

PONDO A MÃO NA CONSCIÊNCIA

(INCORPORADA):

— SOBRE O **ESTATUTO DO CORPO** — NO PENSAMENTO DE **JEAN-PAUL SARTRE**

VERONICA DE SOUZA **CAMPOS***

RESUMO: Este artigo faz uma breve incursão sobre o tema do corpo no pensamento de Jean-Paul Sartre, buscando esclarecer mal-entendidos frequentes e mostrar que na nossa lida com o mundo tal como concebida pelo filósofo não há a consciência e o corpo – o que há são sujeitos conscientes, que são sujeitos incorporados.

PALAVRAS-CHAVE: Sartre; corpo; consciência incorporada.

INTRODUÇÃO

Para um leitor que se debruce pela primeira vez sobre “O Ser e o Nada”¹, principal obra filosófica do jovem Sartre, o fim da primeira parte – após terem sido descritas as características dos dois modos fundamentais de ser, Em-si e Para-si – pode naturalmente coincidir com o surgimento da pergunta pelo lugar do *corpo* na visão de mundo do filósofo. Se o em-si diz respeito à totalidade da matéria e o para-si diz respeito à consciência, a qual categoria pertence o corpo? Qual é o seu

modo fundamental de ser? Essa pergunta é legítima (afinal, o corpo só receberá um tratamento adequado no capítulo 2 da parte III da obra, permanecendo de certa forma ausente até lá). Mas ela é, contudo, uma pergunta que começa “com o pé esquerdo”, quer dizer, nasce fadada a não receber uma resposta nos moldes que pede porque já nasce interpretando incorretamente a dinâmica do em-si e do para-si: malgrado o corpo receba um tratamento detalhado mais à

* Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais.

frente no livro, onde ficarão claras as nuances de seu estatuto ontológico, a procura por localizar o corpo ontologicamente no panorama do em-si e do para-si (i.e., a procura por enquadrá-lo numa ou noutra categoria) supõe uma *separação* substantiva, ainda que abstrata, não só entre as duas categorias ontológicas, mas sobretudo do corpo em relação a todo o resto, isto é, pressupõe que o corpo possa ser tomado como “carne isolada” – um procedimento fenomenológico impossível, já que o corpo não existe como carne isolada “a não ser no cadáver” (SN, p. 432). No final das contas, é como se essa pergunta perguntasse: “o corpo enquanto mera carne pertence a qual categoria?”.

Perguntas mal-colocadas a respeito do corpo em SN podem tomar diversos (des) caminhos, culminando em críticas como, por exemplo, a de que Sartre ignorou o aspecto corporal da morte (Howells, 2010); de que ele não levou realmente a sério que o sujeito dos estados conscientes é o corpo (Wider, 1997); ou mesmo de que esqueceu que sujeitos possuem corpos (Merleau-Ponty, 1968, p. 77). Críticas desse tipo acabam por aprofundar o sulco que elas mesmas abrem, i.e., acabam por reforçar a distinção exógena que elas mesmas introduzem, insinuando uma separação radical entre consciência e corpo no trabalho de Sartre (como se houvesse a consciência e houvesse o corpo) e, por tabela, uma separação entre consciência e mundo. Tal acarreta, como consequência, que nós seres humanos, na nossa experiência consciente, “percamos” o mundo, isto é, percamos a prerrogativa (que gostaríamos de preservar) de que em nossas experiências conscientes estamos em contato direto com o mundo real.

Em face disso, o objetivo geral desse artigo é mostrar que na nossa lida com o mundo, tal como concebida por Sartre, não há a consciência e o corpo – o que há são sujeitos conscientes, que são sujeitos incorporados.

DOIS ARGUMENTOS TEXTUAIS

Em SN encontramos subsídio textual para extrair, a partir das principais teses sartreanas, dois

argumentos complementares que cumprem o papel de garantir que não percamos o mundo, i.e., que cumprem o papel de assegurar que nossa relação com o mundo seja direta e imediata. Um desses argumentos é a chamada “prova ontológica”, que delimita a existência das duas “regiões” no Ser (e que de certa forma *parece* separá-las). E o segundo é um argumento para a rejeição da noção de *sensação* como objeto psíquico. Enquanto a prova ontológica dá a ligeira impressão de deixar o corpo de fora e “destacar” uma consciência (desincorporada) da totalidade do que existe (o mundo), o argumento para a rejeição da noção de *sensação* é fundamentalmente dependente do corpo e dependente de que o seu estatuto dentro do pensamento do filósofo seja corretamente compreendido. Esse argumento e tem o papel de mostrar que 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*.

