

Findando, compete aqui uma citação de Sartre a respeito da temporalidade:

É com certa reserva que abordo o exame da temporalidade. O tempo sempre me pareceu um quebra-cabeça filosófico, e eu construí sem lhe dar atenção, uma filosofia do instante [...] por não compreender a duração [...] sinto-me embaraçado ao expor minha teoria. Sinto-me como um garoto (SARTRE, 1983, p. 198).

Mesmo com reservas entendemos que temporalidade é o Para-si, é consciência corpórea, é a própria realidade humana separada de seus possíveis por um nada, realidade que é designada por um ser que está sendo si-mesmo fora de si. “Qualquer que seja o ângulo pelo qual o consideremos, é o ser que se prende a si mesmo apenas por um fio, ou, mais precisamente, é o ser que, sendo, faz existirem todas as dimensões possíveis de sua nadificação” (SARTRE, 2015b, p. 192). Ao passo que a realidade humana é espontaneidade, a mudança faz parte naturalmente do Para-si. Em vista disso, mesmo que a existência humana, seja passado, presente e futuro ao mesmo tempo, disseminada nas três dimensões temporais pelo fato da nadificação, o Para-si é temporal. Não apresentando hierarquia ontológica, as três dimensões coexistem, ou seja, nenhuma é capaz de existir sem as demais (SARTRE, 2015b).

Diante do que observamos até aqui, firmamos que o Para-si é a própria realidade humana, aberta, inacabada, lançada ao futuro e responsável por criar-se. A temporalidade é a modalidade própria do Ser-Para-Si, logo, a ordem de existir do Para-si sartriano “como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si” (SARTRE, 2015b, p. 125). Concluimos que o Para-si é temporalidade, inclusive ele se une à situação no momento em que confere um significado à sua facticidade passada, pela própria escolha de um futuro; relativo a isso, uma das estruturas da situação é propriamente *meu passado* enquanto uma facticidade, lembrando que quando falamos de situação nos referimos ao sujeito corporificado. Nesse contexto, tendo em vista este capítulo, o segundo capítulo versará acerca do corpo como facticidade.

## CAPÍTULO II

### 2. CORPO COMO FACTICIDADE

*“Em diferentes ocasiões, caminhando na rua, jogando pedras ao mar, sentado em um café, subitamente, Antoine era tomado por aquela irritante experiência, uma espécie de enjoo adocicado, uma leve tontura, uma náusea, sem que conseguisse facilmente dela se livrar e sem perceber o que o levava a essa emoção. Era uma experimentação psicofísica, corpo e consciência envolvidos no acontecimento. O personagem questionava-se acerca dessas alterações que lhe vinham ocorrendo nas últimas semanas. Eram alterações difusas, que não se fixavam em nada. O que mudou? Foi ele? Foi o quarto onde se encontrava, a natureza ao seu redor? Chega à conclusão de que foi ele mesmo que se transformou. Mas como? De que maneira? O que estava acontecendo?”.*

(Schneider, 2006, p. 55).

#### 2.1 Consciências: Pré-reflexiva e Reflexiva

No capítulo precedente, esclarecemos acerca da totalidade do sujeito na perspectiva de Jean-Paul Sartre, não com a pretensão de tentar esgotar as discussões sobre essa temática em apenas um capítulo, mas, sim, com o objetivo de traçar um caminho de compreensão dos conceitos da filosofia sartriana, já que tal compreensão é basilar para que possamos seguir na linha de discussão da noção de corpo em Sartre. Percorremos um caminho de elucidação sobre a: teoria cartesiana da mente e do corpo; consciência intencional em Sartre; consciência corporificada, corporeidade em situação e temporalidade do Para-si. No presente capítulo, iremos focar no esclarecimento a respeito do corpo como ser-Para-si: a facticidade; que é abordado pelo filósofo, especificamente, em *O ser e o nada* (1943) no capítulo dois<sup>24</sup> denominado: O corpo.

Já vimos que a consciência em Sartre não é a mesma coisa que conhecimento, consciência é em relação a, isto é, toda consciência é consciência de algo, é posicional do objeto, já o “conhecimento, que advém da reflexão, é apenas uma das formas possíveis de ser da consciência, do sujeito se relacionar com o mundo, mas não a única” (SCHNEIDER, 2002, p. 78). Sobre isso, Schneider (2002, p.79) declara que o “*penso, logo existo* é a verdade da consciência que se apreende a si mesma”. Não é substancial, é uma visão de ordenação

---

<sup>24</sup> Disposto na **Terceira Parte**: O Para-outro.

apenas, dado que “[...] tem-se que partir dele, constatando a verdade irrevogável que ele traz, mas para logo adiante abandoná-lo. Não se pode cair no substancialismo e no idealismo cartesiano” (SCHNEIDER, 2002, p. 79-80).

Isto posto, não é possível compreender a ontologia sartriana sem que façamos uma leitura acerca da consciência e seus níveis, visto que não existe realidade humana sem consciência. Sartre aponta que o mundo é exterior à consciência, pois “[...] tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros” (SARTRE, 2005, p. 57). Todavia, consciência e mundo são dados simultaneamente e em relação, isso quer dizer que para Sartre: ser, assim como em Heidegger, “[...] é estar-no-mundo. [...] Ser é explodir para dentro do mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-como-consciência-no-mundo” (SARTRE, 2005, p. 56-57).

Agora, vejamos a respeito dos níveis de consciências discutidos por Sartre com mais detalhes na obra *A transcendência do ego* (1936). Iremos falar acerca da *irrefletida* e a *reflexiva*; a irrefletida é considerada por Sartre (2013a) a consciência de primeiro grau, ou seja, não refletida, sendo sempre primazia ante a reflexiva, que é a consciência de segundo grau. Embora esteja no plano irreflexivo (apenas vivenciada), a consciência irrefletida jamais poderia ser considerada inconsciente, pois tudo passa pela consciência. Como o próprio Sartre (2015b, p. 421) reitera: “não é ausente nem inconsciente”, unicamente “[...] esboça os limites da consciência não-tética (de) si enquanto consciência não-tética” (SARTRE, 2015b, p. 155). Em suma, a consciência não-tética, em Sartre, é uma consciência espontânea que apreende o objeto de forma não posicional (BOCCA, 2021).

Em alusão ao inconsciente, Sartre esclarece que

[...] sem sequer dar-se conta, os teóricos do amor-próprio supõem que o refletido é primeiro, original e dissimulado no inconsciente. É quase desnecessário demonstrar o absurdo de uma tal hipótese. Mesmo que o inconsciente exista, quem acreditaria que ele oculta espontaneidades de forma refletida? A definição de refletido não supõe ser posto por uma consciência? Mas, além disso, como admitir que o refletido seja primeiro em relação ao irrefletido? Sem dúvida, pode-se conceber que uma consciência apareça imediatamente como refletida, em certos casos. Mas, mesmo então o irrefletido possui a prioridade ontológica sobre o refletido, porque ele não tem nenhuma necessidade de ser refletido para existir e a reflexão supõe a intervenção de uma consciência de segundo grau. Chegamos portanto à seguinte conclusão: a consciência irrefletida deve ser considerada como autônoma (SARTRE, 2013a, p. 31).

Não há um eu<sup>25</sup> no plano irrefletido, ao dirigir, ao ir ao supermercado; e isso não é um lapso de atenção, é próprio da configuração da consciência (SARTRE, 2013a). Segundo Sartre, “[...] o eu<sup>26</sup> só aparece como objeto nas consciências de segundo grau” (SCHNEIDER, 2002, p.203). Em alusão a isso, a consciência reflexiva (consciência de segundo grau) surge na reflexão, nesse contexto, estamos nos referindo ao mundo racional. Quando reflito sobre as experiências passadas, a respeito de como me comportei em determinado momento, nesse plano o eu poderá aparecer por meio da reflexão crítica. Segundo Schneider (2002, p. 202), as “[...] consciências de segundo grau, por tomarem outra consciência (irrefletida) como objeto, Sartre as denomina de *reflexionantes*. Essa consciência de segundo grau é também não-posicional-de-si, apesar de ser posicional do eu”<sup>27</sup>.

Ao escrevermos acerca da consciência inevitavelmente falamos de “uma” consciência que não pode se sustentar sem que haja um objeto para esta consciência, da mesma forma, ao se tratar da realidade humana não é possível que o corpo seja por si próprio existente. Posto isso, como já versado, consideramos que a realidade humana é consciência

---

<sup>25</sup> Para Sartre o Ego está no mundo, visto que, como já mencionado na referida dissertação, não há nada na consciência. “Com efeito, o Ego sempre aparece apenas quando não olhamos para ele. É preciso que o olhar reflexivo se fixe sobre a ‘*Erlebnis*’, na medida em que ela emana do estado. Então, por trás do estado, no horizonte, o Ego aparece. Portanto, ele nunca é visto senão ‘de canto de olho’. Assim que volto meu olhar para ele querendo alcançá-lo sem passar pela ‘*Erlebnis*’ e o estado, ele se esvai. Pois, com efeito, ao procurar apreender o Ego por si mesmo e como objeto direto de minha consciência, eu caio novamente no plano irrefletido e o Ego desaparece com o ato reflexivo” (SARTRE, 2013a, p. 56-57). Em concordância, Bocca e Da Silva (2019, p. 05) asseguram que em Sartre “[...] inexistente ego no interior da consciência; inexistente, portanto, qualquer conteúdo, seja ele ôntico ou formal na consciência, uma vez que todo conteúdo está fora, no objeto”. Para maior apropriação acerca do referido assunto, recomendamos a leitura do artigo: *Sartre e a unidade da consciência: um breve registro de “A transcendência do ego”* (BOCCA, M. C; DA SILVA, 2019); da dissertação de mestrado *Psicanálise existencial sartriana: um ensaio acerca da consciência alucinada* (FERRI, 2013), em específico o primeiro capítulo e, também, sugerimos a leitura do primeiro capítulo da tese de doutorado denominada: *A transcendência vivida em sua temporalidade: Sartre e a experiência psicopatológica* (BOCCA, 2019).

<sup>26</sup> A respeito do eu, fazendo menção ao início do primeiro capítulo desta dissertação, observemos o que Schneider (2002, p. 204) reitera: o eu “[...] aparece com a consciência reflexiva, é seu objeto, mas não é ela, é distinto dela. Esse foi o engano de Descartes, demonstra Sartre: ao deduzir o *cogito* (penso, logo eu existo) ele propõe o eu e o *penso* sob o mesmo plano - com isso passando do cogito para a substância pensante. Logo, o eu tornou-se sinônimo de consciência e a descoberta fundamental do *cogito* – a transparência da consciência para si mesma – ficou engessada pelo seu substancialismo racionalista. As psicologias, em sua maioria sustentadas em Descartes, ficaram presas na engrenagem racionalista, ‘apelando’, facilmente, para a noção de inconsciente. A fim de superar esses equívocos, Sartre, como desdobramento de sua ontologia, descreve o eu como um existente concreto, distinto da consciência, um habitante do mundo, diferente, sem dúvida, dos seres espaço-temporais, porém não menos real. Portanto, o eu está muito além da consciência. O primeiro (eu) é a dimensão do sujeito, enquanto a consciência é a dimensão da subjetividade”.

<sup>27</sup> Sobre esse ponto Schneider (2002, p. 339) em sua Tese de Doutorado intitulada: *Novas perspectivas para a psicologia clínica: um estudo a partir da obra Saint Genet: comédien et martyr de Jean-Paul Sartre*, expõe **em anexo** uma representação dos tipos e níveis de consciência, para melhor compreensão sugerimos a análise deste esquema, bem como a leitura da obra sartriana *A transcendência do ego* (SARTRE, 1936/2013a).

corporificada. Em harmonia, Schneider explana que ao tratarmos da “[...] realidade humana, ou o ser do homem, temos que recordar que ele é, inelutavelmente, corpo/consciência, ou seja, uma totalização em curso. Portanto, é enquanto ser psicofísico, que experimenta as consciências de primeiro e segundo grau” (SCHNEIDER, 2002, p. 204).

## 2.2 Disposição do ser-Para-si

Como vimos, a consciência em Sartre é a própria realidade humana. As atividades da consciência, mesmo as mais “claras” do campo perceptivo, acontecem pela razão de existir um mundo de significação para situá-las. O sentir, o desejo, as emoções são apontados como movimento pré-reflexivo, isto é, esse campo é primazia; poderão se tornar atividades da consciência reflexiva. Esse movimento nos lança à noção de corpo, já que sem a consciência entendida como consciência corporificada, as experimentações seriam inexistentes, “a consciência manifesta o corpo” (SARTRE, 2015b, p. 388). Na noção sartriana, essa consciência não é uma consciência que poderia sobrevoar o mundo (como um fantasma), não é uma consciência separada de sua corporeidade existindo em vários lugares ao mesmo tempo, as experiências requerem um corpo situado no mundo, uma consciência corpórea espacializada e singular. Nesse caminho, deparamo-nos com o corpo como ponto-de-vista, corpo situado e entendido como consciência pré-reflexiva. Em termos sartrianos,

[...] ao dizermos que o Para-si é-no-mundo, que a consciência é consciência *do* mundo, é preciso evitar entender que o mundo existe frente à consciência como uma multiplicidade indefinida de relações recíprocas que a consciência sobrevoaria sem perspectiva e contemplaria sem ponto de vista. *Para mim*, esse vaso está à esquerda da garrafa, um pouco para trás; *para Pedro*, está à direita, um pouco à frente. Não seria sequer concebível uma consciência que pudesse sobrevoar o mundo de tal modo que o vaso lhe fosse dado ao *mesmo tempo* à direita e à esquerda da garrafa, à frente e atrás dela (SARTRE, 2015b, p. 389).

Pois bem, é nesse contexto, que o meu ponto de vista da garrafa é diferente do ponto de vista que Pedro tem da garrafa, porque somos consciências distintas. Além disso, como vimos, o corpo (ponto-de-vista) só poderá existir “existindo uma” consciência, do mesmo modo, a consciência só existe, pois é um corpo em sua concretude. O aparecimento da consciência e do corpo ocorre de modo simultâneo. Sartre traça um caminho contrário em relação à substancialização que contagiou o raciocínio moderno a partir da visão cartesiana,

para ele a noção dos níveis de consciências (*pré-reflexiva e reflexiva*) seria suficiente para a compreensão do todo da vivência humana, entendendo essa experiência como um corpo consciência em relação no mundo. Nas palavras de Sartre (2015b, p. 388) “o Para-si é, por si mesmo, relação com o mundo; negando-se como ser, faz com que haja um mundo, e, transcendendo esta negação rumo às suas próprias possibilidades, descobre os ‘istos’ como coisas-utensílios”. Assim, o corpo é localizado em um lugar específico, enquanto facticidade; “[...] topograficamente vivenciado, ou seja, com certa distância, altura, largura, densidade, temperatura etc” (MELO, 2020, p. 68).

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 pode desvelar-se em e por projetos de ação. O mundo se desvela como um "vazio sempre futuro”, pois somos sempre futuros para nós mesmos (SARTRE, 2015b, p. 407).

Contemplamos um corpo emaranhado em e na situação: no mundo. Do mesmo modo, estamos nos referindo a uma realidade humana singular, ou seja, realidade de uma pessoa específica; sem substância, alma ou algo por detrás. Na filosofia sartriana, é inconcebível refletir acerca da realidade humana sem pensar sobre essa realidade em um mundo, enquanto existência situada. Assim, nos referimos a uma liberdade em situação (SILVA, 2015); posto que “[...] não há liberdade a não ser em situação, e não há situação a não ser pela liberdade”, não há liberdade sem existência humana (SARTRE, 2015b, p. 602). No entanto, “a realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou” (facticidade)<sup>28</sup> (SARTRE, 2015b, p. 602). Sartre (2015b) apresenta estruturas concernentes a esse sujeito em situação, e cabe realçar que, quando falamos das estruturas da

---

<sup>28</sup> Essa temática é amadurecida por Jean Paul-Sartre com o transcorrer do tempo, aparecendo nas discussões articuladas na Crítica da Razão dialética como: prático-inerte (SARTRE, 1960/2002a). O prático-inerte é o mundo já posto, criado pela prática de outras pessoas, podemos dizer que aqui, o sujeito experiencia uma certa impotência ao se deparar com um mundo “determinado” por outrem, contudo é responsável por superá-lo. A esse respeito, Freitas reitera que “[...] o campo da materialidade é uma estrutura universal. É um campo prático, pois é produzido pelos homens, e também inerte, visto que depois de totalizado, apresenta-se como matéria fixa, imutável por si que circundam os indivíduos. As produções históricas, ou seja, os campos prático-inertes, não destruíram os anteriores, pois é com eles que os homens dialogam, superando-as pelo que nelas faltam” (FREITAS, 2018, p. 139). Para maior compreensão, ler o livro *Psicologia existencialista de grupos e da mediação grupal: contribuições do pensamento de Sartre* (FREITAS, 2020).

situação, das facticidades da liberdade<sup>29</sup>, estamos nos referindo ao sujeito corporificado. Vejamos a respeito dessas diferentes estruturas da situação; Sartre as descreve como: “[...] *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*” (SARTRE, 2015b, p. 602). Entretanto, as estruturas elencadas por Sartre (no capítulo um da quarta parte da obra *O ser e o nada*) não aparecem sozinhas, o aparecimento é concomitante, “[...] quando levamos uma em consideração isoladamente, só podemos fazê-la surgir sobre o fundo sintético das demais” (SARTRE, 2015b, p. 602).

Quando tratamos da realidade humana, precisamos considerar seu lugar, visto que “sem realidade humana não haveria espaço nem lugar” e sem lugar não existiria a realidade humana (SARTRE, 2015b, p. 603). De maneira mais detalhada, quando Sartre (2015b) fala a respeito do **meu lugar**, ele está se referindo a minha localidade, precisamente, onde

[...] "habito" (meu "país", com seu solo, seu clima, suas riquezas, sua configuração hidrográfica e orográfica), mas também, mais simplesmente, a disposição e a ordem dos objetos que presentemente me aparecem (uma mesa, do outro lado da mesa uma janela, à esquerda da janela uma estante, à direita uma cadeira, e, atrás da janela, a rua e o mar) e que me indicam como sendo a própria razão de sua ordem. É impossível que eu não tenha um lugar, caso contrário eu estaria em relação ao mundo, em estado de sobrevoos, e o mundo, como vimos anteriormente, não iria manifestar-se de forma alguma (SARTRE, 2015b, p. 602-603).

No que se refere ao **meu passado**, tal qual a localização, ele se une à situação no momento em que o Para-si atribui um valor à sua facticidade passada, pela própria seleção do futuro; é uma necessidade e organização gradual partindo de como essa facticidade irá motivar suas ações e condutas (SARTRE, 2015b). Concernente a isso, Sartre (2002b, p.61) expõe: “[...] não somos torrões de argila e o importante não é o que fazem de nós, mas o que nós mesmos fazemos com o que fizeram de nós”. Isto é, todo meu passado inevitável, imediato, persistente, imperioso; existe, está aí, posto; no entanto, sou livre para escolher o sentido que irei atribuir para tais vivências, a partir de meu próprio projeto (SARTRE, 2015b). À vista disso, é certo que “temos um passado”, mas “[...] pudemos estabelecer que esse passado não determina nossos atos tal como o fenômeno anterior determina o fenômeno

---

<sup>29</sup> Aliás, “[...] ao contrário do que possa parecer, a facticidade não é de modo algum um limite para a liberdade, mas é condição para que o homem seja livre na medida em que a situação o *obriga a escolher-se*” (DA SILVA, 2006, p. 85).

consequente; sem dúvida, mostramos que o passado carece de força para constituir o presente e prefigurar o porvir” (SARTRE, 2015b, p. 609).

Agora, de acordo com Sartre (2015b), ao falar dos arredores, uma das estruturas da situação, não podemos nos equivocar com o meu lugar, do qual tratamos antes. A título de exemplo: se tenho como projeto o intento de ir de bicicleta até a próxima cidade. “Esse projeto subentende meus fins pessoais, a apreciação de meu lugar e da distância entre a cidade e meu lugar, e a livre adaptação dos meios (*esforços*) ao fim perseguido. Mas fura um pneu, o sol está forte demais, o vento sopra de frente, etc.” (SARTRE, 2015b, p. 620), todos esses acontecimentos sem previsão são **meus arredores**. Em outros termos,

Os arredores são as coisas-utensílios que me circundam, com seus coeficientes próprios de adversidade e utilidade. Decerto, ao ocupar meu lugar, eu fundamento a descoberta dos arredores, e, mudando de lugar, [...] fundamento a aparição de novos arredores. Mas, reciprocamente, os arredores podem mudar ou serem mudados pelos outros sem que eu nada tenha a ver com sua mudança (SARTRE, 2015b, p. 619).

Quanto ao **meu próximo**, para Sartre (2015b), há um limite imposto a minha liberdade em decorrência da existência do outro, mas esse limite não quer dizer que haja uma barreira a minha liberdade, um limite padecido, dado que liberdade é ilimitada e absoluta, “[...] o que não significa que *não tenha* limites, mas sim que *jámais os encontra*. Os únicos limites com os quais a liberdade colide a cada instante são aqueles que ela impõe a si mesmo e dos quais já falamos, a respeito do passado, dos arredores e das técnicas” (SARTRE, 2015b, p. 651). Afinal,

Viver em um mundo infestado pelo meu próximo não é somente poder encontrar o Outro a cada curva do caminho, mas também encontrar-me comprometido em um mundo cujos complexos-utensílios podem ter uma significação que não lhes foi primeiramente conferida pelo meu livre projeto. E é também, no meio desse mundo já dotado de sentido, deparar com uma significação que é minha e tampouco dei a mim mesmo, significação essa que descubro "já possuir" (SARTRE, 2015b, p. 626).

A última estrutura da situação mostrada por Sartre em *O ser e o nada* é **minha morte**. A qualidade de uma vida morta, na visão sartriana, é que nessa posição o Outro é guardião da minha *vida morta*, estou à mercê do que esse Outro bem entender, nas palavras de Sartre (2015b, p. 666), “estar morto é ser presa dos vivos”. Exemplificando, “ser esquecido é ser objeto de uma atitude do Outro e de uma decisão implícita do Outro”, já não há

possibilidade de defesa frente às acusações de outrem (SARTRE, 2015b, p. 664). A morte “[...] só pode tirar da vida toda significação” (SARTRE, 2015b, p. 660). Além disso, a morte

[...] não permanece simplesmente humana, mas torna-se *minha*; ao interiorizar-se, ela se individualiza; já não é mais o grande incognoscível que limita o humano, mas o fenômeno de *minha* vida pessoal que faz desta vida uma vida única, ou seja, uma vida que não recomeça, uma vida na qual não podemos ter uma segunda chance. Com isso, torno-me responsável por *minha* morte, tanto quanto por *minha* vida. Responsável, não pelo fenômeno empírico e contingente de meu trespassar, mas por esse caráter de finitude que faz com que *minha* vida, como *minha* morte, seja *minha* vida (SARTRE, 2015b, p. 652-653).

