

O ESTATUTO DA RELAÇÃO ERÓTICA NO EXISTENCIALISMO DE JEAN-PAUL SARTRE: DESEJO, ALTERIDADE E CONSCIÊNCIA ENCARNADA EM *O SER E O NADA*

*THE STATUE OF EROTIC RELATIONSHIP IN JEAN-PAUL SARTRE'S
EXISTENTIALISM: DESIRE, ALTERITY AND EMBODIED CONSCIOUSNESS IN
BEING AND NOTHINGNESS*

ANDRÉ CONSTANTINO YAZBEK¹

Universidade Federal Fluminense (UFF) – Brasil
andre_yazbek@hotmail.com

RESUMO: O presente artigo examina os temas do desejo, da alteridade e da consciência na filosofia de *O ser e nada* para circunscrever as questões relativas ao problema do solipsismo e da consciência encarnada no existencialismo sartriano. Neste sentido, o texto situa o estatuto da relação erótica no existencialismo sartriano no contexto geral de sua discussão sobre a alteridade e o lugar destinado às carícias sexuais em suas descrições fenomenológicas. Portanto, o objetivo principal deste artigo é o de apontar um aspecto alternativo para considerar o estado tipicamente conflituoso da relação entre as consciências no existencialismo sartriano. De acordo com nossa hipótese, é possível que as carícias sexuais possam representar um momento, ainda que instável, de reciprocidade carnal na relação entre as consciências na filosofia sartriana de *O ser e o nada*.

PALAVRAS-CHAVE: Consciência. Desejo. Alteridade. Conflito. Intersubjetividade.

ABSTRACT: *This paper examines the themes of desire, alterity and consciousness in the philosophy of Being and Nothingness to outline the issues concerning the problem of solipsism and embodied consciousness in Sartrean existentialism. In this sense, the paper locates the statute of erotic relationship in Sartre's existentialism in the general context of his discussion about alterity and the place destined for sexual caresses in his phenomenological descriptions. Therefore, the main purpose of this article is to point out an alternative aspect for considering the typically conflictual state of relations between consciousness in Sartre's existentialism. According to our hypothesis, it is possible that sexual caresses may represent a moment, albeit unstable, of carnal reciprocity in the relationship between consciousness in the Sartrean philosophy of Being and Nothingness.*

KEYWORDS: *Consciousness. Desire. Alterity. Conflict. Intersubjectivity.*

Se é verdade que uma fenomenologia do corpo é um elemento essencial a uma fenomenologia existencial – uma vez que esta, ao proclamar o “homem” como “ser-no-mundo”, se vê obrigada a nos fornecer uma doutrina coerente sobre a maneira como *eu sou meu corpo* sob a forma de uma consciência encarnada –, o fato é que as dificuldades, neste terreno, são inúmeras. Se quiséssemos resumir tais dificuldades em uma única fórmula, diríamos que se trata, contra a tradição do

¹ Professor da Universidade Federal Fluminense (UFF).

dualismo cartesiano e do ente lógico kantiano, de realizar a síntese da imanência e da transcendência, ultrapassando a separação ontológica rígida ou sobredeterminada entre as esferas da “consciência” e da “coisa”, do ser da consciência e do ser bruto em sua exterioridade em si. Ora, se se deve admitir, como o faz sobretudo o cartesianismo e seus derivados, que há uma incomensurabilidade inerente às dimensões ontológicas da mente e do corpo, de modo a constituírem-se como esferas excludentes, então a própria noção de um “espírito encarnado” não representaria mais do que uma contradição em termos, quer dizer, uma “conjunção de impossíveis” (DILLON, 1998, p. 121). Ao contrário, se pretendermos afirmar, segundo o vocabulário heideggeriano, que nosso ser é *ser-no-mundo*, então será necessário contornar as alternativas excludentes da “consciência” e da “coisa” e, nesta medida, considerar em bases renovadas também o problema filosófico da relação entre consciência e corpo e o da alteridade.

Neste sentido, a fenomenologia existencial, por vezes apoiando-se na noção de “corpo fenomenal” – não é um corpo objetivo que movemos, mas nosso próprio ponto de vista significativo *no-mundo* (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 152) –, pretende incorporar os aspectos supostamente excludentes da imanência e da transcendência, colocando-se *aquém* de toda forma de realismo e intelectualismo, evitando, assim, os descaminhos do “idealismo transcendental” de Edmund Husserl mas, igualmente, a ingenuidade de uma posição realista *tout court*.² A bem da verdade, trata-se de explorar um paradoxo surpreendente com relação à vivência corporal: a um só tempo, me é impossível tanto uma completa identificação quanto uma completa separação de meu corpo. Quer dizer: *sou e não sou* meu corpo próprio, posto que o significado de minha experiência corporal inerente é intransferível (outrem jamais sofrerá minha dor e meu prazer tais como eu os sinto) e, no entanto, *sou-no-mundo* ao modo da espacialidade e da intercorporeidade *com e para* outrem, – o corpo convida à objetificação e à reificação, como quer Jean-Paul Sartre (SARTRE, 1997, p. 455), mas também à significação comum, para falar ao modo de Maurice Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 142). Daí que se possa reencontrar, entre uma e outra orientação, *mutatis mutandis*, os desenvolvimentos e as dificuldades do problema do solipsismo no tocante a apreensão de uma consciência “estrangeira” cujo reconhecimento legítimo se ressent de uma orientação de origem da fenomenologia husserliana, aquela concernente a um “imanentismo fenomenológico” que se “define pela inerência