A “prova ontológica” é baseada nas teses da intencionalidade e da vacuidade da consciência². A tese da intencionalidade, de inspiração husserliana, propõe que toda consciência é consciência *de alguma coisa*; ao passo que a tese da vacuidade afirma que a consciência não tem conteúdos em seu interior (porque ela não é um “espaço interno” localizado “dentro da cabeça”). Juntas, essas duas teses implicam que aquilo de que o indivíduo está consciente em determinado momento (o objeto de seu ato consciente) não pode estar “dentro” da cabeça (e, portanto, deve estar no mundo). Simplificadamente:

Prova ontológica

p.1) Toda consciência é consciência de algo (tese da intencionalidade);

p.2) Na ou dentro da consciência não há coisa alguma (tese da vacuidade);

C) Portanto a coisa de que se está consciente necessariamente está fora da consciência³.

Já o argumento para a rejeição da noção de *sensação* como objeto psíquico envolve negar todo e qualquer tipo de evento interno e privado que

seja resultado de um movimento através do qual o mundo indiretamente nos “afeta”. A ideia de *afecção* supõe um acontecimento através do qual o mundo atinja o corpo, causando certos efeitos – impressões –, de modo que estas impressões é que são apercebidas pela consciência, isto é, de modo que a consciência não tenha acesso ao objeto mundano que causou as impressões, mas apenas às próprias impressões. Ou seja, o argumento é baseado na rejeição sartreana da ideia de que aquilo de que temos consciência sejam efeitos causados no corpo pelos objetos ou eventos do mundo, e não os próprios objetos ou eventos.

A importância de se rechaçar essa ideia reside no seguinte: se aquilo de que temos consciência não forem os objetos mesmos e sim as afecções que eles provocam em nosso corpo, então o corpo adquire o status de mero “receptáculo” de afecções vindas do exterior e “morada” da consciência, i.e., o corpo é relegado a mero meio através do qual a consciência interage com o mundo, como se fosse uma membrana que recobre a consciência e que é responsável pela troca de informações com o mundo. E as afecções no corpo – as sensações – se tornam uma espécie de intermediário ou mediador entre o sujeito e o mundo concreto; um intermediário ou mediador *separando* sujeito consciente e mundo. Para que isso não se dê, é necessário que o corpo não seja essa “membrana” justaposta à consciência, viz., é necessário que ele seja *parte* da consciência e vice-versa. Simplificadamente:

Argumento para rejeição da ideia de sensação

p.1) a coisa de que se está consciente necessariamente está fora da consciência (conclusão da prova ontológica)

p.2) consciência é corpo e corpo é-no-mundo;

C) a coisa de que se está consciente só pode estar no mundo.

A ideia que importa elucidar para evitar a consequência desagradável que descrevemos anteriormente (a perda do mundo) é a que se encontra em p.2 – a ideia de que o sujeito da experiência consciente é *incorporado*. O que exatamente isso quer dizer?

SUJEITOS INCORPORADOS

Começemos tentando entender a noção de sensação tal como tradicionalmente concebida: costuma-se entendê-la como algo que acontece no corpo e que é, de algum modo, um intermediário entre mente e mundo – por exemplo, 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. Nesse panorama, a sensação é aquilo que “linka” 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. Para Sartre, sensação, entendida desta maneira “não passa de uma palavra” (SN, p. 399), ou seja, é uma ficção. Eventos corporais como dor, prazer, calor, frio, amargor, doçura, ira, etc., para ele, não são sensações, no sentido que acabamos de descrever, e sim *atos conscientes*. Ou seja, *são* a própria consciência. Alguns exemplos dados por Sartre envolvendo eventos desse tipo evidenciam isso:

(...) 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’ (...). (SN, p. 418-419, grifos originais)