Com isso, queremos evidenciar que, ao expressar acerca da facticidade da liberdade, ou seja, das estruturas da situação, não deixamos de nos referir ao sujeito corporificado. Aqui o corpo aparece como requisito da existência humana, uma vez que não pode haver realidade humana, um mundo, sem a manifestação corpórea<sup>30</sup>. “O corpo, por assim dizer, é a contingência primeira e a necessidade da facticidade do Para-si: é a possibilidade da consciência como consciência de mundo, aquilo que o próprio mundo enquanto fundo devolve ao Para-si” (JÚNIOR, 2014, p.143). Para Sartre “a consciência não deixa de ‘ter’ um corpo”<sup>31</sup> (SARTRE, 2015b, p. 426). Isto é, “[...] para que consciência e mundo estejam em contato direto e imediato, i.e., para que a consciência não esteja ‘destacada’ do mundo, é preciso que ela seja verdadeiramente *incorporada*” (CAMPOS, 2017, p. 24). Ao considerarmos a existência do ser humano, é definitivamente indispensável reputar que sua existência apareça corporificada; o corpo é comprometido no mundo, assim, ao proferir a respeito da consciência ou do corpo, é falar do nosso ser em situação, ser-no-meio-do-mundo; corpo enquanto possibilidade existente, como não há de um lado a consciência e do outro o corpo, ao falarmos de corpo estamos falando de consciência corporificada. Aqui o corpo não é

<sup>30</sup> Simone de Beauvoir em sua obra *O segundo sexo* (1949), ao falar do homem e a sua condição carnal, expõe: “a contingência carnal é a de seu próprio ser que sofre em seu desamparo, em sua injustificável gratuidade. Ela impõe-lhe igualmente a morte” (BEAUVOIR, 2008, p. 206).

<sup>31</sup> Em referência ao caráter dialético do corpo, Coelho (2022) sugere que a discussão seja feita também de uma outra forma, reitera: “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” (COELHO, 2022, p. 66).

simplesmente uma carne isolada, só é pensável dessa forma em um cadáver (SARTRE, 2015b).

Sartre enfatiza: “[...] meu corpo não deixa de *ser existido* em totalidade, na medida em que é a contingência total de minha consciência” (SARTRE, 2015b, p. 421). Isto significa que não há um corpo e uma consciência como polos distintos que se unem em algum momento, existem seres conscientes, e estes são considerados por essa perspectiva “sujeitos incorporados” (CAMPOS, 2017, p. 23). Aos olhos de Sartre “é evidente que a consciência só pode existir seu corpo como consciência. Assim, portanto, *meu* corpo é uma estrutura consciente de minha consciência” (SARTRE, 2015b, p. 416). Haja vista que não seria possível o ser estar situado sem o que é próprio do corpo, ou seja, as características como: raça, etnia ou as especificidades biológicas; são contingentes.

O corpo vivido é colocado em destaque ao refletirmos acerca da existência humana situada. O que apresentamos até aqui desvela a interdependência do corpo e da consciência. Ou melhor, o ser é corpo e consciência - consciência corpórea. Entendamos, sem a existência do corpo não há possibilidade do ato, todavia, a reflexão não é condição da ação, isto é, o corpo refere-se principalmente à consciência pré-reflexiva. Sob o ponto de vista de Descartes, poderíamos pensar no corpo como uma ferramenta da alma. No entanto, na perspectiva sartriana, mesmo que haja a possibilidade de, através da reflexão, pensar no corpo como objeto, os atos do ser necessitam que o corpo seja esquecido. Tal esquecimento corpóreo é chamado por Katherine Morris (2009) de “invisibilidade” do corpo. Segundo a autora “grande parte do viver requer que essa consciência permaneça não-posicional. [...] Se fôssemos posicionalmente conscientes de nossos membros, consideraríamos impossíveis ações que ordinariamente realizamos de maneira fluente e desinibida” (MORRIS, 2009, p. 128). Sartre descreve que o corpo

é o ponto de vista sobre o qual não poderia haver ponto de vista, não há, no plano da consciência irrefletida, consciência *do* corpo. O corpo pertence, pois, às estruturas da consciência não tética (de)<sup>32</sup> si. Contudo, será possível

---

<sup>32</sup> Interessa mencionar que “Sartre, ao refutar a primazia do conhecimento [...], abre portas para explorar melhor um ‘novo’, porém, não desconhecido terreno – a ontologia. Sendo a consciência (de) si o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa, em clara oposição à tradição para o qual o ‘de si’ era definido como uma relação de conhecimento, Sartre coloca o (de) (entre parênteses), para dizer que essa consciência pré-reflexiva *de* si é originariamente consciência (de) si, a qual não é sinônimo de conhecimento” (BOCCA, 2019, p. 219). Nas palavras de Marques (2017, p. 143), “Sartre utiliza um artifício gráfico para referir-se a essa consciência primeira. Ele propõe colocar entre parênteses o ‘de’, ou seja, essa consciência pré-reflexiva de si é originariamente consciência (de) si”.

identificá-lo pura e simplesmente com esta consciência não tética? Isso também não, porque a consciência não tética é consciência (de) si enquanto projeto livre rumo a uma possibilidade que é sua, ou seja, enquanto fundamento de seu próprio nada. A consciência não posicional é consciência (do) corpo tal como consciência de algo que ela sobrepuja e nadifica fazendo-se consciência, ou seja, como consciência de algo que ela é sem ter-de-sê-lo e *sobre o qual passa* para ser o que tem-de-ser (SARTRE, 2015b, p. 416).

Espontaneamente vivenciamos nosso corpo no mundo. O corpo permite que a existência humana se harmonize com as coisas; como exemplo, no ato de dirigir, essa prática me mostra uma via, um automóvel, mas não o corpo como condutor, as mãos que seguram o volante ou os olhos que atentamente avistam a estrada, não de modo reflexivo. O corpo está no plano da consciência pré-reflexiva, contudo é possível que “passe” à consciência reflexiva. Diante desse pensamento “[...] o corpo, portanto, é condição, fática, coisa dada entre as coisas do mundo diante da qual minha consciência pode se posicionar” (MELO, 2020, p. 71). Sartre não ignora o fato de que sujeitos “possuem” corpos. E reitera que não há separação entre consciência e corpo, muito menos entre consciência e mundo, “[...] em nossas experiências conscientes estamos em contato direto com o mundo real” (CAMPOS, 2017, p. 24).

### 2.2.1 Corpo como ponto de vista

A partir do surgimento do Para-si no mundo, é que a percepção singular irá se mostrar, sua articulação tem o mundo como fundo, ou seja, a percepção irá se pronunciar com a presença do Para-si em um mundo. O corpo-Para-si está voltado a um objetivo, e existe um mundo que se institui à volta desse corpo (BARROS, 2021). Segundo Sartre, “[...] é o surgimento do Para-si no mundo que faz existir, ao mesmo tempo, o mundo como totalidade das coisas e os sentidos como a maneira objetiva com que se apresentam as qualidades das coisas” (SARTRE, 2015b, p. 403-404).

Sobre a relação com o mundo e o sentido atribuído ao vivido, Sartre sustenta que “o fundamental é minha relação com o mundo, e essa relação define, ao mesmo tempo, o mundo e os sentidos, de acordo com o ponto de vista adotado” (SARTRE, 2015b, p. 404). Além de que, toda consciência é, simultaneamente, falta e consciência de alguma coisa; o Para-si é um ser total no mesmo momento em que ainda não é, existe como um projeto inacabado, em um contínuo lançar-se. Um ser situado que se compromete enquanto projeto livre, com seus

próprios projetos. “Podemos dizer com isso que a realidade humana - pelo fato de estar situada - compromete-se com um espaço específico de atuação” (JÚNIOR, 2014, p. 143).

Concernente à percepção e esse espaço de atuação, vemos o corpo como referência; em outras palavras, no centro do campo perceptivo há o meu corpo que é minha orientação no mundo, meu corpo é o centro. A esse respeito, de acordo com Sartre (2015b, p. 389), “[...] somente pelo fato de que *há* um mundo, esse mundo não poderia existir sem uma orientação unívoca com relação a mim”. O corpo como centro do campo perceptivo não permite que a consciência voe sobre o mundo sem direção, “a consciência não pode ser um sobrevoo” (MELO, 2020, p. 68); “à direita, à esquerda, em cima, embaixo etc. É o corpo como facticidade que permite à consciência pensar tais limites” (MELO, 2020, p. 69); isto é, só é possível refletir sobre tais limitações por causa da facticidade do corpo, somos consciência corporificada situada, não em sobrevoo, e há situação porque há um corpo. Segundo Sartre:

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 realidade humana ao mundo. Surgir, para mim, *é* estender minhas distâncias às coisas e, por causa disso, fazer com que haja coisas. Mas, por conseguinte, as coisas são precisamente "coisas-que-existem-à-distância-de-mim" (SARTRE, 2015b, p. 390-391).

O corpo como facticidade do Para-si está aí, no mundo, lançado a inúmeras possibilidades; conforme Da Silva (2020, p. 132), são os corpos que “povoam o mundo”. Assim, é a consciência corpo que torna possível a ação humana, e com isso sua própria criação, pois realidade humana em Sartre (2015b) é um eterno vir a ser; Essa consciência é pensada como facticidade devido à contingência do corpo (MELO, 2020). Quando Sartre (2015b, p. 391) apresenta o corpo como facticidade em *O ser e o nada* ele usa o termo espaço “hodológico”<sup>33</sup>, com intuito de esclarecer sobre o corpo vivido no meio do mundo. Neste aspecto, o (meu) corpo constitui o escopo do (meu) espaço hodológico (COELHO, 2022).

---

<sup>33</sup> Em *Sartre - introdução*, no capítulo denominado de: *espaço vital*, Morris (2009) escreve que a perspectiva mostrada por Sartre (2015b) em *O ser e o nada* sobre o espaço vital, bem como a percepção no espaço vital, tem uma proximidade forte com a Gestalt, tanto que Sartre expõe o espaço vital como espaço hodológico. O termo hodológico advém “[...] do grego *hodos* e significa ‘caminho’ ou ‘estrada’. Muitos dos conceitos centrais que entram na descrição de Lewin do espaço hodológico, tais como ‘vetor’, ‘região’, ‘via’ e ‘campo’, foram tomados da então imatura disciplina da topologia [...], ele chamou essa abordagem de ‘psicologia topológica’ ou ‘psicologia vetorial’, mas também se refere a ela como ‘teoria do campo’”(MORRIS, 2009, p. 142). Ainda segundo a autora, Lewin emprega a expressão espaço hodológico a fim de caracterizar os fatores que determinam a maneira de um indivíduo se portar em dado momento (MORRIS, 2009).

Diante do exposto, para Sartre não há o conceito<sup>34</sup> de conhecimento puro, o que há é um conhecimento comprometido (MELO, 2020). Logo, só estou comprometido no mundo porque sou um corpo, o corpo que sou permite o engajamento, e é irrefutável que as coisas só existem aqui ou acolá, a certa distância, porque eu estou no meio delas, com as coisas no mundo. A esse respeito Melo (2020, p. 69) relata que “minha consciência, portanto, é coisa do mundo, na medida em que está num fluxo contínuo de relação com as coisas do mundo. Minha história é o fluxo de consciências que deixei fluir ao me relacionar com as coisas que me cercavam e cercam o mundo”. Eis o que o próprio Sartre disserta acerca desse comprometimento:

O espaço real do mundo é o espaço que Lewin denomina "hodológico". Um conhecimento puro, com efeito, seria conhecimento sem ponto de vista, logo, conhecimento do mundo situado, por princípio, fora do mundo. Mas isso não faz sentido: o ser cognoscitivo seria somente conhecimento, posto que iria definir-se por seu objeto e seu objeto desvanecer-se-ia na indistinção total de relações recíprocas. Assim, o conhecimento só pode ser surgimento comprometido no determinado ponto de vista que *somos*. Ser, para a realidade humana, é *ser-aí*; ou seja, "aí, sentado na cadeira", "aí, junto a esta mesa", "aí, no alto desta montanha, com tais dimensões, tal direção etc." É uma necessidade ontológica (SARTRE, 2015b, p. 391).

Nesse contexto, o corpo está localizado em um campo de possíveis ações, ao mesmo tempo em que está comprometido com este mundo, está em um constante escapar ao ser. O corpo só pode existir em um lugar apenas por vez. “Compreende-se, portanto, que a condição de facticidade do corpo é o que possibilita à consciência estar localizada no mundo, ou seja, estar aí, ser aí. É, também, aquilo que a impossibilita de estar noutra lugar” (MELO, 2020, p. 70). De acordo com Sartre, o corpo revela-se contido ante duas contingências, de modo fiel, vejamos o que o filósofo discorre:

[...] por um lado, com efeito, se é necessário que eu seja em forma de ser-aí, é totalmente contingente que assim seja, porque não sou fundamento de meu ser; por outro lado, se é necessário que eu seja comprometido neste ou

---

<sup>34</sup> Aqui cabe, apenas, registrar que Bocca (2019, p. 31) destaca a distinção feita por Sartre entre os termos: conceito e noção; “A noção em Sartre deve ser compreendida na sua relação interna com uma temporalidade viva íntima e não como um conceito cuja estrutura se faz argumentativa, causal, logo explicativa [...] a partir dessa diferenciação”; podemos dizer que em Sartre “[...] um conceito é uma definição na externalidade, e ao mesmo tempo, é atemporal” e “a noção [...] é uma definição na interioridade, e que inclui em si não apenas o tempo [...] mas tem seu próprio tempo de conhecimento [...] ‘quando você estuda um homem e sua história, você só pode prosseguir por noções’” (SARTRE, 1976, p. 95-96).

naquele ponto de vista, é contingente o fato de que só possa sê-lo em um desses pontos de vista, com exclusão de todos os outros. É esta dupla contingência, encerrando uma necessidade, que denominamos *facticidade* do Para-si (SARTRE, 2015b, p. 391).

É contingente o fato que o corpo esteja aí em um mundo, bem como o fato de estar comprometido em apenas um ponto de vista. Isto é, não é possível ao corpo estar em dois lugares ao mesmo tempo, é situação factível da realidade humana enquanto consciência corporificada, estar aí em um lugar específico. Para Sartre “É absolutamente necessário que o mundo me apareça *em ordem*. E, nesse sentido, esta ordem sou eu” (SARTRE, 2015b, p. 392). Em outras palavras, a consciência não pode se lançar para vários objetos sincronicamente, ela só é capaz de auferir um objeto por vez, é contingente, obrigatório que esta ordem exista. Fica claro que na concepção de Sartre “[...] o corpo manifesta bem minha contingência, inclusive não é *senão* esta contingência” (SARTRE, 2015b, p. 392-393). E que, além disso, “[...] o corpo representa a individualização de meu comprometimento no mundo” (SARTRE, 2015b, p. 393). Ademais, a aparição do ser acontece entre coisas que não criou, mas diante disso o corpo estabelece uma ordem no mundo (MELO, 2020), a respeito disso Sartre declara que:

Esta ordem absolutamente necessária e injustificável das coisas do mundo, esta ordem que eu mesmo sou, na medida em que meu surgimento faz esse mundo existir, e que me escapa, na medida em que não sou fundamento de meu ser [...], está ordem é o corpo, tal como é em nível do Para-si. [...] para o Para-si, existir e situar-se constituem a mesma coisa (SARTRE, 2015b, p. 392).

Melo (2020), seguindo os preceitos sartrianos, exprime que é através do corpo que uma pessoa pode estar presente no mundo, perante o qual as coisas podem ter um sentido atribuído e estão à uma devida distância. Como dito, a existência corpo-Para-si não é o fundamento da própria existência e, também, está diante de inúmeras possibilidades, situado em uma posição específica, articulado e propiciando a organização das coisas que ali estão, eis a contingência<sup>35</sup>. A certa distância, o corpo é o próprio homem dando ordem ao mundo de

---

<sup>35</sup> Para melhor explicitar a contingência, falemos de modo mais atento de *La Nausée*. A Náusea foi publicada em 1938, contudo, Sartre iniciou a escrita desse romance em 1931, passando por diferentes versões do mesmo; interessa mencionar que, Gaston Gallimard (editor de Sartre a partir desta publicação) sugeriu esse título; antes fora chamado de: *Fato sobre a contingência* e *Melancolia* (SCHNEIDER, 2006). Em suma, “o livro é escrito em forma de diário e narra as experiências vividas por Antoine Roquentin, historiador que se fixou em Bouville, cidade do interior da França, para realizar pesquisas sobre o Marquês de Rollebon, um personagem da vida

deliberada forma (MELO, 2020). “Nesse sentido o corpo é ‘Para-si’, pois sua facticidade contingente apresenta-se frente a uma necessidade contingente que a consciência promove” (MELO, 2020, p. 70).

Sartre destaca: “[...] 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” (SARTRE, 2015b, p. 402), provém “[...] necessariamente da natureza do Para-si o fato de que ele seja corpo” (SARTRE, 2015b, p. 392). O corpo enquanto consciência pré-reflexiva é apenas vivenciado cotidianamente, sendo o centro da percepção, mas que não se percebe, é uma contínua fuga. O corpo como transcendência permite que o ser passe da condição de coisa e se assuma em situação, como possibilidade, como consciência que se lança para alguma coisa; assim o ser se apropria da sua maneira de *ser* em relação, situado em um mundo. Com isso, entendemos “[...] que o corpo é a forma pela qual o homem se individualiza no meio do mundo, no meio de outros seres do mundo. A dimensão de facticidade do corpo é aquela na qual posso percebê-lo como existente para mim mesmo” (MELO, 2020, p. 71).

De modo literal,

Somente *em um mundo* pode haver um corpo, e uma relação primeira é indispensável para que esse mundo exista. 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 reflexo perpétuo é um perpétuo transcender (SARTRE, 2015b, p. 411).

---

política francesa do século XVIII” (SCHNEIDER, 2006, p. 54-55). Isto posto, atentemos para a compreensão de Sartre acerca da contingência, para ele a existência humana é contingente e gratuita, isto é, a existência do Para-si é contingente, está aí, situado no mundo, não há nada intrínseco, não há essência anterior ao existir, o Para-si é liberdade de ponta a ponta, sem determinações ontológicas, no entanto, há coisas já postas, mas é justamente através da contingência que a pessoa escolhe e se constrói (BOCCA, 2019). Vejamos o que Schneider em sua análise da obra *A náusea* explana sobre a contingência: “aos poucos constata que a náusea não fora mais do que a descoberta da contingência, ou seja, do fato da gratuidade da existência, que se revela absoluta, pois viver não é necessário, mas sim um ato contínuo de escolha, assim como os objetos, que não são necessários, mas contingentes. Daí experimentar-se tocado pelos objetos, como a raiz do castanheiro, por exemplo, que o invadia com sua solidez, pois era espelho para suas dúvidas, lançando-o para o âmago de seus impasses. Os objetos do mundo, a natureza, estavam aí, existiam simplesmente, eram gratuitos, não eram necessários; quem define o sentido delas sempre foi o homem, a consciência que os constata. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio” (SCHNEIDER, 2006, p. 57). Sugerimos a leitura do artigo da Schneider (2006) intitulado: *A Náusea e a Psicologia Clínica: interações entre Literatura e Filosofia em Sartre*, bem com a leitura do romance sartriano *A Náusea* (SARTRE, 1938/2015a).

Com o intuito de circunscrever o corpo que sou de imediato, contrastemos o ponto de vista de Sartre a respeito do conhecimento sensível. Uma vez que, conforme o pensamento sartriano, o que torna o conhecimento realizável é o comprometimento.

### 2.2.2 Questões do conhecimento sensível no pensamento sartriano

Sartre pondera acerca da correlação entre o subjetivo e o objetivo, para ele “captamos o universo objetivo; todas as nossas determinações pessoais pressupõem o mundo e surgem como relações com o mundo” (SARTRE, 2015b, p. 397). Entendamos, de acordo com Campos (2017), o filósofo francês rejeita duas matizes do solipsismo: a questão da relatividade dos sentidos e a noção de que não é possível ter à consciência do outro a não ser por uma aproximação mediata; o que isso quer dizer? A primeira é acerca da “[...] ideia segundo a qual a minha mente está ‘enclausurada’ na sua própria subjetividade, i.e., de que minha relação com o mundo só me entrega informações a meu próprio respeito”, a segunda está relacionada à “[...] ideia de que na nossa relação intersubjetiva nós nunca alcançamos o outro *como sujeito*” (CAMPOS, 2017, p. 27).

A respeito da *relatividade das sensações* Sartre assevera:

[...] posso constatar que a água morna me parece fria quando nela ponho a mão depois de tê-la colocado na água quente. Mas tal constatação, designada pomposamente como “lei da relatividade das sensações”, não concerne de modo algum às sensações. Trata-se, sim, de uma qualidade do objeto que me é revelada: a água morna é fria quando ponho nela a minha mão aquecida (SARTRE, 2015b, p. 395).

Sobre essa citação, o intuito de Sartre é enfatizar a relação objetiva, o ser está situado, e minha resposta ao ato de colocar a mão em um recipiente contendo água quente e depois colocar em um com água morna se refere ao mundo objetivo, é sobre o sujeito corpo em um mundo material. Em concordância com Sartre, Campos (2017, p. 27) expõe que o ato “[...] de mergulhar a mão num recipiente com água quente e em seguida mergulhá-la num recipiente com água morna [...] é um *fato objetivo* (i.e.: um fato acerca do mundo)”. Sintetizando, a tese da *relatividade das sensações* que Sartre contrapõe defende que os resultados das nossas interações com o mundo não se dão por meio de evidências objetivas, mas sim, por impressões subjetivas; exemplificando: “[...] se sinto calor, isso é uma impressão subjetiva: eu estou sentindo calor (e isso só revela algo sobre meu próprio corpo, mas não

necessariamente me revela algo sobre o mundo lá fora - pode ser que esteja frio)” (CAMPOS, 2017, p. 27).