² Como bem nos lembra Pedro M. S. Alves, que defende a tese de que o “idealismo epistemológico” de Husserl é compatível com um “realismo metafísico”, é em suas *Idéias para a fenomenologia pura* (1913) que a fenomenologia parece apresentar-se como “uma versão mais precisa do Idealismo, que mostrava o ser absoluto da consciência pura perante o ser contingente do mundo por meio de um experimento mental sobre a concebibilidade de uma ‘aniquilação do mundo’ (Weltvernichtung). Como todos sabem, essas inovações tiveram a virtude de escandalizar quase todos os alunos de Husserl, não apenas no Círculo de Göttingen, mas mais além, posteriormente dando origem às críticas agudas de Heidegger, Schütz, Merleau-Ponty, Sartre, e muitos outros” (ALVES, 2013, p. 5).

dos momentos internos ('reais') que a descrição reflexiva descobre *nos* atos [da consciência]" (LAVIGNE, 2005, p. 722).³

No caso específico de Sartre, sabemos que a ontologia-fenomenológica apresentada em *O ser e o nada* (1943), sobretudo na visão de seus críticos, padece igualmente de um pecado de origem que dificilmente seria compatível com uma razoável compreensão de uma dimensão encarnada da consciência: apesar de não ser vítima do imanentismo suposto do husserlianismo, e a despeito de seus esforços em afirmar-se contra o idealismo transcendental e suas mistificações intelectualistas ao menos desde a segunda década de 1930⁴, sua ontologia dualista, apresentada em sua forma mais bem acabada em seu ensaio de ontologia-fenomenológica, permaneceria irremediavelmente presa às alternativas excludentes do em-si e do para-si e, nesta medida, restauraria, em seu princípio, o dualismo cartesiano da substância-pensante e da substância-estendida (WAELEHENS, 2002, p. vi). Assim, em Sartre o conjunto de nossas relações concretas junto a outrem deve ser esclarecido a partir da alternativa estrita – advinda de sua ontologia dual – entre o *olhar* e o *ser olhado*, a transcendência e a transcendência-transcendida, a objetivação de outrem e minha objetivação sob seu olhar e sua tendência a apreender-me como coisa em-si.⁵ Resulta daqui que o encaminhamento do problema do reconhecimento e da alteridade parece seguir o caminho da apreensão de outrem na esfera de uma oposição permanente na qual cada consciência pretende fazer valer sua prerrogativa de sujeito, reduzindo sua "rival" à condição de objeto, de sorte que, sendo a unidade com outrem sempre irrealizável, o "conflito é o sentido originário do ser-Para-outro" (SARTRE, 1997, p. 454). Nesta medida, a dinâmica de nossas relações com outrem, da perspectiva sartriana, parece dar lugar a uma espécie de dialética sem síntese apaziguadora possível, ou, se quisermos, uma espécie de anti-dialética cuja estrutura dual permanece em uma tensão inabsorvível que, com efeito, seria o elemento fundante da relação intersubjetiva.⁶ Nas palavras do próprio Sartre:

³ A esse respeito, que o leitor se reporte, igualmente, as já célebres considerações da *Quinta* das *Meditações cartesianas* de Husserl, nas quais o filósofo enfrenta as objeções do solipsismo a partir da evocação de um "domínio novo e infinito do 'estrangeiro em mim', de uma natureza objetiva e de um mundo objetivo em geral ao qual pertencem os outros e eu-mesmo", recorrendo, para tanto, a uma teoria da apreensão por analogia (ou da "apresentação") na qual afirma-se a posição indireta da consciência efetuada pela mediação da posição empírica do corpo de outrem (c.f. HUSSERL, 1980, p. 90-93).

⁴ Sintoma da postura sartriana é o pequeno ensaio escrito pelo filósofo em 1939 acerca da intencionalidade husserliana, intitulado "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade". Nele, Sartre identifica na intencionalidade husserliana uma espécie de antídoto contra a "filosofia digestiva do empirio-criticismo, do neo-kantismo, [e] contra todo o 'psicologismo'", asseverando que a fenomenologia de Husserl, ao conceber a consciência a partir de sua ação intencional *no* mundo, nos arranca de nossa interioridade para nos devolver ao "mundo das coisas e dos homens" (SARTRE, 1992, p. 29-30).