O prazer não pode distinguir-se – sequer logicamente – da consciência de prazer (...): não é uma representação, é um acontecimento concreto, pleno e absoluto. (...) Não há *antes* uma consciência que recebesse *depois* a afecção prazer, tal como se colore a água – do mesmo modo como não há antes um prazer (inconsciente ou psicológico) que recebesse depois a qualidade de consciente, como um feixe de luz. Há um ser indivisível, indissolúvel. (SN, p. 25-26, grifos originais)

O corpo de Pedro de modo algum se distingue de Pedro-para-mim (...): 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. (SN, p. 435, grifos originais)

A ira não é um estado privado de Pedro que acontece em seu corpo após o mesmo ter sido afetado por uma causa externa, viz., por “algo que o deixou irado”. Cenho franzido e rubor não são *efeitos* (afecções) causados no corpo pelo objeto que provocou a ira – eles são o que a ira é. O prazer, do mesmo modo, não é uma afecção (i.e., o corpo sendo afetado por algo prazeroso, externo) que adere à posteriori a uma consciência que já existia. “Não há uma causa exterior produzindo um evento psíquico [o prazer] nem um evento psíquico produzindo consciência de si” (SN, p. 25) – o prazer (que acontece no corpo) é, ele próprio, uma forma de consciência, i.e., uma forma de o sujeito dirigir-se conscientemente para algo no mundo. A dor nos olhos, do mesmo modo, não se dá em virtude de algo que afeta os olhos na medida em que o sujeito os “usa” e que gera em seguida o efeito de tornar as frases (impressas na página do livro) trêmulas e incompreendidas – a dor é as frases se apresentando como trêmulas e incompreendidas para o sujeito, porque a dor é a consciência que o sujeito tem das frases como trêmulas e incompreendidas enquanto as lê; e essa dor é sentida no corpo porque a consciência é o corpo se dirigindo para as frases impressas na página do livro. A dor “é dor-olhos ou dor-visão; não se distingue da minha maneira de captar as palavras transcendentais” (SN, p. 419). Isso significa que a leitura se dá como dor e que a dor não pode, portanto, ser algo que “se manifesta” nos olhos que leem; significa que experiência de ler com os olhos e a experiência de sentir os olhos doerem enquanto se lê são uma só e mesma experiência; que as frases trêmulas e incompreendidas se dão como dor nos olhos, e a dor nos olhos se dá como frases trêmulas e incompreendidas. Assim, acontecimentos como prazer, a dor e mesmo a

ira não são intermediários (entre uma consciência “destacada” e um mundo “lá fora”) que “acontecem” na “fronteira”, i.e., no corpo. Prazer, dor e ira são experiências conscientes e *como tal* são experiências corporais, pois a consciência é incorporada e o corpo é-no-mundo.

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, ou ainda, nas palavras de Gary Cox, “não é dizer que a consciência anda por aí dentro de um corpo, e sim que o ser-incorporado é a maneira de a consciência estar (ser)-no-mundo, e a única maneira” (Cox, 2009, p. 28). Ser-incorporada é, para Sartre, a maneira de a consciência *existir*. Existindo como corpo, a consciência sartreana 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 corpo e mundo. O corpo é sempre “atolado” (*embourbé*) no 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. “O Para-si”, diz Sartre “deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo. (...); nada há *detrás* do corpo” (SN, p. 388, grifo original). Assim,

[...] se há de haver percepção de objetos no mundo, é necessário que, desde o nosso próprio surgimento, estejamos em presença do mundo e dos objetos. A sensação, noção híbrida entre o subjetivo e o objetivo, concebida a partir do objeto e aplicada em seguida ao sujeito, existência bastarda sobre a qual não sabemos dizer se é de fato ou de direito, é um puro sonho da psicologia e deve ser deliberadamente rejeitada por toda teoria séria sobre as relações entre o mundo e a consciência. (SN, p. 399)