Vejamos de outra forma. Na perspectiva de Sartre (2015b) há uma contradição se compararmos a avaliação do sujeito quanto à temperatura da água e a informação (também objetiva) obtida por um termômetro. Campos esclarece:

[...] o que temos são duas informações igualmente objetivas: uma que é dada pela minha mão, e outra que é dada pelo termômetro; porém o termômetro indica que a água é morna, e não fria, como minha mão indicava, daí o conflito. Diante deste conflito, assumimos implicitamente que duas informações objetivas acerca do mesmo fato não podem ser contraditórias entre si (viz.: a água não pode ser morna e fria ao mesmo tempo) e em virtude disso optamos por chamar à informação dada pelo termômetro de "objetividade", ou de "objetividade verdadeira", e à informação dada pela mão de "subjetividade" (CAMPOS, 2017, p. 27).

O que queremos explicitar é que a subjetividade<sup>36</sup> não existe por si só ou é algo interno (no sentido de ser algo imerso na consciência ou anterior à existência); isso não passa de conceituação, uma maneira de facilitar o entendimento, já que não existe nada por detrás ou anterior ao existir, tudo está aí no mundo. A subjetividade é considerada por Sartre como objetividade, pois está em relação. Assim, para o pensador francês, “[...] em parte alguma encontramos algo que se dê como puramente *sentido*, como vivido por mim sem objetivação. Aqui, como sempre, sou consciente do mundo, [...] como sempre, transcendendo o que me é revelado rumo à possibilidade que tenho-de-ser” (SARTRE, 2015b, p. 395). Dito de outro modo, o sujeito está de modo material e objetivo no mundo; Sartre considera que a sensação e a percepção são de caráter objetivo, porque o ser está objetivamente no mundo, percebendo-o, somos corpo experienciando de modo sensível no mundo, seres incorporados como reitera Campos (2017). “[...] Ou seja, isso a que costumamos chamar de ‘subjetividade’ é uma

---

<sup>36</sup> A noção de subjetividade é tratada por Sartre durante uma conferência por ele proferida no Instituto Gramsci, de Roma em 1961. A platéia era composta por alguns marxistas italianos, muitos deles membros do Partido Comunista. “A referida conferência foi em 2014 transcrita em forma de um inédito e esclarecedor texto intitulado originalmente de: *Qu’est-ce que la Subjectivité?* (em português: O que é a Subjetividade? (2015c). Ora, nessa conferência, Sartre põe a questão da subjetividade como elemento fundamental para que a análise marxista recupere seu vigor” (BOCCA, 2019, p. 213). Assim, podemos dizer que “[...] em Sartre, a subjetividade é um fenômeno efêmero. Ela tem curta duração, a possibilidade de ocorrência se dá em um momento, é imediato [...] perdendo-se na objetividade, na mundaneidade” (BOCCA, 2019, p. 215). Sobre o tema da subjetividade em Sartre sugerimos a leitura da obra *O que é a subjetividade?* Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015c.

relação entre duas classes de objetos no mundo e, portanto, o resultado de tal relação não pode ser senão objetivo” (CAMPOS, 2017, 28).

A mente não produz suas próprias sensações e, por isso, estas se mantêm *exteriores* a ela; mas, por outro lado, delas a mente se apropria vivendo-as. A unidade do "vivido" e do "vivente" já não é, com efeito, justaposição espacial ou relação de conteúdo a continente: é uma inerência mágica. A mente é suas próprias sensações, permanecendo distinta delas. A sensação também se converte em um tipo particular de objeto: inerte, passivo e simplesmente vivido (SARTRE, 2015b, p. 397).

Frente ao que foi apresentado, cabe-nos neste momento as seguintes indagações: como se configura o campo perceptivo e a sensação no ponto de vista da ontofenomenologia sartriana? De modo mais direto, o que é a sensação em Sartre?

Antes de tudo, vejamos como a sensação comumente é entendida: geralmente ela é assimilada à mediação, ou seja, sendo considerada a responsável por ligar o mundo à mente, e tendo sua ocorrência no corpo. Concernente a isso, Campos (2017, p. 25) escreve que a sensação é encarregada por “linkar” “[...] o ‘exterior’ ao ‘interior’; que está, portanto, entre esses dois domínios, e que é subjetiva privada, no sentido de que minhas sensações concernem apenas a mim, tal que outro indivíduo não pode ter acesso a elas porque não pode ‘habitar’ o meu corpo”. Exemplificando, a acidez que sinto ao chupar um limão: o limão é um objeto no mundo, já o gosto ácido atinge minha língua, ou seja, meu corpo, inclusive podendo mostrar-se na expressão do meu rosto; no entanto, é no “interior” que irei sentir a acidez. Utilizemos como mais um exemplo o gosto amargo; “[...] a sensação amarga que sinto na boca quando provo um vinho: o vinho (objeto do mundo) afeta minha língua (corpo); isso, por sua vez produz no meu interior (na consciência, ou na ‘mente’) o amargor” (CAMPOS, 2017, p. 25).

Em *O ser e o nada* Sartre mostra que, se “olharmos” para a sensação deste modo, ela nada mais é que uma palavra. Observemos de modo fiel o que o filósofo fala a respeito disso; “[...] a sensação não passa de uma palavra, que acontece com os sentidos? Sem dúvida, admitir-se-á que jamais encontramos em nós mesmos esta impressão fantasma e rigorosamente subjetiva que é a sensação” (SARTRE, 2015b, p. 399); isto é, se fecharmos a sensação nisso, ela será apenas uma quimera. Para Sartre “eventos corporais como dor, prazer, calor, frio, amargor, doçura, ira, etc., [...] não são sensações, no sentido que acabamos de

descrever, e sim atos conscientes. Ou seja, são a própria consciência” (CAMPOS, 2017, p. 25). Desdobremos essa temática com exemplos do próprio Sartre:

[...] no próprio momento em que leio, os olhos me doem. Antes de tudo, notemos que essa dor pode ser indicada pelos objetos do mundo, ou seja, pelo livro que leio: as palavras podem destacar-se com mais dificuldade do fundo indiferenciado que constituem; podem oscilar, tremer, seu sentido pode mostrar-se com dificuldade; a frase que acabo de ler pode dar-se duas ou três vezes como “não compreendida” ou “a reler” (SARTRE, 2015b, p. 418-419).

Assim como, o fato de

[...] que só apreendo o verde desse caderno e dessa folhagem, jamais a sensação de verde ou sequer o "quase-verde" que Husserl coloca como a matéria hilética<sup>37</sup> que a intenção anima em verde-objeto; sem dificuldade, admitiremos nossa convicção de que, supondo ser possível a redução fenomenológica - que ainda está para ser comprovada -, esta nos colocaria frente a objetos postos entre parênteses, como puros correlatos de atos posicionais, mas não frente a resíduos impressionáveis. Mas isso não impede que *os sentidos* permaneçam. *Eu vejo* o verde, toco esse mármore polido e frio (SARTRE, 2015b, 399).

Para mais, Sartre (2015b) menciona que, de modo incontestável, o sentido encontra-se em todo lugar - no mundo, mesmo que um acidente me prive, posso não ouvir mais ou não enxergar, o sentido está aí como objeto no mundo, no entanto, não será mais acessado por mim (consciência que se lança para) desta forma. Em outras palavras, “este tinteiro sobre a mesa é-me dado imediatamente em forma de uma *coisa* e, contudo, revela-se a mim *pela vista*. Significa que sua presença é presença visível e que tenho consciência de que me está presente como visível, ou seja, consciência (de) vê-lo” (SARTRE, 2015b, p. 399-400). Tendo isso em consideração, no mesmo momento em que acesso o tinteiro através do olhar (tenho conhecimento do tinteiro) o conhecimento “se esvai”, visto que, não tenho conhecimento

---

<sup>37</sup> Segundo Husserl não há experiência sem matéria hilética, de acordo com ele, “[...] *tudo o que é hilético* entra como componente *real* no vivido concreto, ao passo que o que ‘se exhibe’, ‘se perfila’ nele, como múltiplo, entra no *noema* [...], porém, as matérias são ‘animadas’ por momentos noéticos, elas (enquanto o eu não está voltado para elas, mas para o objeto) passam por ‘apreensões’, ‘doações de sentido’, que apreendemos na reflexão justamente nas matérias e com elas. Daí resulta imediatamente que não somente os momentos hiléticos (as cores, os sons de sensação etc.). mas também as apreensões que os animam - portanto, *tanto aqueles como estas juntos*: o *aparecer* da cor, do som e de qualquer qualidade do objeto - fazem parte da composição ‘real’ do vivido” (HUSSERL, 2006, p. 225). Para maior conhecimento, sugerimos a leitura da obra *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura* (HUSSERL, 2006).

desse olhar, nem mesmo por intermédio da reflexão não é possível haver conhecimento da vista (SARTRE, 2015b). Falamos no sentido de que o sentido está aí no mundo; a audição, a vista, o tato etc; ao tocar ou ver meus órgãos sensoriais o que é revelado a mim são objetos, nesse movimento “[...] tenho a revelação de puros objetos no mundo, não de uma atividade reveladora ou construtora” (SARTRE, 2015b, p. 400). Melhor dizendo,

Minha consciência reflexiva, com efeito, irá dar-me um conhecimento *de* minha consciência refletida do tinteiro, mas não o de uma atividade sensorial. É nesse sentido que devemos tomar a célebre fórmula de Augusto Comte: "O olho não pode ver-se a si mesmo". Seria admissível, com efeito, que outra estrutura orgânica, uma disposição contingente de nosso aparato visual, permitisse a um terceiro olhar *ver* nossos dois olhos enquanto veem. Não posso ver e tocar minha mão enquanto ela toca? Mas tomaria então o ponto de vista do outro sobre meus sentidos: veria olhos-objetos; não posso ver o olho vendo, não posso tocar a mão enquanto esta toca. Assim, o sentido, enquanto Para-si, é algo inapreensível: não é a coleção infinita de minhas sensações, posto que jamais encontro senão objetos do mundo; por outro lado, se adoto sobre minha consciência um ponto de vista reflexivo, encontrarei minha consciência *de* tal ou qual coisa-no-mundo, não meu sentido visual ou tátil (SARTRE, 2015b, p. 400).

Relacionado a isso, quando o autor de *O ser e o nada* relata que não é possível ver e tocar minha mão ao mesmo tempo, que é impossível ser o sujeito que toca e o que é tocado, sincronicamente, ele está esboçando, não uma dualidade corpo (que toca) - corpo (que é tocado), mas sim, conforme Morris (2009) devem ser tidos como instâncias distintas, e mesmo assim não é dual, porque não há a possibilidade de ser sujeito e objeto no mesmo ato. Não há conflito, falando de consciência reflexiva, em entender o corpo como sujeito-objeto, “[...] não há incompatibilidade entre dizer que o corpo é tanto sujeito quanto objeto e dizer que o corpo não pode ser nunca sujeito e objeto ao mesmo tempo” (MORRIS, 2009, p. 131-132). E mais, Sartre poderia dizer “[...] 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 relacionados” (MORRIS, 2009, p. 131).

Posto isto, foquemos no campo perceptivo e na, já mencionada, ordem de aparecimento dos *istos* (coisas). Para que a coisa apareça é necessário que haja de antemão uma organização, já que para Sartre (2015b) a coisa se constitui a partir de um sentido. Como falamos anteriormente, todo ato é intencional. O objeto captado pela minha consciência está posto com outros objetos, no entanto, este aparece em *relevo* no mundo (campo perceptivo

total); o objeto é uma aparição, um complemento de um mundo incerto (SARTRE, 2015b). Devido à impreterível organização dessa aparição, os objetos não poderão aparecer todos ao mesmo tempo, o surgimento de alguns acarreta na mistura de outros com o campo perceptivo total, ou seja, para que um se destaque o outro é anulado, se funde com o mundo. Todavia, Sartre (2015b, p. 401) defende que essas diretrizes do aparecimento “não devem ser consideradas subjetivas ou psicológicas: são rigorosamente objetivas e emanam da natureza das coisas. Se o tinteiro me esconde um pedaço da mesa, isso não provém da natureza de meus sentidos, mas sim da natureza do tinteiro e da luz”.

Sartre, a respeito do mundo percebido, afirma que "o campo perceptivo se refere a um centro objetivamente definido [...] e situado *no próprio campo* que se orienta a sua volta. Só que esse centro, como estrutura do campo perceptivo considerado, não é visto por nós: *somos o centro*” (SARTRE, 2015b, p. 401). Sintetizando, a organização toma como referência um centro; e eu sou corpo (sujeito incorporado) e, também, sou o centro do mundo que percebo. O centro de referência é condição para a organização do campo perceptivo total, ou seja, a ordem do campo perceptivo ocorre partindo desse centro de referência que sou, contudo não consigo me observar como centro, apenas vivo (DOS SANTOS, 2011).

Em Sartre o que entendemos é que somos corpo em comprometimento no mundo e, como já explanado aqui, “[...] não há outra maneira de entrar em contato com o mundo a não *ser sendo do mundo*” (SARTRE, 2015b, 402). Diante disso, percebemos que a disposição “[...] dos objetos do mundo nos devolve perpetuamente a imagem de um objeto que, por princípio, não pode ser objeto *para nós*, já que é aquilo que temos-de-ser. Assim, a estrutura do mundo pressupõe que não podemos *ver sem sermos visíveis*” (SARTRE, 2015b, p. 401). Por esta via, podemos dizer também que, nas palavras de Sartre,

[...] Meu corpo está por toda parte no mundo: está tanto lá adiante, no fato de que o poste luminoso esconde o arbusto que cresce na calçada, quanto no fato de que a mansarda, mais longe, acha-se acima das janelas do sexto andar, ou no fato de que o automóvel que passa ruma da direita para a esquerda, detrás do caminhão, ou de que a mulher atravessando a rua parece menor do que o homem sentado à varanda do bar. Meu corpo, ao mesmo tempo, é coextensivo ao mundo, está expandido integralmente através das coisas e concentrado nesse ponto único que todas elas indicam e que eu sou sem poder conhecê-lo (SARTRE, 2015b, p. 402).

Em outros termos, não tem outra maneira de existir no mundo sem se comprometer com ele, ser é: ser em um mundo, ser entre *istos*; é impossível somente contemplar o mundo

sobrevoando-o, isto é, ser consciência no mundo não é contemplar o mundo em sobrevoo, mas sim me engajando, se comprometendo em aparência corpórea, não é concretizável de outra forma. Seguindo esse silogismo, Sartre (2015b, p. 402) complementa; “[...] meu ser-no-mundo, só pelo fato de que *realiza* um mundo, faz-se indicar a si mesmo como ser-no-meio-do-mundo pelo mundo que realiza, e não poderia ser de outro modo”.

A esse respeito, analisemos:

O objeto que as coisas do mundo indicam e que sitiam à sua volta é, para si mesmo e por princípio, um não objeto. Mas o surgimento de meu ser, ao estender as distâncias *a partir de um centro*, pelo ato mesmo desse estender, determina um objeto que é si mesmo, na medida em que se faz indicar pelo mundo, e do qual, todavia, eu não poderia ter intuição como objeto, porque o sou - eu, que sou presença a mim como ser que é seu próprio nada (SARTRE, 2015b, p. 402).

Em complemento ao que estamos explanando, destaquemos que Sartre exprime o existir corpo enquanto facticidade, apontando e significando o mesmo como a primeira dimensão do ser (do qual se trata o respectivo capítulo). Vejamos, de modo fiel, o que ele diz: “existo meu corpo: esta é sua primeira dimensão de ser” (SARTRE, 2015b, p. 441). A existência que ele se refere é a ação de existir, o próprio movimento existencial; o ato (existo meu corpo) está se referindo ao corpo enquanto consciência pré-reflexiva. “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” (SARTRE, 2015b, p. 416). O que isso quer dizer? Significa que a consciência é uma consciência não tética da forma que é afetada no mundo, apenas vivencio meu corpo (em nível pré-reflexivo/mundo natural, que é primazia para a consciência reflexiva), simplesmente sou consciência corpo. Uma das características do corpo é sua condição enquanto corpo vivido, enquanto corpo-Para-si (consciência irrefletida) experienciado diariamente.

Voltemos para a questão da ordem do campo perceptivo que acontece a partir desse centro de referência que sou. “Assim como uma investigação da percepção revela o sistema dos objetos vistos como constituindo um campo perceptual orientado em torno de um centro, uma investigação da ação mostra que os objetos aparecem para nós em um campo de ação” e “[...] como a orientação do campo perceptual indica um centro, assim também o faz a

organização desse complexo instrumental. E esse centro é o meu corpo” (MORRIS, 2009, p. 126). Conforme Sartre,

As referências intramun-danas só podem efetuar-se com objetos do mundo, e o mundo visto define perpetuamente um objeto visível, ao qual remete suas perspectivas e disposições. Este objeto aparece no meio do mundo e ao mesmo tempo que o mundo: é sempre dado como acréscimo a qualquer agrupamento de objetos, posto que se define pela orientação desses objetos; sem ele não haveria orientação alguma, pois todas as orientações seriam equivalentes; ele é o surgimento contingente de uma orientação no meio da infinita possibilidade de orientar o mundo (SARTRE, 2015b, p. 401-402).

O centro referencial é o aparecimento contingente de uma ordem frente às infinitas outras possibilidades, surge no mundo simultaneamente com este mundo, Sartre ressalta que perante tais possibilidades (comprometido no mundo o) “[...] meu corpo é o instrumento que não posso utilizar [...], mas *aquilo pelo qual a instrumentalidade é possível*” (MORRIS, 2009, p. 127). Analisemos: para Sartre os objetos irão aparecer a nós em um lugar específico, não sendo determinados por mera organização no espaço, mas, sim, em relação ao que pode ser chamado de sustentáculo de referência prática, quer dizer, os objetos são revelados a nós como ocupantes de um lugar, e tal lugar é determinado por “[...] eixos de referência práticos” (SARTRE, 2015b, p. 406). Sendo assim, o fato de que “o copo está sobre a mesinha”

significa que é preciso cuidado para não derrubar o copo se movemos a mesa. O pacote de tabaco *está sobre* a lareira: quer dizer que precisamos atravessar uma distância de três metros se queremos ir do cachimbo ao tabaco, evitando certos obstáculos, como veladores, poltronas etc., dispostos entre a lareira e a mesa (SARTRE, 2015b, p. 406).

Concomitantemente com o aparecer do corpo-Para-si, nasce um campo perceptivo total, aqui o mundo aparece como totalidade dos objetos e a percepção surge como objetividade, isto é, o sentido é o sistema que permite e ordena a revelação das coisas a nós. Um objeto me mostra outro objeto, com isso é relevante que recordemos que os objetos não aparecem todos ao mesmo tempo, e essa ordenação é dada pelo corpo-Para-si enquanto centro do campo perceptivo. A propósito, Sartre (2015b) alude que essa diretriz (ordenação) dos objetos não poderia ser alcançada através de uma consciência meramente contemplativa; “assim, o mundo, desde o surgimento de meu Para-si, desvela-se como indicação de atos a fazer, atos esses que remetem a outros atos, esses a outros, e assim sucessivamente” (SARTRE, 2015b, p. 407).

Nesse sentido, a percepção de modo algum se distingue da organização prática dos existentes *em mundo*. Cada utensílio remete a outros utensílios: àqueles que são suas *chaves* e àqueles dos quais é a *chave*. Mas essas remissões não seriam captadas por uma consciência puramente contemplativa: para tal consciência, o martelo não remeteria aos pregos, mas estaria *junto* a eles; além disso, a expressão *junto a* perde todo sentido se não esboça um caminho que vai do martelo ao prego e *deve* ser transposto. O espaço original que a mim se desvela é espaço hodológico; é sulcado por caminhos e rotas, é instrumental e a *sede* das ferramentas (SARTRE, 2015b, p. 406-407).

A consciência corporificada encontra-se na própria ação, o ser é seu corpo e se identifica com ele. No decorrer do ato o sujeito encontra-se completamente imergido na própria corporeidade. Nesse sentido, a percepção e a ação são indistinguíveis, para Sartre (2015b) o estar presente ante as coisas nada mais é do que promessas; a ação se mostra, de certo modo, como a garantia de superação do percebido (contato imediato) rumo ao futuro, e esse futuro é incerto, pois a coisa que é percebida escapa encerrando outros possíveis futuros ao “me dar um” (projeto). Vejamos isso utilizando um dos exemplos utilizados por Sartre em *O ser e o nada*: “a xícara está aí, sobre o pires; é-me dada presentemente com seu fundo, que *está aí*, que tudo indica e, no entanto, não posso ver. E, se quero vê-lo, [...] é preciso que eu pegue a xícara pela asa e a vire para baixo: o fundo da xícara está no fim de meus projetos” (SARTRE, 2015b, p. 407). Por meio do ato o sujeito apreende, de modo objetivo, os instrumentos que se enredam uns aos outros em um campo instrumental, nesse processo, ao passo que o instrumento é captado remete o sujeito a outro instrumento que possibilitará usá-lo (SARTRE, 2015b).

Nesse sentido, o prego remete ao martelo, e o martelo à mão e ao braço que o utiliza. Mas é somente na medida em que faço o outro cravar os pregos que mão e braço se convertem por sua vez em instrumentos que utilizo e transcendo rumo à sua potencialidade. Nesse caso, a mão do outro me remete ao instrumento que me permitirá utilizá-la (ameaças-promessas-salário, etc.). O termo primeiro está presente em toda parte, mas é somente *indicado*: não capto *minha* mão no ato de escrever, mas apenas a caneta que escreve; significa que utilizo a caneta para traçar letras, mas não *minha mão* para segurar a caneta. Com relação à minha mão, não estou na mesma atitude utilizadora (*utilisante*) que mantenho com relação à caneta; eu *sou* minha mão. Quer dizer, minha mão é a suspensão das remissões e seu ponto de chegada. A mão é somente a utilização da caneta. Nesse sentido, é ao mesmo tempo o termo incognoscível e inutilizável indicado pelo instrumento derradeiro da série “livro a escrever - letras a traçar no papel - caneta”, e a

orientação da série inteira: o próprio livro impresso refere-se à mão (SARTRE, 2015b, p. 408).

