

EM TORNO DA TEORIA DAS EMOÇÕES DE SARTRE

AROUND OF SARTRE'S THEORY OF THE EMOTIONS

*Renato dos Santos Belo*¹

Resumo: Sartre publica o Esboço de uma teoria das emoções em 1940. A obra é parte de um objetivo mais amplo de revisão de toda a psicologia. O texto se insere no projeto mais amplo de apropriação da fenomenologia de Husserl já apontado em obras anteriores. Nesse artigo acompanharemos esse texto de Sartre e sua maneira de compreender as emoções fenomenologicamente.

Palavras-chave: Psicologia. Fenomenologia. Emoções.

Abstract: Sartre publishes Sketch for a theory of emotions in 1940. This work is part of a broader objective: the review of all psychology. The text is part of a broader project of appropriation of Husserl's phenomenology already pointed out in previous works. In this article we will follow the text of Sartre and his way of understanding the emotions phenomenologically.

Keywords: Psychology. Phenomenology. Emotions.

* * *

1. Dos fatos aos fenômenos

A obra *Esboço de uma teoria das emoções* foi a única parte do trabalho, que vinha sendo desenvolvido por Sartre durante meados dos anos 30, a ganhar o estatuto de obra publicada. De acordo com as *Memórias* de Simone de Beauvoir, Sartre já havia escrito cerca de 400 páginas até abandonar seu projeto de revisão de toda a psicologia. Vale salientar, a partir dessa informação acerca das circunstâncias da obra, o sentido do projeto que perpassa todos os primeiros trabalhos de Sartre. O que tentaremos defender aqui é que se trata de um projeto desde o início eminentemente filosófico. Em outras palavras, ao se ocupar da psicologia, Sartre não está senão acertando as contas com a maneira tradicional de se colocar as questões filosóficas. Nesse sentido, a ideia de um Sartre psicólogo² deve ser desde já abandonada para dar lugar à noção de uma reflexão

¹ Pós-Doutorando Filosofia/USP e bolsista da FAPESP. renatobelo1980@gmail.com

² Parece ser esse o sentido último da interpretação de Luiz Damon Santos Moutinho, que faz o Sartre anterior a *O Ser e o Nada* figurar como discípulo de Husserl. Nesse sentido, a passagem da psicologia à fenomenologia apontada por Damon — passagem essa que teria como primeiro ato a “Introdução” de *O Ser e o Nada*, lugar do acerto de contas de Sartre em relação a Husserl e da entrada definitiva de nosso

sobre a psicologia (não negamos que a psicologia como ciência do psíquico se coloca como objeto de análise para Sartre) que põe em marcha um trabalho de caráter estritamente técnico e filosófico. Sartre jamais estreou propriamente na psicologia, seu trabalho serve como pressuposto e alerta para os que se ocupam do psíquico, mas ele mesmo nunca nos ofereceu um tratado de psicologia em sentido próprio. Seu trabalho é desde sempre, e já anunciando *O Ser e o Nada*, um esboço de um ensaio de ontologia fenomenológica. Mas deixemos, por ora, de lado esse comentário acerca do conjunto das primeiras obras sartreanas e examinemos a crítica de Sartre à psicologia positiva. Após a exposição, em seu detalhe, voltaremos a ele e já com as mediações necessárias à sua correta compreensão.

Se em *A Imaginação*, Sartre se ocupou de um acerto de contas com a noção de *imagem-coisa*, que tinha seus defensores tanto na psicologia associacionista do século XIX quanto na filosofia moderna ou nos grandes metafísicos da modernidade — no primeiro caso o que se tem é um desdobramento do que, no essencial, já havia sido sugerido pela modernidade filosófica³ —; agora é a psicologia na sua versão contemporânea que está em xeque. Dupla informação, portanto. Em primeiro lugar se anuncia, assim, o vencimento do prazo de validade do associacionismo na psicologia. Mas não comemoremos, porque, segunda informação: a psicologia contemporânea, de caráter positivo, não avançou fundamentalmente em relação à sua predecessora. Em que sentido? Se a psicologia positiva não se recusa a interrogar e interpretar seu objeto, ela só o faz tendo como norte orientador o modelo, positivo, das ciências exatas. É a noção psicológica de experiência que Sartre está se referindo aqui. É tal noção que dá o ponto de partida para a psicologia, qual seja, os psicólogos, em seus debates de método, concordam num ponto: toda investigação deve ter como ponto de partida, antes de mais nada, os fatos.