Não há noções híbridas entre subjetivo e objetivo, porque as próprias noções de subjetivo e objetivo são correlatas, isto é, não são pensáveis

separadas, mas são, antes, noções que se bi-implicam, tal como, por exemplo, as noções primitivas de “reta” e “ponto” na geometria euclidiana: reta é a linha que estabelece a menor distância entre dois pontos, e ponto é o encontro de duas retas. Além de serem noções que só funcionam realmente dentro de um esquema abstrato (na realidade, na nossa experiência concreta, não encontramos pontos nem retas), um não é pensável sem recurso ao outro, e por isso qualquer existência híbrida entre eles é bastarda – ter qualquer coisa a mais do que um único ponto é já ter uma reta. De modo semelhante, para Sartre, pensar um híbrido entre as noções de subjetivo e objetivo ou tentar encontrar na experiência concreta algo que se qualifique como puramente subjetivo é inutilmente tentar separá-las. Como diz K. Morris, “como a realidade humana é, na famosa frase de Heidegger, ‘estar no mundo’, e porque o corpo é o nosso estar no mundo, qualquer descrição do corpo, como se vê repetidamente, tem como seu correlato uma descrição do mundo” (Morris, 2010, p. 4)⁴.

DUAS OUTRAS CONSEQUÊNCIAS

É graças a essas mesmas premissas que Sartre pode rejeitar duas variantes ou nuances do solipsismo: a tese da relatividade dos sentidos (que é a 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) e a tese segundo a qual não temos à consciência do outro senão um acesso indireto (quer dizer, a ideia de que na nossa relação intersubjetiva nós nunca alcançamos o outro *como sujeito*). Isto é, graças às mesmas premissas que discutimos anteriormente Sartre tem condições de garantir que nossa relação com o mundo não caia num relativismo subjetivista (privado) e que nossa relação com outros indivíduos seja uma relação na qual nós os reconhecemos como sujeitos.

A “relatividade dos sentidos”, simplificada, é a tese segundo a qual o resultado de nossa interação com o mundo é constituído de

impressões subjetivas, e não de fatos objetivos⁵, de modo que, por exemplo, 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). Para Sartre, por outro lado, o fato de que eu sinto calor é um fato objetivo acerca do mundo – *está quente* – e não um fato acerca do meu próprio corpo, ou uma impressão subjetiva, uma vez que meu corpo sou eu e o mundo é o mundo material. Sartre dá o exemplo de mergulhar a mão num recipiente com água quente e em seguida mergulhá-la num recipiente com água morna – segundo ele, é um *fato objetivo* (i.e.: um fato acerca do mundo) “que a água morna me parece fria quando nela ponho a mão depois de tê-la colocado na água quente. (...) Trata-se, sim, de uma qualidade do objeto que me é revelada: a água morna é fria quando ponho nela a minha mão aquecida” (SN, p. 395, grifos originais). Assim, a tese da relatividade dos sentidos é para ele um equívoco e fruto de uma falsa contradição – pois uma aparente contradição, como ele destaca, origina-se do fato de que a temperatura daquela água dada por um termômetro também é um fato objetivo. E com isso o que temos são duas informações igualmente objetivas (SN, pp. 395-396): 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”. Mas isso não passa de um jogo com palavras, pois a verdade é isso a que está sendo chamado de “subjetividade” não é algo que exista por si e como tal – também ela é objetiva. O ponto de Sartre é que “em parte alguma encontramos algo que se dê como puramente *sentido*, como vivido por mim sem objetivação”

(SN, p. 395). Toda sensação e toda percepção é objetividade, pois trata-se de um sujeito que está no mundo – i.e., está materialmente, objetivamente, no mundo; um sujeito incorporado, um corpo – sentindo e/ou percebendo algo que também está (materialmente, objetivamente) no mundo, ou seja, isso a que costumamos chamar de “subjetividade” é uma relação entre duas classes de objetos no mundo e, portanto, o resultado de tal relação não pode ser senão objetivo.

O fato é que o campo perceptivo (i.e.: o mundo percebido), diz Sartre, possui “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*” (SN, p. 401, grifos originais) – ou seja, nós somos o centro daquele mundo que percebemos. Não porque fomos inseridos ali “através” do corpo, mas porque *somos corpo*. A própria “estrutura do mundo pressupõe que não podemos ver *sem sermos visíveis*” (SN, p. 401, grifos originais), e isso só é possível porque *somos* um corpo no e do (no sentido de “pertencente ao”) mundo. “Não há outra maneira de entrar em contato com o mundo a não ser *sendo do mundo*. (...) Assim, dizer que entrei no mundo, que ‘vim ao mundo’, ou que há um mundo, ou que tenho um corpo, é uma só e mesma coisa” (SN, p. 402, grifos originais); “advém necessariamente da natureza do Para-si o fato de que ele seja corpo” (SN, p. 392), isto é, que ele exista “em forma de comprometimento no mundo” (SN, p. 392).