De outra maneira, eu vivo meu corpo; meu corpo vivido está em toda parte, e os instrumentos são indicações de meu corpo. “Assim, meu corpo é indicado originariamente pelos complexos-utensílios e secundariamente pelos aparatos destruidores. Eu *vivo* meu corpo em perigo, tanto face aos aparatos destruidores quanto face aos instrumentos dóceis” (SARTRE, 2015b, p. 410). Ou seja, na filosofia sartriana todo meio é adverso e favorável, isso de maneira simultânea, tendo como limite o projeto original criado pelo próprio aparecimento do Para-si no mundo, e “[...] meu corpo estende-se sempre através da ferramenta que utiliza: acha-se na extremidade da bengala em que me apoio contra o solo; na extremidade do telescópio que me mostra os astros; na cadeira, na casa inteira - porque é minha adaptação a essas ferramentas” (SARTRE, 2015b, p. 410-411).

Concernente a isso, Sartre (2015b) exemplifica que:

[...] Em um duelo de espada ou bastão, é o bastão que vigio com os olhos ou manejo; no ato de escrever, é a ponta da caneta que vejo, em ligação sintética com a linha ou o quadriculado traçado na folha de papel. Mas evaporou-se minha mão, perdida no sistema complexo de utilidade de modo a que esse sistema possa existir. É simplesmente o sentido e a orientação do sistema. [...] Nesse sentido, a própria existência do complexo remete imediatamente a um centro. Assim, 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*. Não nos é dado senão pela ordem-utensílio do mundo, pelo espaço hodológico, pelas relações unívocas ou recíprocas entre as máquinas, mas não poderia ser *dado* à minha ação: não preciso adaptar-me a ele nem adaptar a ele outra ferramenta, mas ele é minha adaptação mesmo às ferramentas, a adaptação que sou (SARTRE, 2015b, p. 409).

Podemos compreender a apropriação que o sujeito pode fazer dos objetos, “esses objetos operam” como se fossem uma ampliação corpórea, como algo extenso ao corpo; a título de exemplo temos: a mira da arma de um atirador, o binóculo utilizado para ver objetos que estão distantes, a bengala de uma pessoa sem visão ou um telescópio astronômico; mesmo que estas coisas existam, de modo físico, exterior ao corpo, conforme Dos Reis Costa (2013), acontece um apoderamento da maneira de utilização das coisas, elas podem passar a fazer parte do corpo em extensão, suscitando o esquecer, é como se o corpo esquecesse que as coisas não integram seu corpo físico. Além disso, como supracitado “durante a ação, o sujeito

está totalmente imerso em sua corporeidade, identificando-se com seu corpo. Eventualmente a inauguração de novas práticas e hábitos pode exigir a entrada em cena da reflexão, mas somente até a apropriação das técnicas” (DOS REIS COSTA, 2013, p. 7).

De fato, meu corpo vivido está em toda parte; e o sentido é o ser aí, no mundo, na qualidade de ter-de-ser situado (SARTRE, 2015b). O corpo já foi muito relacionado à ideia de ser o seio dos sentidos: audição, olfato, paladar, tato e visão; mas *ele* é mais do que isso. O *meu corpo* sartriano é o todo enquanto referência e ação (SARTRE, 2015b). Falemos sobre a ação; como já vimos, na percepção há um complexo de istos, um campo perceptivo total, uma rede de coisas indicativas a um centro, e esse centro é *meu corpo*; acontece de modo similar na percepção, dado que, o corpo em Sartre (2015b) é considerado ainda como instrumento e objetivo das nossas ações. “É, inclusive, impossível distinguir a ‘sensação’ da ‘ação’, segundo os próprios termos da psicologia clássica: foi o que indicávamos ao notar que a realidade não se nos apresenta, seja como *coisa*, seja como *utensílio*, mas como coisa-utensílio” (SARTRE, 2015b, p. 404).

Neste aspecto os objetos e os sentidos se dão ao mesmo tempo, *eles* representam o princípio objetivo dessa manifestação; Sartre (2015b) menciona ainda que *são* propriamente as coisas, em consonância à perspectiva que se mostram a nós. Tendo como exemplo, acerca da facticidade do aparecimento do ser; “a cegueira, o daltonismo, a miopia representam originariamente o *modo* como *há* um mundo para mim, ou seja, definem meu sentido visual enquanto facticidade de meu surgimento” (SARTRE, 2015b, p. 404).

A partir daqui, podemos apreender que em Sartre (2015b) sensação e ação estão ligadas e compõem uma unidade; assim, a concepção de lançar mão primeiramente a um corpo, para só depois estudar a forma como o mundo é captado ou modificado por intermédio *dele* é refutada. Ao invés disso, entendemos que é vinculado, é nosso respectivo aparecimento no centro do ser, isto é, mostramos como ideia basilar a noção de que o corpo é revelado tal qual nosso contato originário com o mundo (Sartre, 2015b). Corpo é abertura; no entanto, o corpo não é indicador das coisas, nosso corpo é indicado pelas coisas-utensílios. Além disso, nas palavras de Sartre, “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. Nesse sentido, definimos o sentido e o órgão sensível em geral como nosso ser no mundo enquanto temos-de-sê-lo”, em situação (SARTRE, 2015b, p. 411).

A ação também pode ser estipulada enquanto nosso próprio ser inserido no mundo, não há outra forma de sê-lo a não ser em comprometimento, como ser-instrumento-no-meio-

do-mundo. “Em momento algum estávamos isolados do mundo” (SARTRE, 2015b, p. 394). Seguindo esta perspectiva. Se sou situado em um mundo, transcendendo o ser na direção de mim mesmo; e, simultaneamente, por conta do meu surgimento, ao mesmo tempo que sou instrumento do mundo, há instrumentos organizados a favor do projeto de meu fim, em direção às minhas possibilidades (SARTRE, 2015b). Sartre escreve que:

[...] ser-Para-si é transcender o mundo e fazer com que haja um mundo transcendendo-o. Mas, transcender o mundo é precisamente não sobrevoá-lo, é comprometer-se nele para dele emergir, é necessariamente fazer-se ser *esta* perspectiva de transcender. Nesse sentido, a *finitude* é condição necessária do projeto original do Para-si. A condição necessária para que eu seja o que não sou e não seja o que sou, Para-além de um mundo que faço advir ao ser, é que haja perpetuamente um inapreensível algo dado no âmago da perseguição infinita que sou. Esse algo dado que sou sem ter-de-sê-lo - salvo ao modo do não ser - não posso captar nem conhecer, pois é por toda parte retomado e transcendido, utilizado para meus projetos, assumido (SARTRE, 2015b, p. 412-413).

À vista disso, o autor francês aponta o corpo como transcendido continuamente, acrescenta que “[...] o corpo é aquilo com relação ao qual o objeto percebido indica sua distância como uma propriedade absoluta de ser”, segundo o existencialista “[...] o corpo só pode ser o transcendido” (SARTRE, 2015b, p. 411).

Sartre chama atenção ao fato de que o corpo é o centro de referência, e além de ser o centro de referência é: ponto de vista, situado, concreto, em relação e temporal. Sendo assim, seria irrealizável o Para-si mergulhar em seus possíveis sem um corpo; isso significa que em relação à abertura no mundo, o corpo é ato contingente indispensável desse lançar-se, está aí, é gratuito, transcendo na direção de seus fins e reavido por ele (JÚNIOR, 2014). “Tal caráter gratuito do corpo, porém, não é totalmente apreensível (enquanto corpo-Para-si) e joga o Para-si em situação, colocando em jogo sua finitude e sua liberdade. O corpo é o irremediável, aquilo de que não posso abrir mão, é a própria liberdade encarnada” (JÚNIOR, 2014, p.143). Recorreremos ao Outro de modo mais preciso no próximo capítulo, mas é evidente que o corpo-Para-outro e o corpo olhado e conhecido por esse Outro (exposto por Sartre, de maneira mais atenta, no capítulo dois da terceira parte do *O ser e o nada*), está aí no mundo e através desse Outro o Para-si também se assume como liberdade em situação. Ademais, Sartre enfatiza que:

[...] o corpo, sendo o transcendido, é o Passado. É a presença imediata ao Para-si das coisas "sensíveis", na medida em que esta presença indica um centro de referência e está *já transcendida*, seja rumo à aparição de um novo *isto*, seja rumo a uma nova combinação de coisas-utensílios. Em cada projeto do Para-si, em cada percepção, o corpo está aí, é o Passado imediato enquanto ainda aflora no Presente que lhe foge. Significa que é, ao mesmo tempo, *ponto de vista* e *ponto de partida*: ponto de vista, ponto de partida que *sou* e, ao mesmo tempo, transcendendo rumo ao que tenho-de-ser (SARTRE, 2015b, p. 412).

E, não há outra forma de ser, posto que

[...] é ao negar que eu seja o ser que faço o mundo advir ao ser, e é a partir de meu passado, ou seja, projetando-me Para-além de meu ser próprio, que posso negar-me ser tal ou qual ser. Por esse ponto de vista, o corpo, ou seja, este inapreensível dado, é uma condição necessária de minha ação: com efeito, se os fins que persigo pudessem ser alcançados por desejo puramente arbitrário, se fosse suficiente desejar para obter, e se as regras definidas não determinassem o uso dos utensílios, eu jamais poderia distinguir em mim mesmo o desejo da vontade, nem o sonho do ato, nem o possível do real. Nenhum projeto de mim mesmo seria possível, posto que bastaria conceber para realizar; por conseguinte, meu ser-Para-si iria aniquilar-se na indistinção entre presente e futuro (SARTRE, 2015b, p. 413).

Sartre (2015b) orienta que o corpo é o modo “permanente” de meu existir, uma organização inalterável que viabiliza meus possíveis enquanto Para-si (consciência) no mundo, como ser inacabado (projeto transcendente) em direção ao futuro. Logo, o que Sartre quer dizer é que a questão do corpo não se pauta em ser somado de maneira contingente à alma, bem pelo contrário, é um corpo engajado no mundo. E, “[...] o corpo como facticidade é o passado enquanto remete [...] a uma nadificação primeira [...]. Nascimento, passado, contingência, necessidade de um ponto de vista, condição de fato de toda ação possível sobre o mundo: assim é o *corpo*, tal como é *para mim*” (SARTRE, 2015b, p. 413-414).

Em Sartre, “[...] o corpo é a forma contingente que a necessidade de minha contingência<sup>38</sup> assume” (SARTRE, 2015b, p. 414). Entendamos: o Para-si encontra-se, sem exceção, em situação, todas as vivências estão relacionadas com o mundo e meu próprio ponto de vista. Portanto, é contingente a situação do meu nascimento, do meu corpo, da minha raça, do fato de eu ser filho de um operário ou de um funcionário público, mas é crucial que seja isto ou aquilo, “este corpo inapreensível é precisamente [...] a necessidade de que eu não

---

<sup>38</sup> “O universo da contingência não era a última palavra do jovem Sartre, mas, sim, uma nota preparatória para a elaboração de seu primeiro romance intitulado: *La Nausée* (1938), cujo título inicial era, aliás, *La Mélancolie*” (BOCCA, 2019, p. 46-47).

seja *tudo ao mesmo tempo*”, não há possibilidade para uma única pessoa nascer em um país da América e em um da Europa (SARTRE, 2015b, p. 414). Vejamos, de modo fiel, o que Sartre assinala a esse respeito; para ele meu corpo enquanto contingência se refere à:

[...] 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); 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 pertença e na medida em que a ela se referem os lugares que frequento; minha *nacionalidade*; minha *estrutura fisiológica* [...] - 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, 2015b, p. 414).

Vejamos como a teoria da contingência aparece em seu romance *A náusea* (1938/2015a):

[...] a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte, a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. Quando ocorre que nos apercebemos disso, sentimos o estômago embrulhado, e tudo se põe a flutuar [...]: é isso a Náusea (SARTRE, 2015a, p. 149).

Como já vimos a questão não é sobre um corpo que é unido a uma alma ou a uma consciência, longe disso, o foco está no ser como um todo no mundo, comprometido, sempre em situação. A existência enquanto consciência corporificada - a existência deste corpo-Parasi singulariza o ser e evidencia a situação enquanto característica deste. Nesse sentido, ao mesmo tempo que consideramos o *ser corpo* como sendo o ponto de vista contingente no mundo, há em Sartre, um eixo duplicado que sustenta o ser em situação. Assim, nessa orientação, “[...] devemos admitir que a noção de ponto de vista pressupõe uma dupla relação: uma relação com as coisas *sobre as quais o corpo é ponto de vista*, e uma relação com o observador *para o qual o corpo é ponto de vista*” (SARTRE, 2015b, p. 415).

Sartre (2015b) assinala que há diferença entre essas duas relações ao se tratar do corpo-ponto-de-vista, mas elas não se distinguem de fato quando tratamos apenas de um ponto de vista, de um utensílio diferente do corpo, como exemplo: um telescópio. Com essas noções, exemplificamos que a ação não sucumbe no corpo, o corpo não é um marco que delimita o ato. O que isso significa? Significa que o ponto de vista e o ponto de vista que

*somos* podem harmonizar-se, saibamos que: o “[...] *ponto de vista sobre o ponto de vista é meu corpo*” e o “[...] *ponto de vista pode aproximar-se 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*” (SARTRE, 2015b, p. 415).

Sartre chama a atenção para a ideia do corpo como ponto de vista, reiterando que não é praticável se distanciar em busca da obtenção de um novo ponto de vista sob o ponto de vista que somos; ele considera que “[...] é precisamente isso que caracteriza o corpo. É o instrumento que não posso utilizar por meio de outro instrumento, ponto de vista sobre o qual não posso mais ter ponto de vista” (SARTRE, 2015b, p. 415). Tendo como exemplo a visão, é impossível apreender meus olhos ao mesmo tempo em que eles me mostram isto ou aquilo, enquanto vejo uma faceta do mundo. A pesquisadora Hilgert (2020) reitera acerca deste assunto, ela corrobora que: não podemos ver nossos olhos olhando, mas olhamos o mundo do ponto de vista do nosso corpo. Como o corpo é o ponto de vista acerca do qual não posso obter um novo ponto de vista, isto é, eu apenas vivencio meu corpo, Sartre (2015b, p. 416) expõe que a consciência não é consciência do corpo enquanto “consciência espontânea e irrefletida”. “Seria melhor dizer, [...] 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, 2015b, p. 416). Em consonância ao exposto a respeito do corpo vivido, Júnior (2014, p. 147) comenta que o corpo em Sartre “[...] é a possibilidade que sou de andar, de correr, de nadar etc., e não algo que vi em tratados de fisiologia”. E mais,

Tomar um ponto de vista sobre meu próprio ponto de vista acerca do mundo (meu corpo) seria captá-lo enquanto um isto disposto em redes com os demais istos. Entretanto, neste caso, a relação se tornaria uma relação de conhecimento e nos desviaríamos do corpo-Para-mim, que é fundamentalmente vivido. Com isso, Sartre busca nos dizer que o corpo (isso vale igualmente para a consciência, pois ela “*existe seu corpo*”) é uma dimensão vivida a todo o momento. Sobre este pano de fundo é que as relações de conhecimento podem se fundamentar (JÚNIOR, 2014, p. 147).

Podemos “definir” o corpo-Para-si como inapreensível contingência; mas o que Sartre quer dizer com isso? Considerando que o passado é ultrapassado pela consciência rumo a um futuro, o corpo pode ser visto como um contratempo a mim mesmo, visto que é uma ordem que ultrapasso em direção ao porvir, no sentido do ser-a-vir (DOS SANTOS, 2011). Sartre afirma que “a consciência (do) corpo, sendo consciência lateral e retrospectiva do que

ela é sem ter-de-sê-lo, ou seja, de sua inapreensível contingência, daquilo a partir do que ela se faz escolha, é consciência não tética da maneira como *é afetada*” (SARTRE, 2015b, p. 416).

Analisemos. Concernente ao modo como o corpo é afetado no mundo, para Sartre (2015b) todo ato é intencional, assim, o ódio que sinto é ódio de alguém, o amor é amor por alguém, se tenho simpatia ou admiração por alguém é o mesmo que considerar essa pessoa como alguém simpático/admirável. Sartre utiliza esses exemplos justamente por considerar que a intenção é transcendente, pois se lança para o mundo e o capta como tal; portanto, constatamos a existência de uma negação interna, não há nada dentro ou detrás da consciência, o que há é a certificação de que “estamos no plano da transcendência e da escolha” (SARTRE, 2015b, p. 417). Em outras palavras, “[...] para nós, trata-se simplesmente da maneira como a consciência *existe* sua contingência; *é* a própria textura da consciência enquanto esta transcende tal textura rumo às suas possibilidades próprias, a maneira como a consciência *existe* espontaneamente” (SARTRE, 2015b, p. 418).

Podemos falar acerca da dor ou do humor, para Sartre ambos podem ser considerados enquanto tonalidade afetiva não tética (consciência de primeiro grau); simplesmente vivido, “[...] o agradável puro, o desagradável puro - de modo geral, tudo que denominamos *cenestesia*<sup>39</sup>. Tal ‘cenestesia’ raramente aparece sem ser transcendida para o mundo por um projeto transcendente do Para-si; como tal, *é* muito difícil de ser estudada à parte” (SARTRE, 2015b, p. 418). Compreendemos a consciência (do) corpo em relação com as coisas. Ainda assim, não deixando de ser em relação, para Sartre “existem algumas experiências privilegiadas em que podemos captá-la em sua pureza, em particular a chamada dor ‘física’. Portanto, vamos nos dirigir a esta experiência para fixar conceitualmente as estruturas da consciência (do) corpo” (SARTRE, 2015b, p. 418).

Desdobremos. Sartre (2015b) explana que mesmo que eu esteja com dor nos olhos continuo a leitura, pois preciso terminá-la ainda esta noite. “O objeto de minha consciência *é* o livro, e, através dele, as verdades por ele significadas. O corpo de modo algum *é* captado

---

<sup>39</sup> Cenestesia é a apreensão do próprio ser, é uma genuína captação do próprio existir, é essa ideia que cada pessoa tem de seu próprio corpo, isto é, de sua própria existência. *Sei que existo* e essa sensação independe dos sentidos. Em concordância, observemos nas palavras do próprio Sartre; “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* a sua *cenestesia*” (SARTRE, 2015b, p. 431, grifo nosso).

por si mesmo; é ponto de vista e ponto de partida: as palavras deslizam umas atrás das outras diante de mim, eu as *faço deslizar*” (SARTRE, 2015b, p. 418).

Ao passo que me debruço em minha leitura, Sartre (2015b) menciona que posso esquecer minha dor nos olhos, mas isso não quer dizer que a dor desapareceu, pois se a capto com uma ação reflexiva, a perceberei como sempre presente aí, não deixa de se fazer presente, no entanto, não como consciência reflexiva. Ao deixar meu livro de lado, subitamente, posso ficar imerso na *vivência dor*, e isso quer dizer “[...] que dirijo sobre minha consciência presente [...] uma consciência reflexiva. Assim, a textura atual de minha consciência refletida - em particular, minha dor - é apreendida e *posicionada* por minha consciência reflexiva” (SARTRE, 2015b, p. 422). Entretanto, esse não é o nosso foco de interesse, mas sim, o foco está em: “como a consciência *existe* sua dor” (SARTRE, 2015b, p. 419).

O ponto de partida é o fato de que não podemos negar que na própria dor há uma indicação, não podemos nos enganar em relação à dor nos olhos, confundindo-a com dor no pé ou na barriga; no entanto, por si só, não há intencionalidade na dor (SARTRE, 2015b). Reiteremos, não existe qualquer dúvida ou enigma em relação a uma possível dor nos olhos, se sinto dor nos olhos não irei confundir essa dor com dor nos pés. Compreendemos simplesmente “[...] que a dor é *precisamente os olhos* enquanto a consciência ‘os existe’. E, como tal, distingue-se de qualquer outra dor por sua própria existência, não por um critério ou algo que lhe foi acrescentado” (SARTRE, 2015b, p. 419).

Para Sartre (2015b) a dor não se encontra em meu corpo enquanto objeto que pode ser visto pelo outro e ao qual posso em partes observar e encostar. Não está em algum lugar; não aparece no espaço. Na verdade, ela “não existe em parte alguma entre os objetos reais do universo. Não está nem à direita nem à esquerda do livro, nem entre as verdades que se revelam através do livro, [...] nem em meu corpo-ponto-de-vista enquanto implicitamente indicado pelo mundo” (SARTRE, 2015b, p. 419). A consciência que *existe sua dor*, é reflexionante, é consciência da dor que me acomete, “é meu corpo em novo plano de existência, ou seja, como puro correlato noemático de uma consciência reflexiva. Vamos denominá-lo *corpo psíquico*” (SARTRE, 2015b, p. 424).

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; é o corpo que se acha na base do mecanismo e do quimismo metafóricos a que recorreremos para classificar e explicar os acontecimentos da psique; é o corpo que visamos e informamos nas imagens (consciências imaginantes) que produzimos a fim de visar e presentificar sentimentos ausentes; é o corpo, por último, que motiva e, em certa medida, justifica teorias psicológicas como a do inconsciente e problemas como o da conservação das lembranças (SARTRE, 2015b, p. 425).

Não se discute que a dor “dor-olhos ou dor-visão; não se distingue da minha maneira de captar as palavras transcendentais” (SARTRE, 2015b, p.419). Ou seja, a dor nos olhos não é “consequência” de algo; não é alguma coisa que o atinge a partir da ação de utilizá-lo; que logo após usá-lo as letras passam a ser incompreendidas. A dor que Sartre se refere são as próprias palavras incompreendidas pelo ser que as lê; porque essa dor é a consciência que a pessoa tem do texto expresso nas páginas do livro, sendo este trêmulo e incompreensível no momento em que lê; o sujeito sente esta dor no corpo, já que a consciência é o próprio corpo (corpo psíquico) intencionado para o texto disposto no livro (CAMPOS, 2017).

Dizer que a consciência é incorporada, do ponto de vista de Sartre, não é dizer que a consciência “veste” o corpo assim como o corpo veste roupas, ou que a consciência “anima” o corpo como o ventríloquo anima um boneco, ou que a consciência “habita” o corpo como se habita uma casa [...]. Ser-incorporada é, para Sartre, a maneira de a consciência existir. Existindo como corpo, a consciência sartriana é, ela própria, relação com o mundo, ou relação entre corpo e mundo - relação direta e imediata, pois não há nada entre, ou mediando, ou separando do corpo e mundo [...]. Assim sendo, dizer que a consciência é incorporada é dizer que a consciência é corpo, literalmente, e que em nossas experiências conscientes o que nos é dado é o próprio mundo (CAMPOS, 2017, p. 26).