A psicologia contemporânea, no entender de Sartre, recusa-se a empreender qualquer investigação a respeito do que é a coisa em estudo. Sua preocupação se resume a fazer um inventário dos fatos, já dados e tomados como certos, sem nunca se ocupar com a articulação essencial entre eles. Verifiquemos, agora, como Sartre aponta essa

filósofo no terreno da ciência fundante, a fenomenologia — pode ser lida na chave de uma passagem do Sartre psicólogo ao Sartre filósofo propriamente dito. Pensamos que a filiação sartriana ao pensamento husserliano, se se dá, não se faz exatamente dessa forma. A psicologia em Sartre já aponta, desde o início, para um projeto ontológico e seguramente de caráter filosófico.

³ Sartre vê o trabalho dos psicólogos associacionistas do século XIX como um prolongamento daquilo que, no essencial, já havia sido sugerido pelos filósofos modernos.

incessante recusa da psicologia e só depois coloquemos em cena o farol orientador de Sartre ou seu enraizamento teórico: a fenomenologia.

É certo que os psicólogos partem do fato e sua noção de experiência, encarregada de ser a fonte dos fatos, é bastante limitada. Nesse sentido, começa a ganhar corpo a investida sartreana. Para nosso filósofo, os fatos não podem organizar-se por si mesmos numa totalidade sintética, possível de significado⁴. Uma antropologia, no sentido de uma ciência que tem por objetivo definir a essência e a condição do homem, não se faz possível dado o ponto de partida adotado pela psicologia. A psicologia não limita *a priori* o objeto em estudo e sua noção de homem é totalmente empírica. Para os psicólogos: “*existe no mundo certo tipo de criaturas que oferecem caracteres análogos à experiência. De resto, há outras ciências, a Sociologia e a Fisiologia, que nos ensinam haver certas ligações objetivas entre essas criaturas*” (SARTRE, 1994, p. 8). Ora, agir dessa forma é ignorar se tal noção de homem é arbitrária. É deixar para depois qualquer investigação que tente dar conta do ser do homem, já que, por princípio, partimos dessa constatação empírica: há homens no mundo, os quais nos são apresentados por certas características comuns, e, de resto, nada.

Sartre salienta que nem mesmo o fato dos homens de que falam os psicólogos, serem seus semelhantes é levado em conta no inventário feito pela psicologia. Sendo assim, o psicólogo recusa-se a considerar os homens como seus semelhantes. Ora, essa noção de semelhança poderia, alerta Sartre, formar uma antropologia. Em que sentido? Considerar os homens como seus semelhantes significaria poder partir de si como primeiro passo para uma investigação que buscasse a essência do homem. Significaria se beneficiar da certeza e das possibilidades do *Cogito* na definição de homem. Dito de outro modo, significaria ter no horizonte o caráter indubitável da presença a si do *Cogito* reflexivo e, desse modo, se livrar das amarras do factual e de uma noção limitada de experiência. Mas não é assim que o psicólogo entende a questão. Para o psicólogo, seu caráter humano é algo que lhe deve ser atribuído *a posteriori*. O psicólogo recusa-se a partir de si mesmo, utilizando como pretexto que é ele mesmo o objeto em estudo, assim a introspecção não ofereceria nada de especial, apenas fatos. Sendo assim, o psicólogo joga para o infinito, e como fato duvidoso, a aquisição do conceito de homem. A ideia de homem para a psicologia, nesse sentido, tem a ver com a soma dos fatos verificados que a experiência permite unir. Partir de uma ideia de

⁴ É a mesma posição de Husserl em *Ideias I*, para o qual por meio dos fatos jamais alcançaremos as essências.

homem seria, em primeiro lugar, um empreendimento pessoal, o qual não poderia perder de vista que sua pressuposição é uma ideia em sentido kantiano ou um conceito regulador. Dessa forma se dá a recusa da psicologia contemporânea a investigar o fato e não apenas, e ingenuamente, partir dele. Mas quais as consequências de se assumir tal perspectiva? Que prejuízos a psicologia incorpora e assume ao trabalhar com uma noção exclusivamente empírica do homem? Antes de respondermos a essa questão convém observarmos em que sentido Sartre fala de certeza indubitável do *Cogito* e de experiência reflexiva. Façamos, assim, um excursão pelo primeiro capítulo, “O Certo”, de *O Imaginário*, a fim de clarearmos o sentido dessa experiência.