É claro que podemos, por assim dizer, “nos separar” de nosso corpo, adotando um ponto de vista externo (o ponto de vista do outro) e, assim, vê-lo como não sendo aquilo que somos. Mas eu só me distingo do meu corpo pela tomada de uma atitude reflexiva (Wider, 2016, pp. 388-404) em relação a ele – mediante essa atitude eu crio uma espécie de distanciamento entre meu corpo e eu, e daí efetivamente o apreendo como sendo “o corpo que é meu” e não mais como sendo “aquilo que sou” (e nesse sentido já não me identifico inteiramente com ele). Antes da tomada dessa

atitude reflexiva (viz.: quando estou, nas palavras de Sartre “comprometido no mundo” (SN, pp. 392-393), quando estou percebendo o mundo e agindo nele, no chamado nível pré-reflexivo) meu corpo *sou eu*, e não há diferença sensível entre meu corpo e minha consciência – tanto que Sartre diz: “existo meu corpo: essa é a primeira dimensão do ser” (SN, p. 441). “Existir” é por oposição a “conhecer”⁶ – se o ato de conhecer pressupõe um distanciamento entre sujeito (que conhece) e objeto (que é conhecido), o ato de existir (que é a “primeira dimensão do ser”, i.e., a atitude mais primeva e mais basal da consciência) não pressupõe distanciamento de espécie alguma entre um sujeito e um objeto. Ao “existir seu corpo”, a consciência é o corpo.

Graças às razões que descrevemos, não há hiato nem entre consciência e corpo (a consciência é corpo); nem entre consciência e mundo (consciência é corpo e corpo é no mundo; a subjetividade é objetiva) e nem entre duas consciências – em toda lida com o outro, estou diretamente em contato com todo o seu ser, pois nunca posso experimentar “só” o corpo do outro ou “só” a sua consciência. A marca fundamental do outro enquanto *outro sujeito*, para Sartre, é o olhar⁷. Quando o outro me olha, há um certo sentido em que o que ele vê é um corpo, o meu corpo. Mas há também um sentido em que o que ele vê *sou eu*, i.e., é um sujeito, não um mero objeto – sou para ele um sujeito (sou visto por ele como sujeito, e não como mero objeto) porque sou um corpo-consciência; um corpo que pode reciprocamente vê-lo, julgá-lo, etc. Do mesmo modo, quando sou visto, é outro corpo que me vê, mas não um mero corpo – é um corpo-sujeito que me vê, pois o meu ser-visto (i.e., o meu estar diante de um ser que me olha) modifica a estrutura das minhas experiências e modifica a maneira como capto a mim mesmo, de uma maneira que não se dá quando estou diante de uma mesa ou de uma pedra. Graças ao fato de que o outro é, assim como eu sou, uma consciência incorporada habitando no mundo, todo o contato que tenho com ele é um contato entre duas consciências incorporadas que compartilham um mundo.

Considere-se o que diz Sartre em seguida ao exemplo sobre a ira do amigo Pedro, que citamos no início da sessão:

(...) 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. A ira a nada mais remete senão a ações no mundo (golpear, insultar, etc.), ou seja, a novas atitudes significantes do corpo. Não podemos sair disso: o “objeto psíquico” está inteiramente entregue à percepção e é inconcebível fora das estruturas corporais. (SN, p. 436, grifos originais)