Realizada e versada a temática do corpo enquanto facticidade; trata-se, neste momento, de traçarmos a discussão prosseguindo na investigação da leitura sartriana no que diz respeito à consciência corporificada - em relação. Em concordância, Sartre ratifica que “para enriquecer com estruturas cognoscitivas o corpo, tal como se dá à reflexão, será necessário recorrer ao *Outro*”; no entanto, de antemão, é possível que contemplemos esse “corpo psíquico, sendo a projeção [...] da intracontextura da consciência, constitui a matéria implícita de todos os fenômenos da psique” (SARTRE, 2015b, p. 425). Nesse sentido, o corpo

no campo ontológico “[...] é tal como o descrevemos e *nada mais que isso*” (SARTRE, 2015b, p. 426). Precisamos, agora, clarificar as estruturas do corpo-Para-outro.

## CAPÍTULO III

### 3. O SER-PARA-OUTRO

*“Se é certo que não posso alcançar-me sem a tua intercessão, não é menos certo que a minha te é necessária se queres conhecer-te. Vi-nos então exibindo, um por intermédio do outro, os nossos nadas [...]. Certamente, já tiveste no metrô, no saguão de um teatro, num vagão, a impressão repentina e insuportável de ser espiado por trás. Tu te voltas mas o curioso já mergulhou o nariz num livro; tu não consegues saber quem te observava. Tornas à posição anterior mas sabes que o desconhecido reergueu os olhos, e sentes um formigamento nas costas, comparável a uma crisão violenta e rápida de todos os teus tecidos. Que angústia descobrir subitamente esses olhos como um ambiente universal do qual não posso fugir [...]. Transformo para uso próprio, e com toda a tua indignação, a palavra imbecil e criminosa de vosso profeta, esse ‘penso, logo existo’ que tanto me fez sofrer – pois quanto mais eu pensava menos me parecia existir – e digo: veem-me, logo existo”.*

(Sartre, *Os caminhos da liberdade*; 2- Sursis, 2017, p. 364-365).

Percebemos, até aqui, que tratar acerca do corpo em Sartre é compreender uma consciência incorporada, é falar da temporalidade do Para-si, do *ser* em situação; e falar sobre essas questões engloba falar do corpo-Para-outro, do corpo como sendo visto pelo Outro e, também, como nos reconhecemos a partir do olhar do Outro. O corpo-outro é indicado pela materialidade coisas-utensílios, tudo revela que não estou só, mesmo na ausência do sujeito-outro ele é exposto por todos os lados. Portanto, não existe realidade humana sem relação com o Outro, quando penso em me afastar para estar sozinho, esse estar só refere-se a estar só em relação a alguém. “Não se trata de um acaso; eu não sou *primeiro* para que uma contingência me faça *encontrar* o outro depois: trata-se de uma estrutura essencial de meu ser” (SARTRE, 2015b, 317). Assim, neste momento da dissertação, debruçamo-nos a entender o corpo em relação com o Outro e, de maneira concisa, o que une o pensamento de Sartre à psicologia.

#### 3.1 O aparecimento do Outro

##### 3.1.1 A ontologia do olhar em Jean-Paul Sartre

Sartre argumenta que a existência humana sem o Outro é impensável, uma vez que é o fato de ter o Outro como mediador que possibilita ao *ser* apreender de maneira plena a estruturação do seu próprio ser. Apoiados nisso, vemos que não há possibilidade de mudança

em relação ao fato da minha presença ao outro e a presença do outro a mim, presença ao outro no sentido próprio da existência humana, pois é uma presença fundamental. Vejamos isso nas palavras do próprio filósofo: “posso perfeitamente crer que é um homem que me vigia na penumbra e descobrir que é um tronco de árvore confundido com um ser humano [...] não é a aparição de um homem como objeto no campo de minha experiência que me ensina que *existem* homens” (SARTRE, 2015b, p. 359).

O caráter de corpo concreto me apresenta, necessariamente, ao Outro e vice-versa, eis a intersubjetividade. É na presença do Outro que irei me descobrir, distante de mim, por outro viés, ou melhor, *no Outro*. A existência do Outro me coloca diante de um Eu do ponto de vista externo, isto é, um eu a partir de outra organização de outra perspectiva. E é nesse sentido que a vergonha é apontada pelo filósofo francês.

Examinemos assim, a título de exemplo, a vergonha que “[...] em sua estrutura primeira” é vergonha de si mesmo perante alguém (SARTRE, 2015b, p. 289). Constatamos que o *si* e o *outro* são indissociáveis, o conhecimento da minha própria existência, das minhas próprias questões passa pelo Outro, não há dúvidas de que o Para-si aponta à existência do Para-outro, isto é, é preciso que meu ser seja ser-Para-outro, em termos sartrianos: “o outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim *tal* como *apareço* ao outro” (SARTRE, 2015b, p. 289-290).

Mantendo seu caráter de Para-si, a consciência corporificada mostra-se de maneiras distintas; a vergonha é

[...] um modo de consciência [...] não-posicional (de) si como vergonha e, como tal, um exemplo do que os alemães denominam “*Erlebnis*”<sup>40</sup>; é acessível à reflexão. Além disso, sua estrutura é intencional; é apreensão vergonhosa *de* algo, e esse algo sou *eu*. Tenho vergonha do que *sou*. A vergonha, portanto, realiza uma relação íntima de mim comigo mesmo: pela vergonha, descobri um aspecto de *meu* ser. E, todavia, ainda que certas formas complexas e derivadas da vergonha possam aparecer no plano reflexivo, a vergonha não é originariamente um fenômeno de reflexão (SARTRE, 2015b, p. 289).

Pois bem, é nesse contexto que a vergonha em Sartre é incompatível com a atitude reflexiva, uma vez que eu simplesmente vivencio a vergonha (consciência de primeiro grau); na reflexão há espaço somente para a minha consciência, já na experiência do sujeito

---

<sup>40</sup> O termo alemão *Erlebnis* tem o sentido de *Vivido*, é a experiência vivida do Para-si (consciência).

envergonhado, vemos que essa vivência é um reconhecimento, sinto vergonha porque me reconheço tal como o olhar de um outro me julga (SARTRE, 2015b). A existência do Outro em relação à minha consciência, mesmo que ao modo de um catalisador, não é reflexiva, pois no âmbito de minha reflexão só é possível que eu encontre uma consciência, que é a minha.

Ao gesticular de modo desastrosos ou vulgar, esse gesto está “unido a mim” - *sou eu*, não há um julgamento, simplesmente experiencio enquanto Para-si. Contudo, ao notar a presença de alguém ali, de um olhar captando meus atos, isso mostra subitamente a indignidade da minha ação: sinto vergonha (SARTRE, 2015b). Com o fenômeno da vergonha, este ser do Outro se torna visível. Assim como 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” (COELHO, 2022, p. 52).

Eis o que Sartre elabora: ao ouvir um movimento no corredor, barulho semelhante ao de passos, concluo que alguém me vê. Sob tal circunstância, repentinamente, a estrutura da consciência é atingida, *meu corpo* é “raptado” pelo olhar do Outro, e posso ter contato com tais modificações em meu ser através da reflexão; “[...] *eu me vejo* porque *alguém* me vê” (SARTRE, 2015b, p. 335). Contudo, esse olhar não é determinante, visto que o Para-si é o que não é e não é o que é rumo a um fim, sendo seu próprio nada<sup>41</sup>.

De outra maneira, ao captar um barulho na rua como o de passos, concluo que são passos de alguém; contudo, não é a presença de outra pessoa ou de algum animal que noto imediatamente, subitamente capto a ideia de ser um corpo que pode ser violado, machucado por alguém. Ao captar movimentos, passos se aproximando a pessoa “exposta” se coloca na posição de vulnerabilidade, de estar sem defesa, em síntese: *sou visto* por outrem (SARTRE, 2015b). Antecipadamente, concluimos que o *olhar* do Outro é um mediador entre mim e mim mesmo. Mas qual é a constituição deste mediador? Qual é o significado para mim do *ser olhado*? (SARTRE, 2015b).

Relacionado a isso, podemos ter como exemplo a ameaça constante que as mulheres vivenciam, temendo continuamente a possibilidade de terem seus corpos violados (de maneira

---

<sup>41</sup> Sartre discute sobre o problema do nada na primeira parte de sua obra *O ser e o nada*, não é nosso objetivo dissertar sobre a origem do nada, mas, em linhas gerais, o filósofo mostra que é por intermédio da realidade humana que o nada vem ao mundo, e esse *ser* através do qual o nada surge é o seu próprio nada. Sartre compreende que “[...] esse nada, condição de toda negação transcendente, só pode ser elucidado a partir de duas outras nadificações primordiais: 1º) a consciência *não* é seu próprio motivo, sendo *vazia* de todo conteúdo, o que nos remete a uma estrutura nadificadora do cogito pré-reflexivo; 2º) a consciência está frente a seu passado e futuro tal como frente a um si-mesmo que ela é à maneira de não sê-lo, e isso leva-nos a uma estrutura nadificadora da temporalidade” (SARTRE, 2015b, p. 78).

física e/ou verbal, ambas atingem a mulher enquanto consciência corporificada) até mesmo temerem a morte oriunda de um estupro. Não é incomum ouvir relatos de mulheres que sentem medo ao sair na rua no período noturno ou até mesmo saírem sozinhas em qualquer horário do dia, sendo obrigadas a mudar rotas para não passar em determinados lugares, muitas vezes não podendo desfrutar de uma caminhada tranquila em um parque sem temer a possibilidade de ser captada e “paralisada” pelo olhar de outrem, e por cantadas que estão longe de ser um elogio<sup>42</sup>. Constatamos que a “culpa, vergonha, humilhação, isolamento, impotência são sentimentos recorrentes ao ter o corpo desnudado por olhares, gestos, palavras invasivas; [...] além do inevitável medo de ser assediada e estuprada” (CÂMARA; LIMA; CRUZ, 2019, p. 126). Os corpos femininos estão à mercê do sistema patriarcal, posto que a “naturalização dos comportamentos abusivos demonstra uma legitimação do exercício de poder masculino sobre o corpo feminino” (CÂMARA; LIMA; CRUZ, 2019, p. 123).

A ideia do corpo da mulher como objeto de desejo está enraizada culturalmente. Podemos notar na maneira que as mulheres são ensinadas, no cuidado aprendido que a mulher precisa ter em relação a forma de se portar frente ao Outro (“senta direito, você já é uma mocinha”; “ninguém vai querer você se não se arrumar”), o ser olhada e objetificada pelo olhar do Outro é responsabilidade unicamente dela. As mulheres são vitimizadas por essa conjuntura social violenta que desnuda e invade seus corpos desde os primeiros dias de vida, como no ato de colocar brincos em suas orelhas sem o seu consentimento (apontamos esse exemplo dentre demasiadas outras intromissões contra o corpo feminino). Em suma, certamente sabemos que essa problemática se faz presente na nossa conjuntura social atual, e

---

<sup>42</sup> Em concordância, no livro *Meu corpo não é seu: desvendando a violência contra a mulher* (OLGA, 2014), vemos essa realidade sendo apresentada pela jornalista Juliana de Faria, e pela socióloga Bárbara Castro, elas são idealizadoras da campanha *Chega de Fiu Fiu* que tem como objetivo combater o assédio sexual sofrido por mulheres em locais públicos. É utópico pensarmos que o mundo é igualitário, pois observamos, por exemplo, que o perigo é acentuado quando se trata de mulheres. As mulheres estão mais suscetíveis, e tem seus direitos violados constantemente, uma vez que uma vida pública de respeito não lhes é assegurada. Constata-se, assim, que é comum o relato de mulheres que “[...] já passaram por situações constrangedoras nos espaços públicos: algumas foram agredidas fisicamente, abusadas sexualmente, sofreram violência doméstica, assédio moral, violência institucional entre outros elementos que compõem a cultura do estupro” (CÂMARA; LIMA; CRUZ, 2019, p. 116). A mulher constantemente é responsabilizada pela sociedade nas situações de violência, vemos isso enredado nas frases: “se estivesse em casa nada teria acontecido”, “mas também olha a roupa, estava pedindo mesmo”, “aconteceriam menos estupros se as mulheres se portassem diferente” etc. Isso evidencia a objetificação do corpo da mulher e alimenta essa cultura cruel, pois sabemos que nem em suas próprias casas as mulheres estão seguras. “Em um recente estudo global das Organizações das Nações Unidas sobre os crimes, apontaram que mais de 43.600 mulheres são assassinadas todos os anos em consequência de violência doméstica, o equivalente a cinco mulheres por hora ou uma a cada 12 minutos, ainda foi calculado que mais de 500 mil da população feminina serão mortas pelos seus parceiros ou familiares até 2030” (SOUSA, et al., 2022, 139).

é de tal importância que somos cientes que alguns parágrafos não abarcam toda a sua relevância e complexidade. Percebemos que o corpo da mulher é diariamente violentado, e este processo perpassa pelas “[...] relações de poder, nas quais o direito da mulher na sociedade é violado”, há também padrões que normalizam condutas, no caminho de controle dos corpos femininos (DOS SANTOS et al., 2020, p. 159).

Diante da triste realidade em relação a condição do que é ser mulher em um contexto social machista e violento, cabe-nos parafrasear Sartre (2015b, p. 335), pois as mulheres, mais do que os homens, temem que seus corpos sejam “raptados” pelo olhar e pelo corpo do Outro, eu (mulher) me experimento violada por “[...] *alguém* que me” viola. É assim que Sartre nos convida a refletir criticamente sobre a experimentação de ser (na condição de mulher) olhada pelo Outro, tal qual no exemplo clássico de sua majestosa obra *O Ser e o Nada* pelo “buraco da fechadura”:

Imaginemos que, por ciúmes, curiosidade ou vício, eu tenha chegado ao ponto de grudar meu ouvido em uma porta ou olhar pelo buraco de uma fechadura. Estou sozinho e em nível da consciência não tética (de) mim. Significa, em primeiro lugar, que não há um *eu* a habitar minha consciência. Nada, portanto, a que possa relacionar meus atos a fim de qualificá-los [...]; eu *sou meus atos*, e, apenas por isso, eles carregam em si sua total justificação. [...] Significa que, detrás desta porta, uma cena se apresenta como "para ser vista", uma conversa como "para ser ouvida". [...] Assim sendo, "faço o que tenho de fazer"; [...] minha consciência adere aos meus atos, ela *é* meus atos, os quais são comandados somente pelos fins a alcançar e os instrumentos a empregar. Minha atitude, por exemplo, não tem qualquer "fora"; é puro processo de relacionamento entre o instrumento (buraco da fechadura) e o fim a alcançar (cena a ser vista) (SARTRE, 2015b, p. 334).

Nesse contexto, o ciúme constitui todo o complexo de utilidade, mas o sujeito não tem *conhecimento*, pois ele *é* o próprio ciúme (enquanto possibilidade de sê-lo) (SARTRE, 2015b). A situação nos mostra que não haveria cena a ser vista se tal pessoa não estivesse com ciúmes, no entanto, não é essa discussão que nos interessa agora. No exemplo dado por Sartre, a questão está no olhar do Outro que pode flagrar a pessoa no momento em que a mesma observa pelo buraco da fechadura. Ao ser descoberto pelo Outro posso *ser* enquanto possibilidade a vergonha, dado que sou em remissão ao Outro. E mais, “o Outro, ao surgir, confere ao Para-si um ser-Em-si-no-meio-do-mundo, como coisa entre coisas. Esta

petrificação em Em-si pelo olhar do outro é o sentido profundo do mito da Medusa<sup>43</sup>” (SARTRE, 2015b, p. 531).

O Outro aparece a mim no dia a dia, cotidianamente afirmo sua existência, porém, o conhecimento que tenho desse Outro é apenas suposição, visto que o Para-si é inacessível para o Outro enquanto Para-si (consciência) (SARTRE, 2015b). Não há possibilidade de captação do Outro como outro-Para-si, nessa linha o Outro é uma incógnita para mim. O Outro existe como “[...] aquele que eu não sou, e, portanto, revela-se como objeto não essencial, com um caráter de negatividade. Mas este Outro é também uma consciência de si [...]. E é assim, igualmente, que apareço ao outro: como existência concreta, sensível e imediata” (SARTRE, 2015b, p. 307). Como bem afirma Silva (2015, p. 14), “sabemos que, no limite, ser sujeito significa perceber-se como outro – o processo de subjetivação é *alteração*, ação de tornar-se outro”.

Para Sartre, com o surgimento do olhar do Outro, é irremediável o fato de que estou fixado no mundo, entre as pessoas; e esse olhar cria na situação uma perspectiva não desejada, e nem um pouco esperada por mim, na qual por princípio a situação me escapa, já não sou seu senhorio, dado que é (para) o Outro (SARTRE, 2015b). Além disso, em *O ser e o nada* Sartre já vislumbrava que a realidade humana é dialética<sup>44</sup>. A existência humana é “[...] singular-universal (pois, ao mesmo tempo em que é idiossincrático, também resulta de seu tempo, de sua cultura, de sua história)” (BOCCA, 2019, p. 21). Compreendendo que o ser humano

---

<sup>43</sup> Para maior compreensão desta metáfora utilizada por Sartre, convém partilhar com o leitor a respeito do mito da medusa: esse antigo mito grego conta que o olhar da Medusa petrificava a todos que a encarassem sem desvios. Bulfinch (2002) exibe que as górgonas eram mulheres horripilantes, tinham unhas de bronze, dentes grandes e cabelos de cobras (a górgona Medusa teve destaque na mitologia grega). Alguns escritores falam que as górgonas e as greias (três irmãs grisalhas) “eram personificações dos terrores do oceano, as primeiras representando os grandes vagalhões do mar alto e as outras, as ondas coroadas de espuma branca que se despedaçam de encontro aos rochedos do litoral” (BULFINCH, 2002, p. 142). Medusa foi transformada em um monstro terrível, mas “fora outrora uma linda donzela, que se orgulhava principalmente de seus cabelos, mas se atreveu a competir em beleza com Minerva, e a deusa privou-a de seus encantos e transformou as lindas madeixas em hórridas serpentes. Medusa tornou-se um monstro cruel, de aspecto tão horrível, que nenhum ser vivo podia fitá-la sem se transformar em pedra. Em torno da cavem; onde ela vivia, viam-se as figuras petrificadas de homens e de animais que tinham ousado contemplá-la. Perseu, com Apolo de Minerva, que lhe enviou seu escudo, e de Mercúrio, que lhe mandou suas sandálias aladas, aproximou-se de Medusa enquanto ela dormia e, tomando o cuidado de não olhar diretamente para o monstro, e sim guiado pela imagem refletida no brilhante escudo que trazia, cortou-lhe a cabeça e ofereceu a Minerva, que passou a trazê-la presa no meio da Égide” (BULFINCH, 2002, p. 143).

<sup>44</sup> Quanto a realidade humana ser dialética, Jean-Paul Sartre retoma essa temática, dessa vez mediante um diálogo com a tradição marxista ao escrever a *Crítica da razão dialética* publicada em 1960. Sobre isso, em sua tese denominada: *Sartre, Psicologia de Grupo e Mediação Grupal*, Freitas (2018) afirma que: “a concepção de homem para Sartre, isto é, sua antropologia, nos evidencia o homem que constrói – dialética e socialmente – a sua história, ao mesmo tempo em que é construído por ela” (FREITAS, 2018, p. 221).

apropria-se do universal à sua própria maneira, singular situado no meio social, um singular-universal-singular, uma vez que também é contribuinte da construção histórica que o envolve; constatamos que: “[...] é meu ser concreto e individual que desliza neste universal e o preenche; é para este *ser-aí* que reclamo os direitos; o particular é aqui suporte e fundamento do universal; nesse caso, o universal não poderia ter significação se não existisse *para a intenção* do individual” (SARTRE, 2015b, p. 311).

De outro modo, é indubitável que para que haja a realidade humana há a necessidade que sua existência seja, de maneira simultânea, Para-si e Para-outro (SARTRE, 2015b). Acerca disso, Sartre afirma:

[...] o olhar do outro não é captado apenas como espacializador: também é *temporalizador*. A aparição do olhar do outro se manifesta a mim por uma "erlebnis" que, por princípio, me seria impossível adquirir na solidão: a da simultaneidade. Um mundo para um só Para-si não poderia conter a simultaneidade, [...] porque o Para-si se perde fora de si, por toda parte no mundo, e vincula todos os seres pela unidade de sua presença única. Ora, simultaneidade presume conexão temporal de dois existentes não vinculados por qualquer outra relação (SARTRE, 2015b, p. 343).

A simultaneidade se refere à necessidade de existir em um mundo com as coisas e com as outras pessoas. “A presença de Pedro *ao* mundo é simultânea à minha presença. Nesse sentido, o fenômeno originário de simultaneidade é o fato de que esse vaso exista para Pedro *ao mesmo tempo* em que existe para mim” (SARTRE, 2015b, p. 343). O olhar manifesta uma relação. Corroborando, Briskievicz (2018) assinala que assim como somos olhados - nós olhamos; desde o nascimento somos acompanhados pelo olhar do Outro, apareço ao outro ao mesmo tempo em que o Outro aparece a mim, e agimos à vista do que esse Outro “possui” do meu corpo no meio do mundo.

Ademais, em Sartre (2015b) o Eu se constrói através desse Outro, e de certa maneira, o outro acaba por levar vantagem sobre o eu, pois o eu é um objeto para o outro. O ser objetifica e é objetificado pelo outro através do olhar, há uma recusa frente à liberdade desse outro ao capturá-lo. É inegável que a existência com os outros é conflitante<sup>45</sup>. O Outro exerce

---

<sup>45</sup> Além de filósofo, Jean-Paul Sartre fora um importante escritor francês, produzindo diversos contos e peças teatrais. A peça teatral *Huis clos* (Entre quatro paredes), publicada em Paris em 1944 certamente retrata acerca desse conflito. Nela, Sartre apresenta três personagens, que, após morrerem se encontram presos no inferno. Neste espaço, não há fogo, enxofre ou grelhas. Não há saída nem janelas. Não é possível apagar as luzes, nem mesmo fechar os olhos. É quente e sufocante, e os castigos físicos, característicos do “inferno tradicional”, são substituídos por outra forma de “tortura”. Três é o número de componentes do inferno de Sartre. Não é um, que

o poder de fazer meu mundo escoar fazendo de mim objeto entre outros objetos, visto que ele outorga a mim a minha objetividade e cria meu ser-fora; ele (outro) surge como aquele que me converte em objeto; mas é de maneira irrefletida, por meio da experiência, que capto e sou captado pelo Outro através do olhar (ERCULINO, 2014). Exemplificando, seguramente que “esta mulher que vejo andando em minha direção, este homem que passa na rua, esse mendigo que ouço cantar de minha janela são *objetos* para mim [...]. Assim, é verdade que ao menos uma das modalidades da presença do outro a mim é a *objetividade*” (SARTRE, 2015b, p. 326).