Tentemos, inicialmente, ambientar a obra. Após seu estudo crítico⁵ em *A Imaginação*, Sartre vai prosseguir com seus objetivos em *O Imaginário*. A intenção é sempre a mesma: revisar a concepção de imagem herdada pelos psicólogos clássicos. No entanto, desta vez Sartre se mostrará muito mais propositivo e arriscará — no grande estilo de *Esboço de uma teoria das emoções* — um ensaio de psicologia fenomenológica. Isso se deve às insuficiências da psicologia pura e ao fato da fenomenologia, mesmo a de Husserl, não ter posto a questão da imagem eideticamente. Essa informação nos alerta, por um lado, para o prejuízo da concepção psicológica de imagem e, por outro lado, para a novidade da empreitada sartreana, uma vez que nem Husserl teria levado às últimas consequências algo assim como uma psicologia fenomenológica.

É a grande função irrealizante da consciência que Sartre nos apresentará em seu ensaio. É importante atentar desde já para o peso da palavra “irrealizante” no pensamento de Sartre. A uma consciência irrealizante se opõe uma consciência realizante. Portanto, é sobre as relações, mas, sobretudo, as diferenças entre a consciência imaginante e a consciência perceptiva que Sartre nos informa ao utilizar essa expressão.

É necessário esclarecer aqui que o objeto da consciência imaginante não é a imagem enquanto tal — para a consciência, ao produzir a imagem de Pierre, o objeto é

⁵ A divisão dos trabalhos de Sartre *A Imaginação* e *O Imaginário* em parte crítica e parte científica, respectivamente, nos é sugerida por Luiz Damon Santos Moutinho em *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*.

Pierre —, para que se tenha como objeto da consciência uma imagem enquanto tal é preciso uma operação de segundo grau, ou seja, uma consciência reflexiva. Em outras palavras, uma consciência que ponha outra consciência como objeto. Sartre partirá da consciência reflexiva em suas investigações acerca da imagem, pois: “uma consciência reflexiva nos entrega dados absolutamente certos” (SARTRE, 1996, p. 15). Apenas um ato de reflexão pode emitir o julgamento “eu tenho uma imagem” e quanto a isso eu não me engano nunca. Sartre volta aqui a um ponto já anunciado em *A Imaginação*, qual seja, a imagem tal e qual é um dado imediato do *sensu íntimo*. Com isso, é impossível, de fato, confundir uma imagem com uma percepção. Todo problema, no entanto, se dá quando passamos a fazer teoria da imagem. O que Sartre pretende com o método fenomenológico-reflexivo - “O método é simples: produzir em nós imagens, refletir sobre essas imagens, descrevê-las, isto é, tentar determinar e classificar seus traços distintivos” (SARTRE, 1996, p. 16) - é nos dar o que de seguro e certo se pode obter sobre a imagem através da reflexão: a essência da imagem.

A fenomenologia da imagem proposta por Sartre nos aponta quatro características da imagem: a imagem é uma consciência; é uma quase-observação; põe seu objeto como um nada; possui a espontaneidade. Tentaremos compreender o que representam essas características da imagem.

Para entendermos que a imagem é uma consciência é preciso que primeiro nos libertemos da “ilusão de imanência”, isto é, de, por meio do hábito, introduzirmos simulacros na consciência. A imagem não está na consciência, não é um conteúdo da consciência. Nem sequer o objeto imaginado está na imagem, ele está no mundo. Nosso filósofo nos apresenta a distinção entre impressão e ideia em Hume e lhe atribui a ilusão de imanência. Hume seria o representante canônico desse erro. Tal ilusão teria acometido psicólogos e filósofos. Tudo se passa, para os acometidos da ilusão da imanência, como se o fato de eu dizer que tenho uma imagem de Pierre significasse que eu tivesse um certo retrato de Pierre na consciência, isto é, um conteúdo material. Não se percebeu, diz Sartre, que dessa forma se estabeleceu uma heterogeneidade radical entre consciência e imagem, já que a imagem passou a ser uma coisa e, precisamente, uma coisa na consciência. Qual é o resultado último dessa heterogeneidade radical? Qual o prejuízo em introduzir uma estrutura opaca na consciência? Conceber a consciência dessa forma é destruir a consciência, no sentido de impedir que ela seja consciência para si mesma. E não adianta “dar vida à imagem”, ela continuará um conteúdo material para a consciência. Mas o que, precisamente, nos ensina a reflexão?