O corpo em terceira-pessoa, o corpo percebido, ou corpo-para-outro não é distinto da consciência daquele indivíduo para mim. Do mesmo modo que não me relaciono com o outro sem me relacionar com seu corpo, não posso me relacionar *só* com seu corpo – o corpo vivo e atuante *denuncia* a existência de uma consciência. Relações intersubjetivas para Sartre são, portanto, relações fundamentalmente incorporadas⁸.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se o que foi dito até aqui está correto, demonstramos de maneira satisfatória que o corpo não tem o estatuto de item secundário, mas desempenha, antes, um papel primordial dentro do pensamento sartreano: o papel de garantir que nossa relação com o mundo, enquanto seres conscientes, seja direta e imediata. Com base nos dois argumentos que apresentamos – a prova ontológica e a rejeição da noção de *sensação* – ficou claro que o corpo não é um intermediário entre sujeito e mundo, e sim a própria maneira como o sujeito existe no mundo. Estes mesmos argumentos, na medida em que permitem esclarecer que subjetividade e objetividade não são dois âmbitos distintos e sim dois aspectos correlatos dos fenômenos, também fornecem as bases para a rejeição do solipsismo em pelo menos duas de suas nuances: a ideia de que a consciência está enclausurada na sua própria subjetividade sem ter acesso real a aspectos objetivos do mundo, e, a ideia de que consciências não têm acesso real a outras consciências.

■ ConTextura

NOTAS

1. SARTRE, Jean-Paul. “O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica”. Tradução Paulo Perdigão. 22 ed. Petrópolis: Vozes, 2013. Daqui por diante, SN.
2. Ambas são defendidas pela primeira vez em “A Transcendência do Ego” (SARTRE, Jean-Paul. “A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica”. Tradução J. B. Kreush. Petrópolis: Vozes, 2013. Daqui por diante, TE) e reiteradas na introdução de SN: “toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa” (SN, p. 22); “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)” (SN, p. 28).
3. “Ser consciência de alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que não é a consciência” (SN, p. 33); “A consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é: chamemos isso de prova ontológica” (SN, p. 34).
4. A autora completa dizendo que essa descrição do mundo que é correlata de toda descrição do corpo é o que Husserl chamava de *Lebenswelt* e que poderia ser traduzido como “mundo da vida”.
5. Uma definição mais precisa da tese em epígrafe pode ser tomada emprestada de Dewey: essa tese diz que “a sensação é condicionada pela existência de objetos externos e expressa a maneira como o sujeito sensiente é afetado por tais objetos, e não o que eles são em si mesmos” (Dewey, 1883, pp. 56-70). Deste modo, “sob as mesmas condições objetivas pessoas diferentes, ou mesmo uma mesma pessoa em momentos diferentes, têm sensações diferentes”. (Dewey, 1883, p. 67). Essa tese, como o próprio Dewey aponta, implica que um objeto absoluto existe (tudo o que é relativo pressupõe a existência de um correlato absoluto) e não é, todavia, percebido ou sentido pelo sujeito.

6. A oposição entre “existir” e “conhecer”, dois verbos transitivos no vocabulário de Sartre, é posta em evidência em diversos momentos do texto como, por exemplo, quando o filósofo diz que “a consciência não conhece seu caráter – salvo determinando-se reflexivamente a partir do ponto de vista do Outro; ela existe seu caráter em pura indistinção, não tematicamente e não teticamente (...)” (SN, p. 438).
7. SN, parte III, capítulo 1, sessão iv (“O olhar”), pp. 326-384.
8. O caráter essencialmente conflituoso que as relações intersubjetivas têm para Sartre (ver SN, parte III, capítulo 3, “As relações concretas com o outro”, pp. 451-512) é justamente um fruto do fato de que relações entre dois corpos são relações entre dois sujeitos conscientes – frequentemente com projetos diferentes, com visões e mundo e com objetivos diferentes.

REFERÊNCIAS

- COX, Gary. “Sartre and Fiction”. New York, NY: Continuum, 2009.
- DEWEY, John. “Knowledge and the Relativity of Feeling”. In: *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 17, No. 1 (January, 1883), Penn State University Press.
- HOWELLS, Christina. “Sartre and Death: Forgetting the Mortal Body in Being and Nothingness”. In: “Sartre on the Body”. Edited by Katherine J. Morris. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2010.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. “The Visible and the Invisible”. Editado por Claude Lefort. Tradução para o inglês de Alphonso Lingis. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968.
- MORRIS, Katherine J. “Sartre on the Body.” (Editor) New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- SARTRE, Jean-Paul. “A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica”. Tradução de J. B. Kreush. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SARTRE, Jean-Paul. “O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica”. Tradução de P. Perdigão. 22 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- WIDER, Kahtleen. V. “The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind”. Cornell University Press, 1997.