Nessa esteira podemos notar que o nexos com o Outro pode ser relacionado com o fato de que se eu observo o Outro eu também posso estar na condição de *ser visto* pelo Outro. Olhar e ser olhado são dois prismas diferentes; podemos compreender que o olhar é próprio do ser-Para-si, “é o corpo próprio enquanto projeto de ser”, ou seja, é a transcendência rumo ao *seu* ser próprio; por outro lado, o fenômeno ser olhado refere-se à dimensão de ser-Para-outro, sendo assim, é “transcendência transcendida pela perspectiva do olhar do outro, que capta o sentido de ser (projeto) do para-si no mundo” (FURLAN, 2013, p. 87-88).

E, por essa via, é evidente que o corpo não está à parte, é a própria totalidade humana, não é um mero pedaço de carne, mas é o *corpo sendo visto* enquanto consciência em relação à objetos no mundo, não há como separar o corpo da experiência, pois experimentamos no meio do mundo enquanto consciência corporificada; “[...] é verdade que o corpo pertence à totalidade que denominamos ‘realidade humana’ como uma de suas

---

representa a solidão, nem dois, onde pode haver harmonia. É três. Que representa o triângulo, figura geométrica que possui os ângulos mais agudos e que mais se distanciam do centro. Representa os cantos que ferem. A inexistência de vista para paisagens de fora, força-os a olhar para as paisagens internas de cada um, com um agravante: não há espelhos. Isso significa que para olhar para si, terão que olhar-se, obrigatoriamente, através do olhar do outro. Fadados a conviver eternamente confinados no inferno, eles ficarão juntos para todo sempre, no mais alto nível de intimidade possível: “nus, como minhocas”, nas falas do personagem Garcin. A nudez máxima, a transparência irremediável. Vemos que o castigo infernal, para Sartre, é esse convívio entre as pessoas, do qual estamos todos expostos e do qual não podemos escapar, nenhuma grelha; “o inferno são os outros”! (SARTRE, 1977). Para mais, acerca da citação predita: “o inferno são os outros”, cabe frisar que muitas vezes a compreensão de tal expressão é baseada apenas nessa passagem, no entanto, o sentido dado por Sartre não é o de que *todas* as relações com os Outros já estão fadadas ao fracasso, que já estão corrompidas e/ou são tóxicas, mas sim, que podem ser laboriosas; o filósofo emprega tamanho valor ao Outro que não deixa de evidenciar a importância desse Outro para que tenhamos conhecimento próprio. Conforme Da Silva (2020, p. 135), “[...] a relação negativa *entre* para-sis não será jamais pacífica: um *nega* o outro enquanto *liberdade* e, ao mesmo tempo, esse outro *também nega* o um – ou seja, *ser-homem* é resultado dessa espécie de *dialética faltada* entre *eu* e outro”. Além disso, sugerimos a leitura das seguintes obras de ficção, nas quais, podemos vislumbrar o corpo sartriano *ganhando corpo*, e *em relação*: *A náusea* (1938/2015a); os contos de *O muro* (1939/2021); a peça, citada acima, *Entre quatro paredes* (1944/1977) e a trilogia *Os caminhos da liberdade* (1945/1974). Assim como, a leitura do artigo da autora Luiza Helena Hilgert: *Natureza e liberdade: o corpo na ficção sartriana* (HILGERT, 2020).

estruturas. Mas, precisamente, só é *corpo do homem* enquanto existe na unidade indissolúvel desta totalidade” (SARTRE, 2015b, 292). Isto posto, relacionando com a natureza do olhar, de acordo com Sartre, podemos perceber que: “[...] em todo olhar, há a aparição de um Outro-objeto como presença concreta e provável em meu campo perceptivo, e, por ocasião de certas atitudes deste Outro, determino-me a captar meu ‘ser-visto’ pela vergonha, a angústia etc.” (SARTRE, 2015b, p. 359).

Com efeito, captar-me como *sendo visto* é captar-me como sendo visto *no mundo* e a partir do mundo. O olhar não me destaca no universo: vem me buscar no cerne de minha situação e só apreende de mim relações indecomponíveis com os utensílios; se sou visto sentado, devo ser visto "sentado-em-uma-cadeira"; se sou captado reclinado, é como "reclinado-para-o-buraco-da-fechadura" etc. Mas, de súbito, essa alienação de mim que é o *ser-visto* encerra a alienação do mundo que organizo (SARTRE, 2015b, p. 339).

Sartre observa que, à maneira da consciência não tética, o sujeito é sempre suas possibilidades; no entanto, simultaneamente, é alienado dessas possibilidades pelo olhar do Outro. Para o filósofo o Outro é um empecilho, uma morte discreta de minhas possibilidades, e para esse Outro, minhas possibilidades são obstáculos, assim como os utensílios em um meio; todavia, uma vez que eu vivencio a morte oculta das minhas possibilidades no mundo, há o cenário no qual reclamo a minha liberdade. É sob esse aspecto que podemos dizer que “[...] a liberdade do outro revela-se a mim através da inquietante indeterminação de ser que sou para ele. Assim, este ser não é meu possível, não está sempre em questão no cerne de minha liberdade: ao contrário, é o limite de minha liberdade”<sup>46</sup> (SARTRE, 2015b, p. 337).

O olhar do Outro nos coloca como coisa entre coisas, ao surgir como aquele que congela as nossas possibilidades, ou melhor, aquele que *objetifica/limita* a nossa liberdade; em Sartre o “homem é o que não é, pois somente pode ser no mundo ante o olhar do outro e, não raro, esse olhar revela justamente aquilo que *eu jamais quis ver* (ou admitiria *ser*); mas ele também *não é o que é*” (DA SILVA, 2020, p. 136-137), ele está *sendo* enquanto liberdade.

É suficiente um olhar para que eu, ao modo da consciência de primeiro grau, me declare sendo o que *sou*; o sujeito envergonhado frente a esse Outro. No entanto, a realidade

<sup>46</sup> Sartre reitera que cada pessoa é livre para significar suas experiências, “[...] é livre para escolher o sentido que dará, mas esse sentido será a partir de uma situação dada. Assim, portanto, sua liberdade não é incondicional, mas, sim, situada, logo, limitada - ser para-si é ser livre no mundo, sem perder de vista sua condição de transcendência e de temporalidade” (BOCCA, 2019, p. 144).

humana não é fechada, acabada, já posta, ao contrário, está aí no mundo enquanto Para-si (consciência), sendo assim o ser é inteiramente responsável pela sua própria criação, por construir, dentro de suas possibilidades, seu próprio caminho. A respeito disso, Sartre observa: “sou, com efeito, ao modo do não ser o que sou e ser o que não sou. A qualificação de malvado, ao contrário, caracteriza-se como *Em-si*” (SARTRE, 2015b, p. 351).

Vale ressaltar que, Para Sartre, ao me sentir *visado* o Outro é o intermediário ante eu e eu mesmo, o Outro é a liberdade mediadora, dado que não é possível que eu seja objeto para mim mesmo; “assim, o Outro é para mim, antes de tudo, o ser para o qual sou objeto” (SARTRE, 2015b, p. 347).

Retomemos o exemplo do “buraco da fechadura”, imaginemos que tenha sido um “alarme falso”: não há um Outro que me olhe; contudo, não deixo de estar a espera de um Outro, não descarto a possibilidade de ser petrificado pelo olhar de outrem, bem pelo contrário, agora o Outro encontra-se por todo lugar, podendo estar

[...] debaixo e acima de mim, nos aposentos vizinhos, e continuo a sentir profundamente meu ser-Para-outro; inclusive, pode ser que minha vergonha não desapareça: inclino-me para o buraco da fechadura tendo agora o rosto ruborizado, não deixo de *experimental* meu ser-Para-outro; minhas possibilidades não cessam de “morrer”, nem as distâncias de se desdobrar em minha direção a partir da escada onde “poderia” haver alguém, a partir desse canto escuro onde “poderia” esconder-se uma presença humana (SARTRE, 2015b, p. 355).

O outro permanece presente, isso independe do lugar que está em relação a mim. Caso eu me afaste ou me aproxime desse Outro, é certo que isso mostrará apenas a questão de que sou ser-Para-outro. Falamos anteriormente que ao me afastar de alguém, mesmo que vá para uma cabana longínqua, distante do Outro-objeto, estou em referência ao outro, rumo ao outro, assim, constatamos que o ser-Para-outro é acontecimento contínuo de existência humana, o Outro pode ser apreendido por mim em qualquer pensamento que desenvolvo a meu respeito (SARTRE, 2015b).

Relativo a isso, ao falar acerca das minhas possibilidades e das possibilidades do Outro, Jean-Paul Sartre expõe o conceito: *mortipossibilidades*. Mas o que precisamente o termo - *mortipossibilidades* significa? Consideremos o fato de que as possibilidades do Outro não podem ser vividas por mim, não são minhas possibilidades, dado que o Outro é aquilo que não sou; assim suas possibilidades são possibilidades negadas por mim, só me é permitido olhar, logo, *mortipossibilidades*. Transformo a possibilidade do Outro em algo

simplesmente dado, não as vivencio. E mais, ao transcender as minhas possibilidades vigentes, ao julgá-las capazes de serem transcendidas, transcendendo também as do Outro; ao considerá-las pelo prisma da especificidade que o caracteriza como o Outro (possibilidades meramente dadas) - eu mesmo o constituo enquanto o Outro que não posso ser; mas ao ponderar sobre o fato de que há possibilidades de me transcender que posso constantemente transcender no sentido de novas possibilidades (SARTRE, 2015b). Vejamos a explicação nas palavras do próprio filósofo; “[...] reconquistei meu ser-Para-si através de minha consciência (de) mim como centro de irradiação perpétua de infinitas possibilidades, e transformei as possibilidades do Outro em mortipossibilidades, impregnando-as com o caráter de *não-vivido-por-mim*” (SARTRE, 2015b, p. 368).

Ao mesmo tempo em que transformo as possibilidades do Outro em possibilidades mortas, dado que não posso vivê-las, entendo que o Outro também é um *ser situado*, logo “[...] eu o organizo no meio do mundo, enquanto ele organiza o mundo rumo a si mesmo; apreendo-o como unidade objetiva de utensílios e obstáculos”, assim, como vimos acima, o Outro pode me causar embaraços (SARTRE, 2015b, p. 373). Em relação a isso, Sartre aponta que os mortos são os únicos capazes de serem objetos permanentemente sem a possibilidade de se converterem em sujeitos, “[...] porque morrer não é perder a própria objetividade no meio do mundo: todos os mortos estão aí, no mundo à nossa volta; morrer é perder toda possibilidade de se revelar como sujeito a um outro” (SARTRE, 2015b, p. 378).

Em última análise, analogamente, Sartre faz a comparação entre a vergonha e o simbolismo bíblico da queda. Para ele a vergonha é o reconhecimento de si como subordinado e dependente de outrem, é um sentimento de culpa original, uma pura identificação de si enquanto objeto determinado pelo olhar do Outro; para o filósofo a vergonha “[...] é sentimento de *pecado original*, não pelo fato de que eu tenha cometido esta ou aquela falta, mas simplesmente pelo fato de ter ‘caído’ no mundo, em meio às coisas, e necessitar da mediação do Outro para ser o que sou” (SARTRE, 2015b, p. 369).

Simbolicamente ele descreve que a vestimenta é uma tentativa de ocultar essa objetividade, é uma maneira de requerer o poderio de olhar sem ser olhado, de ser genuinamente sujeito; logo, o pudor “[...] e, em particular, o medo de ser surpreendido em estado de nudez são apenas uma especificação simbólica da vergonha original: o corpo simboliza aqui nossa objetividade sem defesa” (SARTRE, 2015b, p. 369).

Ao me descobrir *olhado* compreendo que não estou a salvo em um mundo que é só meu, sem temores, mas sim que sou possuidor de uma “exterioridade”, fadado à nudez, ao

notar-me exposto noto que nenhuma capa é capaz de cobrir minha vergonha (BARATA, 2008). Por esse motivo, “[...] o símbolo bíblico da queda, depois do pecado original, é o fato de que Adão e Eva ‘conhecem sua nudez’. A reação à vergonha consistirá justamente em captar como objeto aquele que captava *minha* própria objetividade” (SARTRE, 2015b, p. 369).

Todo o exposto acima implica dizer que a manifestação do *ser*, tanto do objeto que o Outro é em relação a mim - quanto o objeto que sou para esse Outro (eu sou o outro do Outro), dá-se *como corpo*. À vista disso, neste momento, versaremos sobre qual é a significação de meu corpo-Para-outro e o que é o corpo do outro.

### 3.2 O corpo-Para-outro

Em Sartre, investigar a respeito da maneira como *meu* corpo surge ao Outro e o modo como o corpo do Outro se apresenta a mim dá no mesmo; pois, na prática, “[...] estabelecemos que as estruturas de meu ser-Para-outro são idênticas às do ser do Outro para mim. Portanto, é a partir dessas últimas, por razões de comodidade, que iremos estabelecer a natureza do corpo-Para-outro (ou seja, do corpo do outro)” (SARTRE, 2015b, p. 426-427).

A segunda dimensão do corpo proposta por Sartre em *O ser e o nada* é a de que “meu corpo é utilizado”, ou seja, o corpo como ser-Para-Outro; é o acesso ao próprio corpo através do olhar do outro, o meu corpo existe para esse outro da mesma maneira que o corpo do outro existe para mim (BOCCA, 2021). Assim, o corpo do outro é indicativo da existência e também da *diferença* do meu corpo-Para-mim.

O corpo do Outro é o utensílio que não sou e que eu utilizo; de modo primeiro, e com notável constante objetiva de utilidade e obstáculo (SARTRE, 2015b). É esse Outro enquanto corpo que os objetos apontam por suas disposições secundárias; desta maneira, os objetos que me apontam como instrumento, apontam também o Outro enquanto um instrumento e, *sou* corpo, justamente, à medida que sou indicado pelos objetos (SARTRE, 2015b).

Não há dúvidas de que o corpo do Outro existe por todo lado, podemos notá-lo no próprio indicativo que os objetos lhe conferem, tendo em vista que surgem como usados e conhecidos por ele (SARTRE, 2015b). O Outro é a facticidade que surge a uma facticidade (facticidade que *sou*), e instrumento que utilizo na qualidade de instrumento que sou; o Outro é também uma totalidade de órgãos perceptivos que se mostra a mim enquanto consciência sensível. Assim, para Sartre o Outro como centro-de-referência-objeto é indicado lateralmente pelos objetos de meu mundo. “Mas esse centro, por sua vez, aparece-me de um ponto de vista

sem ponto de vista que é o meu, que é meu corpo ou minha contingência. Em uma palavra, para empregar uma expressão imprópria, mas de uso corrente, *conheço o Outro pelos sentidos*” (SARTRE, 2015b, p. 429).

Em relação à possível ausência desse Outro, Sartre alude que ela nada mais é que uma organização do ser-aí. O que estar ausente significa? É o outro estar noutra lugar, mas ainda assim estar presente em meu mundo, pois já é dado a mim. Para melhor explicitar essa questão, lançamos mão dos exemplos do próprio Sartre (2015b, p. 430) que menciona que ao receber: “[...] uma carta de meu primo que está na África, seu ser-em-outro-lugar é-me dado concretamente pelas próprias indicações desta carta, e este ser-em-outro-lugar é ser-em-algum-lugar: já é o seu corpo”. E, de acordo com o filósofo francês, de outra maneira, não seria possível explicar “[...] que a carta da mulher amada pudesse comover sensualmente seu amante: todo o corpo da amada está presente como ausência nessas linhas e nesse papel” (SARTRE, 2015b, p. 430).

Diante disso, vemos que o Outro está esboçado por todos os lados, “[...] e este esboço é esboço-objeto; um objeto pode, a qualquer momento, vir a preencher tal esboço com sua matéria. Mas isso não impede que o dono da casa ainda ‘não esteja aí’. Está *em outro lugar, está ausente*” (SARTRE, 2015b, p. 430). A sala da casa na qual espero me revela o Outro, me revela o *corpo* do dono da referida casa em sua totalidade, dado que o sofá é o sofá no qual ele se senta, e a mesa é a mesa onde ele escreve, a própria porta que entrei me mostra por onde ele entra e sai, e a janela é a mesma janela que ilumina os objetos que vejo que este Outro viu (SARTRE, 2015b).

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. Esse corpo do outro se revela, portanto, por duas características igualmente contingentes: está aqui e poderia estar em outro lugar, ou seja, as coisas-utensílios poderiam dispor-se de outra maneira com relação a ele, indicá-lo de outro modo; a distância entre a cadeira e seu corpo poderia ser outra - seu corpo é assim, mas poderia ser diferente, ou seja, capto sua contingência original em forma de uma configuração objetiva e contingente. Mas, na verdade, essas duas características constituem apenas uma. A segunda não faz mais que presentificar e explicitar para mim a primeira. O corpo do Outro é o puro fato da presença do Outro em *meu* mundo como um ser-aí que se traduz por um ser-como-isto (SARTRE, 2015b, p. 431).

Observemos que, ao modo contingente que a exigência desta contingência abarca, ao encontrar o corpo do Outro ele é a revelação enquanto objeto-Para-mim (e eu para-ele). O que

isso que dizer? Quer dizer que obrigatoriamente o Outro tem que surgir dotado de órgãos sensíveis, isto é, ele precisa *ser corpo*. Mas não precisa *ser isso* ou *aquilo* em particular, ter um órgão sensível ou um rosto determinado, o fato é que precisa de um rosto e, sobre isso, conforme Sartre (2015b, p. 432); “rosto, órgãos sensíveis, presença, tudo isso não é outra coisa senão a forma contingente da necessidade para o Outro de *existir* como pertencente a uma raça, uma classe, um meio etc.”. Em conformidade, Alves (2008) alude que assim como minha própria existência, a existência do outro é um fato contingente.

E mais, não é possível captar o Outro enquanto corpo sem, simultaneamente, apreender meu corpo próprio enquanto núcleo referencial mostrado por esse Outro. Como meu corpo é centro de referências, e é corpo em ação, isto é, corpo situado, não há uma ordem para a aparição, o Outro é esse corpo em situação, esse corpo outro não é uma mera carne, um mero objeto isolado mantendo uma vinculação de exterioridade com as coisas, Sartre (2015b) alude que essa relação de exterioridade e isolada só pode ser real para um cadáver.

Assim como sou corpo situado, o corpo do Outro também surge a mim enquanto corpo situado, o corpo matéria (consciência corporificada) do Outro surge a mim como centro de referência de uma determinada conjuntura que se constitui ao seu redor, e o Outro não pode ser separado desta situação; o corpo em Sartre (2015b, p. 432) “[...] é a contingência objetiva da ação do outro”; logo, o corpo é a condição de ação, condição não no sentido de ordem, pois não há uma ordem nesse caso, corpo e ação são simultâneos.

Observemos, o todo define a organização e a mobilização de determinada parte, não no sentido de movimento isolado, visto que estamos falando de um todo em movimento; assim sendo, ao falarmos do ser situado estamos falando de uma consciência incorporada, pois falar da existência humana é falar ao mesmo tempo de uma *consciência para* e de um *corpo*.

O que estamos querendo dizer é que: ao vermos as pernas de fulano levantar, não dizemos: a perna de fulano levantou, mas sim que fulano levantou, e conjecturamos, talvez com o objetivo de ir embora; não falamos, a boca de fulano sorriu para mim, mencionamos que fulano sorriu para mim; também não relacionamos corriqueiramente o movimento das pernas ou o sorriso a uma consciência que o ocasionasse, e sim que não podemos apreender a movimentação das pernas ou do sorrir sem considerá-los como uma composição temporal do corpo integral (SARTRE, 2015b). Como bem observa Sartre,

Um corpo é corpo na medida em que esta massa de carne que ele é se define pela mesa que olha, a cadeira que segura, a calçada onde anda etc. Mas, indo mais além, não poderíamos esgotar as significações que constituem o corpo pela referência às ações concertadas, à utilização racional dos complexos-utensílios. O corpo é totalidade das relações significantes com o mundo: nesse sentido, define-se também por referência ao ar que respira, à água que bebe, à carne que come. O corpo, com efeito, não poderia aparecer sem manter relações significantes com a totalidade do que é. Como a *ação*, a vida é transcendência-transcendida e significação (SARTRE, 2015b, p. 433).

Com isso, é explícito que há para mim só o corpo do outro com suas diversas acepções, isto é, o corpo de fulano de maneira alguma se diferencia de fulano-Para-mim; desta maneira, as duas “categorias” ontológicas: ser-corpo ou ser objeto-Para-outro, retratam, precisamente, o ser-Para-outro da existência humana (Para-si) (SARTRE, 2015b). Em concordância, parafraseando Barata (2008), fenomenologicamente, o ser-Para-si apresenta-se também como ser-Para-outro.

Partindo destas reflexões, Sartre (2015b, p. 435) faz uma análise sobre as manifestações emocionais, que para ele são de modo impróprio nominadas de *expressão*; o filósofo descreve que elas “[...] de forma alguma *indicam* uma afecção oculta”, que de certa maneira seria considerado como algo abstrato/imaterial, o objeto de estudo dos psicólogos. Entendamos que: “[...] esse franzir de cenho, esse rubor da face, essa tartamudez esse leve tremor das mãos, esses olhares enviesados que parecem ao mesmo tempo tímidos e ameaçadores, tais fenômenos não *expressam* ira, mas *são* a ira” (SARTRE, 2015b, p. 435). Redizendo, o avermelhar da face, as mãos tremulas, o franzir de cenho, o punho cerrado: “[...] todas essas manifestações corpóreas *são* a ira, e não simplesmente suas expressões” (COELHO, 2022, p. 73).