⁵ Em *O ser e o nada*, Sartre chega mesmo a fazer referência ao mito da Medusa para ilustrar esta conflituosidade inerente às relações intersubjetivas: "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" (SARTRE, 1997, p. 531).

⁶ "Assim, não há dialética de minhas relações com o Outro, mas círculo vicioso – embora cada tentativa se enriqueça com o fracasso da outra" (SARTRE, 1997, p. 454).

[...] o Outro é para mim aquele que roubou meu Ser e, ao mesmo tempo, aquele que faz com que “haja” um ser, que é o meu. Assim, tenho a compreensão desta estrutura ontológica; sou responsável por meu ser-Para-outro, mas não seu fundamento; meu ser-Para-outro me aparece, portanto, em forma de algo dado e contingente pelo qual, todavia, sou responsável, e o Outro fundamenta meu ser na medida em que este ser é na forma do “há”; mas o Outro não é responsável por ele, embora o fundamente em completa liberdade, na e por sua livre transcendência. Portanto, na medida em que me desvelo a mim mesmo como responsável por meu ser, *reivindico* este ser que sou; ou seja, quero recuperá-lo, ou, em termos mais exatos, sou projeto de recuperação de meu ser. [...] Porque, se em certo sentido meu ser-objeto é insuportável contingência e pura “posse” de mim por um Outro, em outro sentido este ser é como a indicação daquilo que eu precisaria recuperar e fundamentar para ser fundamento de mim mesmo. Mas isso só é concebível caso eu assimile a liberdade do Outro. Assim, meu projeto de recuperação de mim é fundamentalmente projeto de reabsorção do Outro. Todavia, tal projeto deve deixar intata a natureza do Outro (Idem, p. 454-455).

Portanto, na medida em que outrem é fundamentalmente este ser que coagula minha transcendência fazendo-me *ser o que sou*, duas possibilidades se abrem, sobretudo se tivermos em conta a dimensão da fenomenologia do olhar aqui implicada: ou bem a consciência aceita a objetivação que lhe é imposta pelo olhar de outrem – fazendo-se objeto *para-outrem* – ou, bem ao contrário, a consciência recusa sua objetivação, rejeita o em-si que ela é sob o olhar alheio e, neste movimento, se volta para outrem e o objetiva de maneira a destruir sua própria objetividade sob o olhar de outrem.⁷

Isso significa que eu não posso captar uma consciência alheia senão na medida em que ela se impõe a mim como *negação* de minha liberdade e, inversamente, senão na medida em que eu me imponho a ela como *negação* de sua liberdade (Idem, p. 366-367). Em outros termos, e como bem sublinhou François Lapointe, uma vez que “Sartre havia previamente estabelecido que o campo perceptivo se refere a mim como seu centro”, toda a apreensão do outro implica não apenas “em fazer a experiência de uma espacialidade que não é minha” mas, como seu corolário, também a de fazer a experiência de um ato alheio que “me vê como a um objeto” (LAPOINTE, 1998, p. 87). Nestes termos, portanto, a dicotomia sartriana parece insolúvel, posto que a relação de alteridade, fundada em uma estrutura análoga a do sujeito-objeto, pretende contornar o subjetivismo puro e a posição solipsista ao preço do reestabelecimento de uma cisão cujo

⁷ Em *O ser e o nada*, a primeira das atitudes descritas acima será identificada com as modalidades do ideal do “empreendimento amoroso” e do “masoquismo” (SARTRE, 1997, p. 468), ao passo que a segunda será vinculada à “indiferença”, ao “desejo sexual”, ao “sadismo” e à “raiva” (SARTRE, 1997, p. 472). Dada a complexidade desta fenomenologia das atitudes interindividuais em Sartre, não pretendemos retomá-la ao longo deste trabalho, posto que nos limitaremos à generalidade (ainda) indeterminada da relação *carneal sexual* com outrem. No entanto, é importante mencionar o fato de que o ensaio sartriano de ontologia fenomenológica parece reorganizar esta espécie de tipologia das relações com o outrem de sorte a reagrupar o amor, o masoquismo, o desejo e o sadismo sob um denominador que lhes seria comum: a *sexualidade*. C.f. Sartre, 1997, p. 506 e igualmente Boudier, 1983, p. 74.

modelo paradigmático talvez se possa encontrar na apropriação francesa da temática do Senhor e do Escravo contida na *Fenomenologia do espírito* de Hegel.⁸ Assim, como bem notou Boudier, Sartre, a exemplo de Hegel, parece considerar que cada consciência se relaciona com outrem por meio de um jogo de negações recíprocas internas à relação, – a despeito do fato de que o ponto de vista engoblante da consciência absoluta hegeliana não estará presente em Sartre (BOUDIER, 1983, p. 68).