Não há possibilidade de fazer uma análise afastando-se da noção de que o *objeto psíquico* é totalmente dado à apreensão não sendo possível *ser* fora de uma estruturação corporal; por si só um punho fechado não quer dizer nada. Sartre (2015b, p. 436) destaca que a ira remete às “atitudes significantes do corpo”, pois “[...] nunca percebemos *um punho cerrado*: percebemos um homem que, em certa situação, cerra o punho. Este ato significativo, considerado em conexão com o passado e os possíveis, e compreendido a partir da totalidade sintética ‘corpo em situação’, é a ira”.

### 3.2.1 Reconhecimento de si a partir do olhar do Outro

Sartre não considera o homem como um ser isolado, que independe do outro, mas sim que este transforma e é transformado no mundo, por intermédio das relações. Em consequência, mostra o outro como mediador entre “eu e eu mesmo”. “Assim, a relatividade de meus sentidos, que não posso pensar abstratamente sem destruir *meu* mundo, é ao mesmo tempo perpetuamente presentificada a mim pela existência do Outro; mas é uma pura e inapreensível presentificação (*apprésentation*)” (SARTRE, 2015b, p. 442).

É por uma série de operações psicológicas e de sínteses de identificação e reconhecimento que a criança chegará a estabelecer tabelas de referências entre o corpo-existido e o corpo-visto. Ainda é preciso que já tenha anteriormente iniciado seu aprendizado do corpo do Outro. Assim, a percepção de meu corpo situa-se, cronologicamente, depois da percepção do corpo do Outro (SARTRE, 2015b, p. 449).

Visivelmente Sartre (2015b) demonstra a necessidade indispensável da presença do outro como condição para a construção do eu próprio, sendo condição também para que a vergonha apareça sobre o eu. Mas, como vimos, todo este sentimento é de fato efetivado por meio do olhar, já que o sentimento de vivenciar a vergonha está profundamente ligado ao fato do eu corpo ser visualizado pelo outro.

Desta forma, a terceira dimensão proposta por Sartre (2015b) é justamente essa, que existo para mim como conhecido pelo Outro na qualidade de corpo. Sobre isso, como bem reitera Bocca (2021, p. 280), não existe desunião entre a consciência e as três dimensões do corpo, “[...] se assim o fosse, estaríamos compactuando com o dualismo cartesiano de que o corpo é uma coisa cuja natureza teria propriedade material (*res extensa*) e separado da alma, que seria imaterial/espiritual. Para tanto, haveria uma união entre essas duas esferas”<sup>47</sup>.

De outra maneira, a terceira dimensão ontológica do corpo se refere ao “[...] corpo como condição de existência para mim a partir de como é conhecido pelo outro. Experimento-me enquanto corpo por meio do olhar objetificado do outro. Quando o outro me olha sou

---

<sup>47</sup> A encarnação do sujeito transcendental dada pela ontologia sartriana evidencia o que é a existência humana, segundo Da Silva (2020), não se trata e nunca se tratou de uma alma em um corpo, nem algum poderio etéreo “[...] e sublime nalguma massa inerte e dócil: essa ilusão nasce da confusão entre dois pontos de vista sobre um e mesmo ser, aquele considerado ‘humano’, seja quando olhado por si mesmo – liberdade –, seja quando visto por outros de mesma espécie – um corpo” (DA SILVA, 2020, p. 142).

conhecido por ele como corpo, quer dizer, seu olhar sobre meu corpo” (BOCCA, 2021, p. 279).

Não há nada que esconda o *ser* do Outro, a começar do primeiro encontro, o Outro é apresentado inteiramente, sem nada que o encubra; dessa forma, o conhecimento do outro é apreciação e compreensão, não há necessidade de análise por similaridade para a compreensão das ações, elas se entregam à perceptividade de modo original, o sentido atribuído às experiências se configura em seu ser próprio (SARTRE, 2015b).

Acerca dos outros, a constituição do nós-objeto sempre se dá a partir de um cenário concreto, o sujeito está a mercê do olhar do outro e é a partir daí que se reconhece existindo, quando o outro me capta com o olhar ele me nota como um ser-em-si. A relação do corpo-Para-outro pode “paralisar”, à medida que o ser é captado pelo olhar do outro e não há mais possibilidade de não ser conhecido, percebido por si como corpo, um corpo para esse Outro. Ademais, Sartre explana a respeito da alienação de meu corpo, estando à mercê do outro, em um lugar que não é meu, o corpo que sou poderá mostrar-se em relação por estruturas afetivas, o filósofo expressa que:

[...] a partir do momento que, sobre o desmoronamento do objeto sensível "orelha", apreendo o médico auscultando os ruídos de meu corpo e sentindo meu corpo com o seu, o vivido designado converte-se em designado como *coisa fora de minha subjetividade*, em meio de um mundo que não é o meu. Meu corpo é designado como alienado. A experiência de minha alienação faz-se em e por estruturas afetivas, como a *timidez*. "Sentir-se enrubescer", "sentir-se transpirando" etc. (SARTRE, 2015b, p. 443).

O homem se utiliza das relações com o outro para entrar em contato com suas próprias questões, entrar em contato com as coisas que já são suas e, também, é nessa relação que a autopercepção é criada. Assim, por esse fundamento, a vergonha sempre será vergonha de si diante do olhar do outro. “O corpo aparece a partir da situação como totalidade sintética da vida e da ação. É em ação que eu percebo o outro” (FUCK, et al., 2012, p. 312).

Reparemos no esforço do tímido que ao perceber a ineficácia de seus feitos tentará esconder o seu corpo-Para-outro, e ao almejar “‘não ter mais corpo’, ser ‘invisível’ etc., não é seu corpo-Para-si que pretende aniquilar, mas esta inapreensível dimensão do corpo-alienado” (SARTRE, 2015b, p. 443-444). Sartre (2015b, p. 444) mostra que “[...] o corpo-Para-outro é o corpo-Para-nós, porém inapreensível e alienado”; para o filósofo, “[...] o Outro cumpre por

nós uma função para a qual somos incapazes e que, no entanto, cabe-nos executar: *ver-nos como somos*”.

Com o descrito acima, é possível entender que o corpo alienado é um corpo captado pelo outro, o Outro que está em outra posição, em outro lugar que não é o meu, o corpo alienado é o meu corpo como fenômeno objetivado pelo Outro. Com isso, é possível contemplar um corpo que me escapa por todos os lados (SARTRE, 2015b). Aliás, o conhecimento que temos do nosso próprio corpo é intermediado pela nossa relação com o Outro, é através “[...] dos conceitos do Outro que *conheço* meu corpo” (SARTRE, 2015b, p. 445). Logo, o corpo na relação com o Outro não consiste no aparecer apenas como objeto, pois a existência humana não é um Em-si, mas sim Para-si, corpo enquanto corpo consciência.

Observemos essa relação a partir do exemplo da pura náusea, que de acordo com Sartre (2015b, p. 447-448) ela

[...] pode ser transcendida rumo a uma dimensão de alienação: irá então entregar-me meu corpo-Para-outro em seu "porte", seu "comportamento", sua "fisionomia"; irá então dar-se como *pesar* pelo meu rosto, por minha carne demasiado branca, por minha expressão demasiado rígida etc. Mas é preciso inverter os termos; não é *por* isso tudo que sinto pesar, mas sim a náusea é que *é* isso tudo como existido não teticamente. E é meu conhecimento que a prolonga rumo àquilo que ela é para o Outro. Porque é o Outro que capta minha náusea como *carne*, precisamente, e com o caráter nauseante de toda carne (SARTRE, 2015b, p. 447-448).

A partir disso, temos a noção de que o corpo é o próprio instrumento que sou, corpo dado - enquanto contingência original; vale o destaque de que só percebemos nosso corpo próprio após a captação do corpo do Outro (SARTRE, 2015b). Ademais, o corpo contingente é premissa de minha existência no mundo, corpo é no mundo, corpo-em-situação; em outras palavras, o corpo é a minha própria “[...] facticidade de ser ‘no-meio-do-mundo’ enquanto transcendendo rumo a meu ser-no-mundo” (SARTRE, 2015b, p. 450).

### **3.3 Jean-Paul Sartre e a Psicologia: um olhar para as relações**

Jean-Paul Sartre foi fortemente reconhecido, lido por muitos acadêmicos, políticos, mulheres e homens; afetava de modo expressivo as pessoas por onde passava, bem como onde chegavam seus escritos. Ademais, no decorrer do tempo o pensamento sartriano se mostra de forma distinta, vemos nas páginas de *A Náusea* (1938, 2015a), *O ser e o nada* (1943, 2015b),

a *Crítica da razão dialética* (1960, 2002a) e *O idiota da família* (1971/2013b) temas que são abordados de maneira diferente, bem como outros que vão ocupando o lugar dos anteriores. Por exemplo, a ação que aparece nas referências ontológicas de *O ser e o nada* ressurge como práxis na *Crítica da razão dialética* - período de influência marxista. Assim como notamos certa “evolução” de temáticas, é possível também ver uma inspeção sartriana no que diz respeito a certos problemas e noções, como a: *psicanálise existencial*, dado que Sartre se dedicou a examinar a Psicologia desde seu fundamento.

Expondo a ordem, Sartre trabalha na terceira parte de *O ser e o nada*: a existência do outro, o corpo e as relações concretas com o outro. A *psicanálise existencial* encontra-se tematizada na quarta parte, vemos também nessa parte temas característicos do pensamento sartriano como: situação, ação, liberdade, facticidade, responsabilidade dentre outros.

Contudo, ao falarmos de corpo, qual a importância de tecermos sobre Sartre e a sua relação com a psicologia?

Ao versarmos sobre o corpo, falamos de um ser-corpo-no-meio-do-mundo, tratamos de um corpo situado; como vimos anteriormente nesta dissertação. Assim, falarmos da noção de corpo em Sartre nos leva a evidenciar o sujeito como um todo no mundo. Ao proferirmos acerca da existência, estamos falando do corpo; bem como ao olharmos para as relações concretas com o outro Sartre aponta que o corpo é condição para tal. Partindo da discussão do corpo situado, podemos tecer acerca da relação de Sartre com a psicologia; Coelho (2022, p. 12) disserta sobre isso, cita que o envolvimento do filósofo francês com a psicologia é uma marca em sua caminhada existencial, a contar do jovem Sartre “[...] como atestam suas visitas a hospitais psiquiátricos ou as temáticas de seus escritos [...] – até a maturidade — com o desenvolvimento da *psicanálise existencial*, aplicada à trajetória de importantes literatos franceses”.

Além disso, as obras de Sartre mesmo que entendidas como de caráter filosófico, não se encerram nisso, o projeto teórico de propor uma nova psicologia mostra que seu escrito é mais amplo; Schneider (2011) também refere que o filósofo foi um investigador assíduo da psicologia. Através de sua *psicanálise existencial* Sartre viabiliza fundamentos para uma psicologia livre das amarras do determinismo; busca colocar o projeto de cada sujeito em suas próprias mãos (SCHNEIDER, 2011).

Como observamos, Sartre adentra no campo da psicologia propondo um novo olhar, trazendo profundas contribuições; segundo Schneider (2011, p. 193) um dos contributos sartrianos é a “[...] proposta metodológica denominada, como sabemos, ‘psicanálise

existencial””; outra contribuição que não podemos deixar de elencar é a do “[...] exercício de elaboração da ‘compreensão psicológica’, etapa fundamental de qualquer processo psicoterapêutico, como pudemos vislumbrar em suas biografias de Genet e Flaubert”, bem como o “[...] conjunto de reflexões no campo da psicopatologia apontando para a superação da psicopatologia clássica e psicanalítica e seus impasses de fundo biologicista e/ou subjetivista” (SCHNEIDER, 2011, p. 278).

Como referido, para versar sobre a existência humana em sua concretude Sartre recorre a sua própria análise da psicologia, propondo que a compreensão do sujeito só será efetiva ao ser analisado em sua totalidade. Assim, a análise sartriana terá como fundamento a *psicanálise existencial*, a investigação das escolhas e atos das pessoas, não buscando reduzir ou enquadrar os *seres*. “Esse método guardará uma certa inspiração de origem freudiana, pois como diz Politzer, a psicanálise é a abordagem concreta do drama humano” (SASS, 2015, p. 116).

Mesmo que haja divergências entre a teoria de Sartre e a psicanálise freudiana, como por exemplo, em relação à existência de um possível inconsciente; para Sartre e a sua *psicanálise existencial* “[...] esta forma de abordagem das questões relativas ao homem é a principal inspiração” (BARATA; CAMPOS; ALT, 2011, p. 199).

Para mais, sobre o olhar para o concreto, vemos que ainda em 1939 no *Esboço para uma teoria das emoções* o filósofo alega: “[...] A psicologia não coloca o homem em questão no mundo entre parênteses. Ela toma o homem no mundo, tal como ele se apresenta através de inúmeras situações: no café, em família, na guerra. De uma maneira geral, o que interessa é o homem em situação” (SARTRE, 2008, p. 27). A afeição de Sartre pela fenomenologia aponta uma afeição *igual* também pelo concreto (COELHO, 2022).

Ainda, referindo-se a Sartre, Coelho (2022) cita que:

Apoiando-se em *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I (Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica I)* (1913), de Husserl, 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 (COELHO, 2022, p. 22).

Como ilustram Barata, Campos e Alt (2011) Sartre mostra ao longo de suas obras uma contínua preocupação com as teorias psicológicas, abrindo assim a possibilidade de

olharmos para uma psicologia liberta das teorias científicistas e positivistas. A análise crítica de Sartre para as questões e estruturas generalistas e para o determinismo, sem dúvida são pontos importantes para a psicologia.

Como bem reiteram Barata, Campos e Alt (2011, p. 199), do *O ser e o nada* até o *Idiota da família* Sartre se preocupa e se envolve de maneira expressiva com as questões relativas à *psicanálise existencial*, “[...] aliando às suas críticas metapsicológicas à psicanálise empírica uma permanente preocupação metodológica, em particular no que diz respeito à fundamentação de um método de compreensão do homem”.

Sartre (2008) aponta que os psicólogos buscam estar frente ao seu objeto assim como o físico está perante o seu; como efeito acabam desconsiderando algo primordial: a significação, visto que “[...] todo fato humano é por essência significativo” (Sartre, 2008, p. 25). E, por esse motivo, o marco inicial será sempre o “[...] estudo dos fenômenos e não dos fatos empíricos positivos, isto é, a partir da relação da consciência intencional com o mundo” (BARATA; CAMPOS; ALT, 2011, p. 200).

Nessa direção, a psicologia consolidada por Jean-Paul Sartre, que se instaura em um horizonte epistemológico, teórico e ideológico diferente do da psicologia empírica, da psiquiatria e da psicanálise freudiana, por assumir uma perspectiva histórica, dialética, não mentalista e não subjetivista, [...] tem muito a oferecer para a superação dos impasses enfrentados pela psicologia clínica (SCHNEIDER, 2011, p. 16).

Em relação a citação acima, vemos que Sartre (2008) propõe uma psicologia fenomenológica. É na fenomenologia que Sartre encontra direção para uma discussão psicológica (COELHO, 2022); pensando em uma ciência que discorda do cientificismo e do positivismo reducionista; nas palavras de Barata, Campos e Alt (2011, p. 200), a “[...] psicologia positivista estuda o homem da mesma forma que o botânico analisa e classifica as plantas, procurando enquadrar o humano em categorias taxonômicas e leis naturais”. Por outro lado, “[...] a atitude fenomenológica, ao buscar as significações, convida a psicologia a ‘dar um passo atrás’ e interrogar, a relação do homem com o mundo”, e nesse caminho Sartre busca reaver o ser-no-mundo (BARATA; CAMPOS; ALT, 2011, p. 200).

Vale reconhecer que, muito embora, na primeira grande obra de 1943, ele não tenha incorporado uma análise mais explicitamente marxista acerca das condições históricas, ele não perde de vista um elemento importante: a historicidade, ou, se quiser, a facticidade. Só há consciência, só há cogito

pré-reflexivo por e pela condição fáctica pela qual o homem se historiciza, fazendo se no mundo (SILVA, 2020, p. 148).

Constatamos que em Sartre a existência humana é liberdade e se delinea pela eterna incompletude (BARATA; CAMPOS; ALT, 2011). Cabe refletirmos também que nessa possibilidade de uma psicologia sartriana o psicólogo é o outro que olha para seu cliente, não com o intuito de tolher, mas sim de oportunizar que seu cliente experiencie a existência da forma mais autêntica possível; pensando nesse contexto, a maneira que o cliente percebe seu corpo no mundo - nas relações é crucial para o processo psicoterapêutico. Nesse sentido,

[...] o ponto de partida adotado pelo psicólogo revela-se essencial para definir de que forma as relações podem ser articuladas no espaço clínico. Partindo da ontologia proposta por Sartre e de seu projeto de psicanálise existencial não podemos ansiar “corrigir” o homem em suas escolhas em busca de um processo terapêutico que potencialize uma atitude mais “livre” e saudável. (BARATA; CAMPOS; ALT, 2011, p. 204).

Mas o que Sartre propõe com a *psicanálise existencial*? A proposta de Sartre é a respeito da compreensão do projeto de Ser, e de acordo com o filósofo francês só é possível chegar ao projeto fundamental compreendendo que o homem e o mundo constroem-se ao mesmo tempo. Em concordância, Freitas (2011, p. 207) explana que para que compreendamos o projeto fundamental de uma determinada pessoa precisamos refletir acerca da conjuntura social que a mesma está inserida, considerar “[...] sua existência concreta, situada e definida durante toda sua história, através de contextos objetivos que podem oferecer-lhe possibilidades e limitações. Por sua vez, os obstáculos e facilidades, também assim serão significados de acordo com o projeto de Ser”.

Concernente a isso, Silva (2020) discorre acerca da importância do marxismo para o existencialismo, e a maneira que Sartre se apropria radicalmente um método, e “[...] o método sartriano, visa [...] uma descrição do indivíduo em sua concretude, em carne e osso” (SILVA, 2020, p. 146).

A concretude da existência individual e social se dá, para Sartre, através da interdependência do diálogo entre ambos. Através dessas e outras superações, o homem sartreano possui características de um Ser histórico, dialético e também social, visto que a singularidade não se opõe à coletividade e vice versa. Cada ato do sujeito circunscreve os contextos familiar, social, cultural, econômico, político, intelectual, bem como a história da humanidade é construída através de cada escolha singular que

tece com todas as outras a trama do universal. Assim, através de sua antropologia podemos compreender a práxis que tem em seu bojo a conversão do processo existencial e do histórico (FREITAS, 2011, p. 206).

Sobre os contextos, segundo Schneider (2002), cada pessoa escolhe a partir de seu próprio campo de possibilidades, é uma estrutura de escolha frente às quais o sujeito não pode deixar de escolher. A psicologia pelo cunho sartriano caminha no sentido de clarificação do projeto fundamental, buscando compreender o projeto de ser, o para que o sujeito escolhe isso ou aquilo, busca elucidar para as pessoas atendidas que a existência é construída e indeterminada (FREITAS, 2011).

Ainda mais, observamos que a partir das biografias escritas por Sartre é possível contemplar como trabalhar o sujeito e as questões psicológicas, como trabalhar os fenômenos psicológicos em seus diversos níveis, não desconsiderando as questões sociais e culturais, visto que constatamos um ser de carne e osso, sujeito concreto inserido em um contexto (SCHNEIDER, 2011).

O sujeito é um singular/universal, pois, ao mesmo tempo, em que é idiossincrático, é resultante de seu tempo, de sua cultura e, portanto, uma ponte para compreendê-los. A concepção de homem que subjaz à teoria sartriana é histórica e dialética, segundo a qual, o sujeito só pode ser compreendido levando-se em conta sua história individual, tanto quanto a de sua conjuntura familiar e a de seu contexto social e cultural, tendo como fundo de sustentação a noção que “ele se faz e é feito” no/por esse conjunto de fatores. Toda a psicologia existencialista pauta-se nessa antropologia, servindo de embasamento teórico para a concretização da psicanálise existencial (SCHNEIDER, 2011, p. 234).

Sartre traz para o cerne das discussões o singular inserido no universal, um ser corpo concreto. Reiterando, conforme Schneider (2011), devemos compreender o projeto de ser de cada sujeito analisado, é por meio do projeto que é possível decifrar os movimentos, as escolhas de uma determinada pessoa no mundo - em seus diversos contextos. Assim, é preciso entender o nexos presente nos diferentes comportamentos, decifrar gestos, emoções desse sujeito, com o intuito de encontrar o significado comum de cada situação.

Como vimos, ao analisar o projeto fundamental de alguém é preciso que a análise seja feita da pessoa por inteiro, dado que o sujeito se percebe, sabe a respeito do seu corpo próprio “a partir de sua dinâmica psicológica construída através do diálogo que trava com o mundo” (FREITAS, 2011, p. 210). Sobre isso, a relação com o corpo é apresentada por Freitas (2011) como uma premissa constitutiva da existência humana; e em uma nota de

rodapé a autora legitima a integralidade corpórea apresentando da seguinte maneira: “Corpo/Consciência = Somos” (FREITAS, 2011, p. 211); como discutido previamente nesta pesquisa, compreendemos que a existência humana é consciência corporificada e/ou consciência incorporada.

[...] Sartre problematizou, de forma radical, as condições para uma melhor compreensão da personalização de um sujeito, personalização que ocorre no mundo a partir das relações concretas que o sujeito estabelece com as coisas (objetos) e com os outros. Focando, contudo, na distinção entre a consciência e o Eu, liberto da interioridade do *Eu*, Sartre trouxe para a psicologia, e para a psicopatologia, outra possibilidade, qual seja, a de conhecer uma pessoa de forma objetiva, enquanto corpo/consciência e temporalidade (BOCCA, 2019, p. 108).

Desta forma, “se a consciência modifica seu modo de apreender o mundo, o corpo também modifica. E para uma psicologia fenomenológica, o que interessa não é compreender nem a emoção isolada, nem o objeto, mas a intencionalidade da consciência para com o objeto” (FREITAS, 2018, p. 52). Bocca (2019) também reitera sobre isso, reconhecendo o fato de que o sofrimento humano se apresenta psicofisicamente, ou seja, enquanto corpo/consciência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em concordância com o que foi exposto no início desta dissertação, o escopo central da referida pesquisa foi a compreensão da noção do corpo em Jean-Paul Sartre. Constatamos que em Sartre, inevitavelmente, a existência de cada pessoa é *corpo/consciência*. Mas e para que também falar da consciência se estamos versando sobre o corpo? O assunto: *corpo-consciência, corpo-mente, corpo-alma, corpo-pensamento* foi discutido por vários filósofos, apresentado por diversas perspectivas, dentre elas: a que colocamos em relevo e a que perdurou até pouco tempo atrás, a forma dualista de Descartes, que é, nesse sentido, o oposto da fenomenologia existencialista. Há de fato uma tradição que apresenta a dicotomia consciência e corpo, no entanto, vemos que Sartre vai por um caminho contrário, aqui não há um corpo substância ou que é depósito para uma consciência, mas sim duas instâncias correlatas, e até, como já expomos, duas instâncias que são *em situação* - “*uma só*”.