No entanto, a considerar-se com atenção o conjunto de condutas relativas a outrem descritas em *O ser e o nada*, especialmente nas páginas dedicadas propriamente ao *desejo carnal*, talvez se possa encontrar uma modalidade singularíssima de alteridade que, tomada em sua generalidade ainda indeterminada, seja capaz de atenuar as supostas dicotomias insolúveis do sartrismo: trata-se da modalidade da relação erótica e de sua realização (ainda que parcial) no registro de uma consciência efetivamente *encarnada*. Que se considere, a esse respeito, o tratamento que Sartre dará às carícias sexuais e ao desejo carnal no capítulo concernente às “Relações concretas com o outro”, que terá lugar na terceira parte de *O ser e o nada* (como desdobramento de uma fenomenologia dedicada à corporeidade como modalidade fundamental do ser-no-mundo):

[...] se é verdade que o desejo é uma *consciência que se faz corpo* para apropriar-se do corpo do Outro, apreendido como totalidade orgânica em situação com a consciência no horizonte, qual será a significação do desejo? Ou seja: por que a consciência se faz corpo – e ou tenta fazer-se em vão –, e o que espera do objeto de seu desejo? A resposta será fácil se pensarmos que, no desejo, faço-me carne em *presença do Outro para me apropriar da carne do Outro*. Significa que não se trata somente de captar ombros ou flancos ou de atrair um corpo contra mim: é necessário, além disso, captá-los com este instrumento particular que é o corpo, enquanto este empasta a consciência. Nesse sentido, quando capto esses ombros, pode-se dizer não apenas que meu corpo é um meio para tocar os

⁸ Como se sabe, no esquema da *Fenomenologia* hegeliana as figuras alegóricas do Senhor e do Escravo correspondem à presença efetiva do sujeito a si mesmo em seu constituir-se em oposição ao *outro*: advinda de um itinerário cujo ponto de partida é a certeza sensível, a consciência-de-si hegeliana deve inicialmente perfazer um caminho que a levará da superação de sua tentativa de assimilação do *não sujeito* (ou objeto) a *si* para o momento no qual a relação com o *não si-mesmo* assume os contornos de um conflito pela assimilação de *outrem* – ou mundo humano – no desejo de reconhecimento de *si* que cada consciência pretende extrair de sua rival; trata-se, portanto, de um embate entre uma consciência que só *reconhece* e outra que só é *reconhecida*. Efetivamente, para elevar sua certeza de *si* à verdade, as duas consciências-de-si devem se opor em uma relação na qual cada uma limita a outra, fazendo-lhe resistência, de sorte que, para Hegel, “a autoconsciência não atinge a sua satisfação senão em outra autoconsciência” (HEGEL, 1993, p. 215). Daqui a luta de *vida e morte* pelo reconhecimento: na dialética hegeliana do reconhecimento, a figura inicial da consciência-de-si – que em sua simplicidade e igualdade consigo mesma toma por objeto o seu *Eu singular* – marca o outro com sinal negativo de um objeto que não lhe é essencial (Idem). Contudo, ao passo que em Hegel as figuras opostas do Senhor e do Escravo são apenas os termos da relação da *dialética do reconhecimento* em seu primeiro desenlace, cuja síntese apaziguadora será dada pela suprassunção (*aufheben*) dos termos antitéticos na passagem da consciência-de-si para alçar-se a sua universalidade efetiva na Razão, a tradição de leitura hegeliana francesa das primeiras décadas do século XX, capitaneada em especial por Alexandre Kojève, tende a autonomizar os termos da oposição de modo a fazer do conflito a relação primordial, sem síntese apaziguadora possível, das consciências. Ao leitor interessado em um testemunho sumário da recepção do hegelianismo na França dos anos 1930 e de seus cruzamentos com as temáticas “existencialistas”, c.f. Koyrè, 1971, p. 192-193.

ombros, mas também que *os ombros do outro constituem para mim um meio de descobrir meu corpo como revelação fascinante de minha facticidade, ou seja, como carne*. Assim, o desejo é desejo de apropriação de um corpo, na medida que esta apropriação me revela *meu corpo* como carne. Mas é como carne que viso esse corpo do qual quero me apropriar (Idem, p. 484, *grifo nosso*).

Assim sendo, o que as carícias sexuais revelam é uma dinâmica de modalidade da alteridade por meio da qual “*faço-me carne em presença do outro para apropriar-me da carne do outro*”; uma situação fenomenológico-existencial na qual “*os ombros do outro constituem para mim um meio de descobrir meu corpo*” em sua facticidade elementar (Idem), ou seja, em uma espécie de negação radical da consciência – empastada pela *carne* – que a princípio nivela minha experiência carnal à experiência da carne alheia. Note-se, com efeito, que a *carne* é aqui afirmada como “contingência pura”, “facticidade fascinante”, uma vez que no desejo que se pode chamar de carnal o corpo é despido de seu contexto situacional superficial (e inclusive de seus disfarces: maquiagem, roupas, etc) para apresenta-se como o ser-aí da pura presença: “A carne é contingência pura da presença” (Idem, p. 434). Portanto, no desejo carnal, ou erótico, o corpo revela-se como carne e, nestas condições, equivale a *revelação fascinante de nossa facticidade* no sentido de um “atolar-se no corpo”: “*Sinto* minha pele, meus músculos e minha respiração, não para transcende-los *rumo a* alguma coisa, como na emoção ou no apetite, mas como um *datum* vivo e inerte”, – o que implica um modo de ser da consciência no qual o corpo é vivido “não simplesmente como instrumento dócil e discreto de minha ação sobre o mundo”, mas sim como “uma *paixão* pela qual estou comprometido no mundo e em perigo no mundo” (Idem, p. 483). Neste ponto, a consciência não foge de sua facticidade mas, ao contrário, se subordina à sua própria contingência de *factum* para apreender o corpo de outrem como desejável e, desta feita, revelar a *si mesma* o *corpo próprio* (Idem). Em outros termos: se toda consciência mantém certa relação e é expressão de sua facticidade, no caso da consciência desejante não estamos em um plano de fuga da facticidade mas, antes, no de uma vivência de tipo particular na qual o sujeito *do* desejo *existe* em seu corpo enquanto apreende outro corpo como desejável. É verdade que a referência, na citação acima, a “este instrumento particular que é o corpo, enquanto este empasta a consciência”, já prenuncia a ameaça de reificação da consciência pelo *factum* das determinações do ser (ameaça sempre presente na ontologia-fenomenológica de Sartre, como sabemos). Mas avancemos um pouco mais.

Duas precisões importantes devem ser feitas aqui: a) Sartre esforça-se, nas páginas dedicadas ao tema, para distinguir a relação de desejo carnal, que dá lugar à dimensão das carícias sexuais, do mero manejo instrumental das coisas (distinção que funda a significação propriamente erótica) (Idem, p. 432); b) em consequência, procura tornar visível uma forma de relação *com* outrem que aparentemente se manifesta ao modo de uma reciprocidade singular porque correspondente à uma consciência encarnada: trata-se de uma relação que, ainda que seja de “apropriação” de outrem, exige de mim mesmo uma transformação pela qual “*faço-*

me carne em presença do outro”, como vimos acima, de maneira que “o corpo do Outro /.../ aparece ‘ao meu corpo” (Idem, 433).

É certo que é a consciência que se *escolhe desejante*, e o faz ao modo de sua modalidade irrefletida, fundante, de consciência não-posicional (Idem, p. 481). Mas o tipo de “metamorfose” apontada na passagem acima parece indicar – ao contrário do ideal amoroso, da raiva ou do sadismo (outras três condutas paradigmáticas face a outrem) – uma espécie de relação com o outro na qual o que temos não é propriamente a relação entre os dois termos antagônicos da “consciência” e da “coisa”, mas sim uma relação entre “carne” e “carne”, quer dizer: uma relação em que nenhum dos dois termos é propriamente consciência e nem propriamente coisa, mas quiçá um meio híbrido entre uma e outra. Assim, se “desejo é consentimento ao desejo” – no sentido de que a “consciência, entorpecida e absorta, desliza rumo a uma languidez comparável ao sono” (Idem) –, a carne propriamente dita (que não se confunde com o corpo da consciência desejante (CABESTAN, 2014, p. 22)) designa uma modalidade concreta de relação com o outro na qual vê-se a emergência de um ser-em-situação que “é de um tipo inteiramente original” (SARTRE, 1997, p. 480) na medida em que o “desejo é inteiramente queda na cumplicidade com o corpo” (Idem, p. 482). Daí que talvez se possa encontrar, aqui, uma espécie de reciprocidade por indissociabilidade entre a *carne minha* e a *carne alheia*, ou algo como uma “dialética da encarnação” (CABESTAN, 2014, p. 23): minhas carícias sexuais convidam outrem a se fazer carne para mim na medida em que ele, com suas carícias, realiza minha própria encarnação. Neste ponto, o “desejo pode ser considerado desejo de um corpo por outro corpo”, “um apetite voltado para o corpo do Outro, vivido como vertigem do Para-si ante seu próprio corpo” (SARTRE, 1997, p. 484). Portanto, o desejo propriamente carnal é a revelação de uma consciência que se *faz corpo* a si e a outrem no desvelamento do corpo alheio a si mesma; e se mesmo esse movimento, como sempre ocorre no interior dicotomia sartriana da relação de alteridade, supõe sua denegação ulterior na fixação das possibilidades do outro em sua transcendência-transcendida, para reduzi-lo à pura presença em si de sua facticidade, também é verdade que, para o Sartre de *O ser e o nada*, a própria sexualidade parece designar, explicitamente, uma maneira recíproca de ser junto a outrem:

Ser sexuado, com efeito, significa [...] existir sexualmente para um Outro que existe sexualmente para mim ficando bem entendido que este Outro não é forçosamente nem primordialmente para mim – nem eu para ele – um existente heterossexual, mas somente um ser sexuado em geral (Idem, p. 478).