Ademais, como mostrado anteriormente, *corpo/consciência* não é uma dicotomia, ou melhor, não é uma união entre dois polos distintos, pressupondo que em uma extremidade está a consciência e em outra um corpo que precisa ser unido a ela, *corpo/consciência* não é uma ligação de duas instâncias. Por esse motivo em diversas passagens deste trabalho utilizamos os termos: consciência corporificada, consciência incorporada, consciência corpórea e *corpo/consciência*, sem a utilização do hífen para não transmitir uma representação de união entre o corpo e a consciência.

Abordamos a questão da consciência entendendo que é crucial na busca pela compreensão do sujeito enquanto integralidade, no entendimento da própria realidade humana como projeto, como um Para-si finito; é fundamental pelo prisma ontológico, mas é em situação, é absolutamente contingente. Mas e o corpo, por que precisamos dele? Para que a consciência esteja em movimento, para que seja uma consciência para um objeto, ela precisa ser *corpo* - engajada/o em um mundo, por isso podemos dizer que a consciência é corporificada/encarnada, é *corpo consciência*, não como uma mera carne, em um sentido trivial, mas como *corpo consciente*. O corpo de um cadáver, a título de exemplo, não é *corpo situado*, é uma mera carne. Sartre aponta para um corpo *pertencente* a uma instância de um complexo que é o Para-si, e nesse caminho vemos ainda que o corpo é a própria finitude do Para-si, se mostrando crucial às discussões psicológicas acerca da existência humana.

Sartre propõe que há uma totalização, não uma união, evidencia uma compreensão de que somos seres integrais, psicofísicos. Quando sofremos, sofremos como um todo que

somos. Desta forma, o corpo é indispensável na relação da pessoa com o mundo, visto que a existência humana é concreta e contingente, o sujeito é um ser inserido no meio do mundo e em relação. A existência do corpo é incontestável. O corpo é a manifestação de nosso liame com o mundo, e se apresenta enquanto condição à existência da *psique*. Corpo é a ligação primária do ser com o mundo. Afirmarmos que há um mundo, que estamos em um mundo ou dizermos que somos corpo é equivalente, isto é, não estaríamos em um mundo sem um corpo.

Dito acima, o *surgimento* de uma *psique* só é possível porque há um corpo, e uma maneira tangível de abordarmos tal temática é através da emoção. Quando o sujeito está com ódio acentuado, por exemplo, ele está sendo esse ódio, não de modo cristalizado, pois não pode *ser* ódio o tempo todo, mas está sendo como consciência corporificada, uma vez que as manifestações da *psique* são fenômenos psicofísicos.

O corpo está à vista, o somos completamente na totalidade de nossos atos. É tido espontaneamente; quando estamos abstraídos em nossas ações, sem distanciamento do corpo próprio, o vivenciamos simplesmente como totalidade. Porquanto, o corpo em Sartre é considerado condição para nossas ações. Ao sorrir, há um rosto que se mostra radiante; ao andar ou correr, há pernas que se movimentam; ao me sentir envergonhado, há um rosto que se enrubesce, um corpo que se retrai; ao envelhecer, há um corpo que é finito, há um corpo que envelhece; em suma, o corpo é a condição temporal de não sermos eternos.

Nessa linha, dizemos que as qualidades da *psique* são modos do corpo. Pois, conforme a filosofia sartriana é o corpo que surge assim que qualificamos o psíquico, recorreremos a ele para compreendermos os sentimentos, as experiências. Além disso, o sujeito sendo um conjunto de relações pode relacionar-se com seu corpo através de duas perspectivas; uma delas é a experiência concreta, ou seja, o corpo que simplesmente vivencio diariamente, a outra é, considerada por Sartre, a do meu corpo como corpo-Para-outro, tomado reflexivamente. Vejamos, ao me relacionar com meu corpo a partir do porte reflexivo, ao pensar sobre minha timidez, por exemplo, tomo meu corpo a certa distância, no abstrato.

Ademais, acerca do corpo-Para-outro, do corpo em relação ao outro (apresentado de modo acentuado no capítulo três da alusiva dissertação), reiteramos que: o Outro também é uma consciência incorporada e em situação. O corpo de uma pessoa que temos afeição não é apenas um lindo sorriso, mas é um sorriso de um sujeito singular, um corpo existente com suas especificidades. Assim sendo, é crucial à filosofia sartriana a análise acerca do corpo e das relações concretas com o Outro.

No escrito *O ser e o nada* (1943/2015b) Sartre aborda a respeito das relações concretas com o Outro, essa relação impossibilita o Para-si de ser simplesmente uma ontogenia privada, isso quer dizer que, não há um corpo apenas para-mim, mas há também um corpo-Para-outro. É na inter-relação que é manifesto o corpo/consciência situado, necessariamente, posto em uma conjuntura social.

Desta maneira, estamos postos em uma determinada cultura. É fato que estamos em um país, um estado, uma cidade, um bairro, uma família, uma conjuntura social, e isso é específico para cada sujeito. Essas condições, ou seja, os sentidos atribuídos para as experiências, são singulares. Desdobremos isso, como já tratamos, a liberdade em Sartre, é uma liberdade situada, assim, a frase “seja quem você quiser”, por exemplo, nesse sentido é equivocada, pois é “dentro” de suas possibilidades que o sujeito escolhe e se constrói. Se Paulo cresceu em uma família com mais condições socioeconômicas, ele terá um leque de possibilidades diferentes da de Pedro, que cresceu em uma família de classe baixa; observemos que são questões/situações diferenciadas<sup>48</sup>.

Como citado acima, compreendemos que o sentido é atribuído pelo sujeito a partir de uma dada situação, e a experiência vivida se dá enquanto consciência corpórea. Assim, o processo é dialético, para Sartre a *subjetividade* é dialética, nos tornamos “isso ou aquilo” porque estamos inseridos nesta e não naquela conjuntura social, vivemos o universal no singular, logo é uma subjetividade objetivada. Mas o que isso significa? Significa que estamos inseridos em uma sociedade com certa condição material, com certa noção do que é o corpo ideal, de como as pessoas devem ou não se vestir e/ou se portar e o subjetivo está relacionado ao objetivo, visto que a subjetivação é a apropriação da situação (que é o objetivo) de modo particular - singular; baseado em suas próprias redes de referências, de sua própria história, de seu próprio projeto de ser.

---

<sup>48</sup> Não podemos deixar de mencionar, neste contexto do “seja quem você quiser”, a questão da meritocracia. Etimologicamente, temos a junção das palavras *mereo* (merecer) do latim e *kratos* (poder) do grego. Assim, a meritocracia é o alcance do poder por mérito próprio; como se não houvessem questões sociais e históricas atreladas às conquistas. Nos parece que esse sistema é oriundo de uma abstração, dado que está distante da realidade social e material dos sujeitos. A perpetuação da desigualdade social, destacada pelo modelo meritocrático, é vista e reproduzida de diversas maneiras, como nas histórias de superações, denotando que as pessoas são as únicas responsáveis pelos seus fracassos ou êxitos. Em síntese, compreendemos que, de forma estrutural, a discussão acerca da meritocracia está envolta por um leque de temáticas a serem aprofundadas, contudo, devido ao objetivo desta pesquisa não é viável abordarmos com o cuidado cabido tais questões. Assim, sugerimos, para maior compreensão a respeito deste complexo assunto, as seguintes leituras: A dissertação de mestrado de Cristina Gonçalves De Abrantes, denominada: *A meritocracia imbricada na dimensão subjetiva do mercado de trabalho formal* (2020). Apontamos também a dissertação intitulada: *Cursos pré-vestibulares das universidades públicas do Estado do Paraná: prática de educação inclusiva como acesso ao ensino superior*, do autor Eder Adão Rossato (2019).

Nesse sentido, encontramos-nos com o Outro em uma condição existencial concreta, e é nesse curso que o ser singular constitui a sua *subjetividade*, se gosta ou não de como está sendo seu corpo, objetivando mediante suas emoções, ações, enfim, por suas escolhas. Por este motivo, se mostra válida a apresentação de como Sartre aborda a aparição do olhar do Outro, e de como este pode me petrificar. O fato de estarmos na presença do Outro nos mostra a condição de constrangimento e alienação, estar diante desse outro é estar descoberto e envergonhado, dado que me limitando em um ser objeto o Outro afasta de mim toda a espontaneidade.

Sartre apresenta que a experiência do nosso corpo como ser-objeto, se dá quando somos *vistos pelo Outro*. Quando somos captados pelo olhar do Outro, tal vivência é minha transcendência transcendida ou como dito no capítulo três, minha própria alienação; o corpo alienado nos relaciona à intersubjetividade, logo, ao coletivo.

O corpo em Sartre é abertura, e tal compreensão acerca do corpo/consciência é imensamente importante, pois vemos que a filosofia de Sartre nos oferece elementos para uma reflexão acerca de inúmeros assuntos, mesmo que tais temas não tenham sido, especificamente, explorados por ele. O cenário é outro, o corpo é estudado e analisado de forma distinta da época de Descartes, por exemplo; os corpos e as circunstâncias são outras. Ora, ao pensarmos sobre o corpo, não podemos deixar de considerar a magnitude das temáticas ligadas a ele; como as questões estéticas, de gênero, étnicas, raciais, da comunidade LGBTQIAPN+<sup>49</sup>, e todos que por conta de suas escolhas ou não em relação aos seus corpos, são historicamente marginalizados.

---

<sup>49</sup> Entendamos a sigla *LGBTQIAPN+*: lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e travestis, queer, intersexuais, assexuais, panssexuais, não-binária e o símbolo de + (mais) na sigla inclui outros grupos e variações da sexualidade e de gênero, engloba as demais possibilidades, a pluralidade da existência humana (JESUS, 2012).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Referências primárias

SARTRE, J. P. **Questão de método**. Trad. Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, [1967].

\_\_\_\_\_. **A imaginação**. Difusão européia do livro, 1973.

\_\_\_\_\_. **Os caminhos da liberdade**. (S. Milliet, Trad.). São Paulo: Victor Civita, 1974.

\_\_\_\_\_. **Situations, X**: politique et autobiographie. Paris: *Gallimard*, 1976.

\_\_\_\_\_. **Entre Quatro Paredes**. Tradução de Guilherme de Almeida. São Paulo: Abril, 1977.

\_\_\_\_\_. **Carnets de la drôle de guerre**. Paris: Gallimard, 1983.

\_\_\_\_\_. **Critique de la raison dialectique**: précédé de questions méthode. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão dialética**: precedido por questões de método. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Saint Genet**: Ator e Mártir. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002b.

\_\_\_\_\_. **Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl**: a intencionalidade. Situações, I: críticas literárias. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

\_\_\_\_\_. **Os caminhos da liberdade; 2**. 5ª edição. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017.

\_\_\_\_\_. **Esquisse d'une théorie des émotions**. Paris: Hermann, 1939.

\_\_\_\_\_. **Esboço para uma teoria das emoções**. Trad.: Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, (2008).

\_\_\_\_\_. **La Transcendance de L'Ego**. Esquisse d'une Description Phénoménologique. Paris: Vrin, 1936.

\_\_\_\_\_. **A transcendência do Ego** seguido de Consciência de si e conhecimento de si. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

\_\_\_\_\_. **A transcendência do Ego**. Editora Vozes Limitada, 2013a.

\_\_\_\_\_. **L'idiot de la famille**. Gustave Flaubert de 1821 às 1857. Paris: Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_. **O idiota da família**. Volume 1. Trad. Júlia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013b.

\_\_\_\_\_. **O existencialismo é um humanismo**. Editora Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. **La nausée**. Paris : Gallimard, 1938.

\_\_\_\_\_. **A náusea**. 10 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015a.

\_\_\_\_\_. **L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique**. Paris: Gallimard, 1943.

\_\_\_\_\_. **O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Editora Vozes, 2015b.

\_\_\_\_\_. **O que é a subjetividade?** Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015c.

\_\_\_\_\_. **O Muro**. 24ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

### Referências secundárias

ABBAGNANO, N. et al. Dicionário de filosofia. **São Paulo**, 2007.

ALVES, P. M. S. Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade. **Estudos e pesquisas em psicologia**, v. 8, n. 2, p. 334-357, 2008.

BARATA, A. O outro e a Relação: O contributo das fenomenologias da intersubjetividade. **Phainomenon, Lisboa**, n. 16-17, p. 295-314, 2008.

BARATA, A.; CAMPOS, C. M.; ALT, F. Dificuldades, desafios e possibilidades para uma clínica sartreana. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, v. 17, n. 2, p. 198-204, 2011.

BARROS, M. V. M. A Teoria do Reconhecimento em Sartre: corpo e intersubjetividade. 2021. 162 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador.

BATTISTI, C. A. Às voltas com a questão do sujeito—posições e perspectivas. **Ijuí: Ed. Unijuí**, 2010.

BATTISTI, C. A. A prova da existência da multiplicidade de corpos na 'Sexta Meditação'. **Educação e Filosofia**, p. 181-214, 2011.

BEAUVOIR, S. **Le deuxième sexe**. Paris: Gallimard, 1949.

\_\_\_\_\_. **O segundo sexo**. Nova Fronteira, 2008.

BOCCA, M. C; DA SILVA, C. A. D. F. Sartre e a unidade da consciência: um breve registro de "A transcendência do ego". **Intuitio**, v. 12, n. 2, p. e32858-e32858, 2019.

BOCCA, M. C. **A transcendência vivida em sua temporalidade: Sartre e a experiência psicopatológica.** 2019. 370 f. Tese (Doutorado em Filosofia Moderna e Contemporânea) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo.

\_\_\_\_\_. M. C. **Psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo: experiência psicopatológica em Jean-Paul Sartre.** Curitiba: Appris, 2021.

BRENTANO, F.; SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S. **Psicología desde el punto de vista empírico.** Ediciones Sígueme, 2020.

BRISKIEVICZ, D. A. A escola-medusa: o olhar do outro e a educação em Jean-Paul Sartre. **Educação**, v. 43, n. 2, p. 235-246, 2018.

BULFINCH, T. **Livro de ouro da mitologia, O.** Ediouro Publicações, 2002.

CÂMARA, F; LIMA, M. L; CRUZ, C. Mulheres na rua: do “fiu-fiu” ao estupro. **Revista Polis e Psique**, v. 9, n. 3, p. 114-132, 2019.

CAMPOS, V. **Pondo a mão na consciência (incorporada):** Sobre o estatuto do corpo no pensamento de Jean-Paul Sartre. *Contextura*, Belo Horizonte, nº 11, 2017, p. 23-30.

CARDOSO, L. Tragédia e natureza. Um fragmento da correspondência de Hölderlin. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 10, n. 5, p. 214-227, 2019.

COELHO, J. C. D. P. **A noção de corpo em Jean-Paul Sartre.** 2022. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Belo Horizonte, MG: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2022.

COTTINGHAM, J. **Dualismo cartesiano: teologia, metafísica e ciência.** Descartes. Org. John Cottingham. Trad. André Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

CRESCENZO, L. de. **História da Filosofia Moderna: De Descartes a Kant.** tradução de Mario Fondelli. – Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2012.

DA SILVA, L. D. Filosofia, Literatura e Dramaturgia: liberdade e situação em Sartre. **Doispontos**, v. 3, n. 2, 2006.

\_\_\_\_\_. L. D. **Tempo e temporalidade na filosofia de Sartre.** Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 15, n. 24, p. 225-248, 2008.

\_\_\_\_\_. L. D. Sartre e a encarnação do sujeito transcendental. **Revista Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 23, p. 125-143, 2020.

DE ABRANTES, C. G. **A meritocracia imbricada na dimensão subjetiva do mercado de trabalho formal.** 2020. 241 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

DE JESUS, P. B. M. Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabete. Cartas sobre a união substancial. **Discurso**, v. 47, n. 2, p. 193-203, 2017.

DESCARTES, R. Meditações metafísicas (J. Guinsburg & B. Prado Jr., Trans.). **Coleção os pensadores**, v. 15, p. 81-150, 1979.

DESCARTES, R. **Regras para direção do espírito**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

DOS REIS COSTA, V. H. **O corpo como contingência fundamental em Sartre**. Vol. 12 | N. 02 | 2013.

DOS SANTOS, V. **Corpo e Intersubjetividade em O ser e o nada**. Volume 03 - Número 08 - Ano 2011, p. 88-105.

DOS SANTOS, A.C.H.; NEVES, F.B.C.; REIS, T.L. A objetificação dos corpos femininos: uma reflexão fenomenológica existencial. **Revista Mosaico**, v.11, n.2, p. 154-160, 2020.

ERCULINO, S. C. D. N. A violência do olhar: intersubjetividade em Sartre. **Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, v. 6, n. 11, p. 200-214, 2014.

EWALD, A. P. Fenomenologia e Existencialismo: articulando nexos, costurando sentidos. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 8, n. 2, p. 149-165, 2008.

FERRI, F. A. V. **Psicanálise existencial sartriana e a consciência alucinada**. 2013. 113 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo.

FREITAS, S. M. P. D. Uma análise existencialista para um caso clínico de transtorno obsessivo compulsivo. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, v. 17, n. 2, p. 205-214, 2011.

\_\_\_\_\_. **Sartre, psicologia de grupo e mediação grupal**. 2018, 269 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR.

\_\_\_\_\_. **Psicologia existencialista de grupos e da mediação grupal: contribuições do pensamento de Sartre**. Editora Appris, 2020.

FUCK, L. B; et al. **Sobre "O Corpo"**: um estudo a partir da ontologia sartreana. **Atos de Pesquisa em Educação**, v. 7, n. 2, p. 296-319, 2012.

FUJIWARA, G. **O fundamento do conhecimento em L'être et le néant**. *Veritas* (Porto Alegre), v. 63, n. 3, p. 856-877, 2018.

FURLAN, R. A relação com o outro em Sartre. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, v. 24, p. 85-99, 2013.

GUEROULT, M. Descartes segundo a ordem das razões. **São Paulo: Discurso**, 2016.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. editora Vozes. 2011.

HILGERT, L. H. Natureza e liberdade: o corpo na ficção sartriana. **Revista Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 23, p. 49-74, 2020.

HUSSERL, E. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida do Norte, SP: Ideias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia (2008)**. Introdução e tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS (Coleção filosofia vol. 41).

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. Dicionário Básico de Filosofia. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. Dicionário Básico de Filosofia. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

JESUS, J. G. **Orientação sobre identidade de gênero**: conceitos e termos. Jaqueline Gomes de Jesus. Autor: Brasília, 2012.

JÚNIOR, M. I. **Consciência, corpo e liberdade**: perspectivas a partir de O Ser e o Nada. Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, v. 3, n. 2, p. 135-150, 2014.

JÚNIOR, L. C. P. D. A noção de subjetividade em Descartes e Sartre. **Revista Relicário**, v. 3, n. 5, 2016.

LEVY, L. O dualismo cartesiano. **Lições de história da Filosofia. Org. Altmann S. & Wolf, E. Porto Alegre**: Secretaria de Estado da Cultura, 2010.

LOPES, R. L. **Tradução do texto de Jean-Paul Sartre**: une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. VEREDAS FAVIP, Caruaru, Vol. 2, n. 01, pp. 102–107, jan./jun. 2005.

MAGNABOSCO, M. M. A Síndrome do Pânico na perspectiva fenomenológica existencial. In: MAGNABOSCO, M. M. (org.). **Temas contemporâneos na prática da Psicologia Existencial**. Belo Horizonte: Artesã, 2019.

MARQUES, S. T. Subjetividade. Liberdade e angústia em Sartre. In: TEMPLE, G.C. **Subjetividade no pensamento do século XX**: uma introdução. Curitiba: Appris, p. 137-157. 2017.

MELO, D. M. P. **Clínica do Ato**. Juruá, 2020.

MORRIS, K. J. **Sartre – introdução**. Trad. Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Artmed, 2009.

OLGA, T. **Meu corpo não é seu**: desvendando a violência contra a mulher. Editora Companhia das Letras, 2014.

PIRES, F. B. **Projetos de vida e recorrência de recaída na trajetória de pacientes dependentes de álcool**. 2011. 212 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

ROCHA, E. O Argumento em Favor da União Corpo e Alma em Descartes. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, v. 18, p. 211-226, 2008.

RODRIGUES, O. M.; GONDIM, E. **Descartes e Sartre**: a questão da liberdade. *Ensaio Filosóficos*, v. 6, p. 113-128, 2012.

ROSSATO, E. A. **Cursos pré-vestibulares das universidades públicas do Estado do Paraná: prática de educação inclusiva como acesso ao ensino superior**. 2019. 111 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) - Universidade Estadual de Maringá.

SANTOS, G. B. S., SANTOS, B. B. D., MELO, J. D. S. A percepção da pessoa internada sobre sua vivência no hospital. **Revista do NUFEN**, v. 12, n. 2, p. 1-19, 2020.

SASS, S. D. A noção de projeto na psicanálise existencial de Sartre. **Revista Limiar**, v. 2, n. 4, p. 105-125, 2015.

SCHNEIDER, D. R. **Novas perspectivas para a psicologia clínica**: um estudo a partir da obra Saint Genet: comédien et martyr de Jean-Paul Sartre. 2002. 339 f. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica.

\_\_\_\_\_. D. R. **A Náusea e a Psicologia Clínica**: nas relações entre Literatura e Filosofia em Sartre. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 6, n. 2, 2006.

\_\_\_\_\_. D. R. **Sartre e a psicologia clínica**. Editora da UFSC, 2011.

SILVA, F. L. **Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. São Paulo: UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. Subjetividade e crítica em Sartre. **Sofia**, v. 4, n. 1, 2015.

SILVA, C. A. D. F. D. Aportes clínicos sartrianos III: método progressivo-regressivo. **Aufklärung: revista de filosofia**, v. 7, n. 2, pág. 137-150, 2020.

SOUSA, P. L. et al. Epidemiologia dos crimes sexuais contra mulher. **Revista Eletrônica da Faculdade de Alta Floresta**, v. 11, n. 1, 2022.