Mais especificamente: na dimensão erótica da carne, por um momento a relação conflituosa característica da alteridade sartriana parece encontrar algo como seu ponto de suspensão ou, se quisermos, uma espécie de ponto médio, ainda que transitório, no interior do qual encontramos a relação carnal como, curiosamente, uma relação despida das pretensões rivais da dimensão da consciência (de) si: outrem nasce como carne para mim apenas na medida em que me faço carne para ele, de maneira que se pode dizer que estamos em face da

reciprocidade imediata de uma presença “física” que, ainda assim, é *significante* para além da mera coisa. Em consequência, dirá Sartre, no contato erótico não posso simplesmente “agarrar” outrem, mas tenho que apreendê-lo com meu corpo, quer dizer, tenho que apreendê-lo na dimensão de uma “tentativa de *encarnação* do corpo do Outro” com meu próprio corpo (Idem, p. 484). Ou ainda:

[...] a carícia revela a carne do Outro enquanto carne, tanto para mim como *para o outro*. Mas revela esta carne de maneira muito particular: segurar o Outro revela a este sua inércia e sua passividade de transcendência-transcendida; *mas isso não é acariciá-lo*. Na carícia, não é meu corpo enquanto forma sintética em ação que acarícia o Outro, mas é meu corpo de carne que faz nascer a carne do Outro. A carícia se destina a fazer nascer por meio do prazer o corpo do Outro, para o Outro e para mim, como passividade *apalpada*, na medida em que meu corpo faz-se carne para apalpar o corpo do Outro com sua própria passividade, ou seja, acariciando-se nele, mais do que o acariciando. Daí por que os gestos amorosos têm uma languidez que quase se diria estudada: não se trata tanto de *possuir* uma parte do corpo do Outro quanto de *levar* o próprio corpo contra o corpo do Outro (Idem, p. 485, *grifo nosso*).

Assim, nas carícias sexuais, por meio do prazer corporal, o “ser que deseja é a consciência *fazendo-se* corpo” (Idem), e isso requer uma reciprocidade tal que, paradoxalmente, tudo se passa como se *duas passividades* – minha carne e a carne de outrem – se requeressem na dimensão mesma da ação de *acariciar*: se, como vimos, meu corpo se faz carne não tanto para “acariciar” outrem mas sim para “acariciar-se” *em* outrem, então a pretensa objetivação de outrem por meio de sua *encarnação* erótica encontra seu ponto de fuga no fato fenomenológico de que a carícia realiza a *encarnação* do parceiro sexual apenas e tão somente na medida em que “desbloqueia” *minha encarnação* para mim mesmo. Nesta medida, o desejo sexual é o modo de ser da consciência encarnada na medida em que, nele, meu corpo e minha facticidade são vividos sob o modo de uma *encarnação recíproca*. Acariciando outrem, eu “faço nascer sua carne pela minha carícia” (Idem, p. 485) e, de um mesmo golpe, em sua carne, *me faço encarnado*. E a obscenidade, por sua vez, ocorrerá quando a carne vier a tornar-se, digamos assim, “redundante”, quer dizer: absolutamente inercial, injustificável, supérflua e reificada, furtando-se, portanto, à dimensão do desejo propriamente erótico:

[...] certos meneios involuntários dos quadris são obscenos. Isso porque, nesse caso, somente as pernas estão em ato no corpo que anda, e os quadris parecem um coxim isolado conduzido pelas pernas, cujo balancear é pura obediência às leis da gravidade. Os quadris não poderiam justificar-se pela situação; são, pelo contrário, inteiramente destruidores de qualquer situação, pois têm a passividade da coisa e se deixam levar como uma coisa pelas pernas (Idem, p. 498).

Neste sentido, Sartre dirá que o “*desejo se expressa pela carícia assim como o pensamento pela linguagem*” (Idem, grifo nosso), e a obscenidade, nesta

fenomenologia sartriana do corpo, ocorrerá no momento em que as carícias sexuais derem lugar a redução do outro a uma coisa que, a-situada, perde seu significado e sua justificação erótica, momento em que o “corpo assume posturas que o despem inteiramente de seus atos e revelam a inércia de sua carne” (Idem, 498). Mas há uma ambiguidade fundamental aqui: ao mesmo tempo em que a carne se vê reduzida, pelo tatear o corpo de outrem, a uma pura matéria que, despida de seu significado, faz com que o carne se torne “pura mucosa” (Idem, p. 492) – ameaçando a relação erótica de desabar em uma relação meramente coisificante –, é neste mesmo movimento que as carícias sexuais propriamente ditas, ao encarnarem-se, abrem a possibilidade para que cada consciência realize a encarnação da outra, dando lugar, deste modo, a encarnação comum do desejo sexual, – algo que Sartre chamará de “comunhão do desejo” (Idem). Assim, se a dimensão da carne nasce do desejo é porque a encarnação de um realiza a encarnação de outrem e a incrementa na mesma medida em que “tenho consciência de que esta carne que sinto e da qual me aproprio por minha carne é carne-sentida-pelo-outro”:

E não é por acaso que o desejo, mesmo visando o corpo inteiro, venha a alcançá-lo através das massas de carne menos diferenciadas, mais grosseiramente inervadas, menos capazes de movimento espontâneo: seios, nádegas, coxas, ventre, que são como que a imagem da facticidade pura. É por isso, também, que a verdadeira carícia é o contato de dois corpos em suas partes mais carnis, o contato de ventres e peitos: a mão que acaricia, apesar de tudo, está desligada, demasiado similar a uma ferramenta aperfeiçoada. Mas o desabrochar das carnes uma contra a outra e uma pela outra é o verdadeiro objetivo do desejo (Idem, p. 498).

Sabemos que uma fenomenologia do corpo, tal como Sartre a concebe em *O ser e o nada*, aponta para uma compreensão da consciência em seu *ser-no-mundo* como sendo, a um só tempo, *inerência ao ser e projeto de ser*, quer dizer, facticidade e ultrapassamento necessário das determinações do ser. É nesta medida que Sartre introduzirá, em sua fenomenologia, a distinção capital entre as dimensões cruzadas de meu corpo *para-mim* e meu corpo *para-outrem* (distinção que está na base de sua fenomenologia do corpo e, por extensão, de sua compreensão das relações de alteridade (Idem, p. 426-427)). De outra parte, é também nesta mesma medida – de *inerência ao ser e projeto de ser* – que a consciência-de-corpo, em Sartre, é comparável à consciência-de-signo, quer dizer: temos consciência dos signos, e sem ela não compreenderíamos as significações; e no entanto, a condição de possibilidade da compreensão das significações exige que o signo deva ser negligenciado em proveito do *sentido* (o signo aponta para outra coisa que não ele próprio, não remete a si mesmo mas, ao contrário, revela-se sempre inessencial diante da coisa significada (SARTRE, 2004, p. 12-13)). Em geral, o mesmo se passa com o corpo na fenomenologia sartriana: na percepção ou na ação cotidiana o corpo é negligenciado na medida em que a consciência se deixa absorver no objeto percebido ou na ação executada, de sorte que o corpo pertence, portanto, as estruturas da consciência não-tética (de) si (CABESTAN, 2004, p. 260).

Ora, por contraste, pode-se dizer que, neste sentido, o mundo do desejo erótico representa uma realidade corporal bastante particular em *O ser e o nada*: ao contrário da percepção ou da ação cotidiana *no-mundo*, na relação erótica o corpo surge enquanto tal, existindo à maneira de sua afirmação plena, recusando-se a se deixar absorver em outra coisa que não a sua reafirmação de *corpo encarnado*. Ou ainda, se quisermos fazer uso de uma comparação mais efetiva (Idem, p. 261): assim como a fome e a sede, a consciência desejan-te é inseparável de um certo estado do corpo que poderíamos descrever de modo puramente fisiológico, adotando, portanto, o ponto de vista de um terceiro (elevação da temperatura corporal, ereção do pênis, lubrificação da vagina, etc). E contudo, de modo diverso da fome ou da sede, ou mesmo da consciência dolorosa, a consciência desejan-te, na modalidade erótica, não apenas não pretende distanciar-se de sua dimensão corporal, fugir de sua modalidade encarnada, como, bem ao contrário, se vê fascinada pelo corpo que *ela existe* ou *é*: trata-se de uma imersão em seu próprio corpo, um abandonar-se e um esposar-se junto ao seu corpo. E a dimensão da carne propriamente dita, por sua vez, terá lugar justamente quando esta consciência desejan-te, visando a outrem na dimensão das relação erótica, *encarnar-se* para tocar uma *encarnação* alheia, quer dizer: quando a carícia se transformar em gesto de uma consciência ela própria encarnada, em cujas mãos outrem possa emergir para realizar minha encarnação em sua carne e, reciprocamente, sua encarnação em minha carne.

É certo que também a dimensão do desejo erótico e da carne em Sartre, como já fizemos notar, fracassam na tentativa de efetivar uma síntese apaziguadora entre os termos da relação intersubjetiva, de sorte que “o próprio desejo está condenado ao fracasso” (SARTRE, 1997, p. 492). Assim, se é verdade que o *ser que deseja* é a consciência *fazendo-se corpo* com o *corpo de outrem*, como pretende Sartre (Idem, p. 484), ainda aqui o projeto fundamental do desejo diz respeito a apropriação de outrem como transcendência-transcendida, isto é, recusa de minha própria objetivação pelo olhar alheio e tentativa de sua objetivação para mim. Se a encarnação é recíproca no gesto erótico (ao menos em sua indeterminação inicial), se as carícias, ao realizarem a encarnação de outrem, me descobrem em minha própria encarnação, ainda assim o sentido último do desejo erótico pode ser caracterizado como um projeto para recuperar meu “ser-aí” (ou seja: meu ser-próprio) através do expediente que consiste em “me apossar da subjetividade livre do Outro através de sua objetividade-para-mim” (Idem, p. 476). Trata-se, ainda aqui, da tendência a fazer submergir a liberdade de outrem em sua facticidade objetiva, uma vez que só posso possuí-lo como tal (Idem, p. 498). Ou seja, mesmo na dimensão carnal e erótica, as dinâmicas da relação com outrem permanecem sob o fundo da ameaça de um desejo ontológico de “tomar” e “apropriar-se” do outro, desejo que, neste caso, realiza-se por “atos de apreensão e penetração”, isto é, pela consecução mesma do ato sexual propriamente dito, que representará, uma vez consumado, uma *queda na objetividade*:

[...] meu corpo deixa de ser carne e volta a ser o instrumento sintético *que* sou eu; e, ao mesmo tempo, o *Outro* deixa de ser encarnação: volta a converter-se em instrumento no meio do mundo, instrumento que apreendo a partir de sua situação. [...]

agora, transcendendo novamente meu corpo rumo às minhas próprias possibilidades (aqui, a possibilidade de agarrar), e, igualmente, o corpo do Outro, transcendido rumo às suas potencialidades, cai do nível de *carne* ao nível de puro objeto. Esta situação implica a ruptura da reciprocidade de encarnação, que era precisamente o objeto próprio do desejo (SARTRE, 1997, p. 494-495).

Mas note-se que na citação acima, mais uma vez, Sartre deixa entrever a dimensão de reciprocidade das carícias eróticas: estamos no âmbito de uma “ruptura da reciprocidade de encarnação”, afirmada como sendo, justamente, o “objeto próprio do desejo”. Assim, talvez aqui se possa jogar Sartre *contra* Sartre. Quer dizer: em última instância – e uma vez que dimensão da carne, em Sartre, não se opõe exatamente à transcendência, mas sim ao cadáver (a coisidade do corpo desprovido de vida) –, talvez se pudesse encontrar, nesta consciência encarnada ao modo da relação erótica, uma modalidade de ser-no-mundo irredutível aos dualismos opositivos da coisa e da consciência; uma modalidade na qual a dimensão do desejo e da carne possam nos revelar, a despeito do próprio Sartre, o lugar indefinido das distinções usuais entre meu ser *para-si* e meu ser *para-outrem*, ou quiçá algo como uma região do *indecidível* na ontologia fenomenológica sartriana. É apenas uma sugestão, mas que poderia abrir um campo temático que, em Sartre, nos parece ainda pouco explorado.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Pedro M. S. Ontologia e Epistemologia nas *Ideen* de Husserl e mais além. *Revista Ética e Filosofia Política* (UFJF), n. XVI, v. II, p. 03-21, dez. 2013. Disponível em: <http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/16_2_alves.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2019.
- BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004.
- BOUDIER, Henk S. Le sadomasochisme. Remarques au sujet de la philosophie sartrienne des relations concrètes dans “L’être et le néant”. *Revue Philosophique de Louvain*, tome 81, n. 49, p. 63-81, 1983. Disponível em: <https://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_00353841_1983_num_81_49_6228.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2019.
- CABESTAN, Philippe. *L’être e la conscience: recherches sur la psychologie et l’ontophénoménologie sartriennes*. Bruxelles: Éd. Ousia, 2004.
- _____. ‘Il n’y a pas de rapport sexuel’. Le désir et son échec dans l’oeuvre de Sartre. *Revista Sofia*, v. 3, n. 1, p. 17-27, jun. de 2014.
- DAHLBERG, Helena. On flesh and eros in Sartre’s Being and Nothingness. *The Humanistic Psychologist*, v. 2, n. 40, p. 197-206, 2012.
- DILLON, Martin C. Sartre on the phenomenal body and Merleau-Ponty’s critique. In: STEWART, Jon (ed.). *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Illinois: Northwestern University Press, 1998. p. 121-143.

HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*. Présentation, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Bibliothèque de Philosophie. Paris: Gallimard, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Questions IV*. Traduction de J. Lauxerois et C. Roëls. Paris: Gallimard, 1976.

HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes*. Trad. Gabrielle Peifer. Paris: Vrin, 1980.

KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 1971.

LAPOINTE, François. The existence of Alter Egos: Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty. STEWART, Jon (ed.). *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Illinois: Northwestern University Press, 1998. p. 86-92.

LAVIGNE, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Paris: PUF, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

_____. *Que é a literatura?* Trad. de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ed. Ática, 2004.

WAELEHENS, Alphonse. Une philosophie de l'ambigüité. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*. Paris: Quadrige/PUF, 2002.

Recebido em: 28-08-2019

Aceito para publicação em: 12-11-19