Ensina-nos que quando imagino algo, assim como quando percebo, o objeto da minha imaginação não está em minha imaginação (consciência). No caso de minha percepção, esse objeto está no mundo. Essa constatação, a do objeto da imaginação não poder estar na consciência, abre espaço para que Sartre introduza sua noção de imagem:

A palavra imagem não poderia, pois, designar nada mais que a relação da consciência ao objeto; dito de outra forma, é um certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência ou, se preferirmos, um certo modo que a consciência tem de se dar a um objeto. (SARTRE, 1996, p. 19).

Assim, o objeto da consciência imaginante não é uma imagem. Por exemplo, o objeto da consciência imaginante que tenho de uma cadeira não é uma cadeira em imagem, mas uma cadeira real. A questão é que esta cadeira real é apreendida pela consciência de uma certa forma. Não há necessidade, portanto, de se confundir a consciência imaginante com o objeto dessa consciência.

Até aqui basta para a primeira característica da imagem: o fato de ela ser uma consciência. Já para explicar o fenômeno da quase-observação, Sartre irá primeiro nos dizer que um mesmo objeto nos pode ser dado de três formas distintas ou através de três tipos de consciência: a perceptiva, a intelectual e a imaginante. Vejamos como esses três objetos nos são dados por essas três consciências. Quando percebo um objeto, esse só se apresenta para mim através de perfis, nunca se mostra totalmente. É sempre necessário que eu o observe mais e mais e essa operação me trará conhecimentos novos quanto ao objeto. Isso quer dizer que na percepção o objeto nunca se apresenta de uma vez e que há um processo lento de aprendizagem. O mesmo não ocorre quando a consciência se dirige para o objeto com a intenção de apreendê-lo como conceito, ou seja, quando o pensamento se exerce. Nesse caso, o objeto me vem todo ao mesmo tempo, ou seja:

[...] quando, ao contrário, eu penso no cubo através de um conceito concreto, penso nos seis lados e nos oito ângulos ao mesmo tempo; penso que seus ângulos são retos e seus lados, quadrados. Estou no centro de minha idéia, eu a possuo inteira de uma só vez. Naturalmente, isso não quer dizer que minha idéia não tenha de se completar através de um progresso infinito. Mas posso pensar as essências concretas num único ato de consciência; não tenho de restabelecer aparências, nenhuma aprendizagem a fazer. Essa é, sem dúvida, a diferença mais nítida entre o pensamento e a percepção. Eis porque não poderemos jamais perceber um pensamento nem pensar uma percepção. Trata-se de fenômenos radicalmente distintos; um, o saber consciente de si mesmo, que se coloca de uma vez no centro do

objeto; o outro, unidade sintética de uma multiplicidade de aparências, que faz lentamente seu aprendizado (SARTRE, 1996, p. 21).

Diferentemente é o que ocorre com a imagem, pois, nesse caso, não há acréscimo de saber, o objeto como imagem se apresenta todo ali. O que acontece com a imagem, assim, é o fenômeno da quase-observação, isto é, trata-se de uma observação que não ensina nada, pois todo o saber já está na intenção, como imagem, do objeto visado.

A terceira característica da consciência imaginante é que ela põe seu objeto como um nada. Enquanto a consciência perceptiva põe seu objeto como existente, o conceito concreto põe, por sua vez, como essências universais. A consciência imaginante dá seu objeto como um nada de ser. Em outras palavras, a consciência imaginante põe seu objeto, basicamente, como inexistente ou ausente. Colocar o objeto como imagem é uma certa maneira, assim, de não tocá-lo, de não vê-lo, de eliminar a distância causada por sua ausência. É, precisamente, ao pô-lo, pôr um certo nada. Com isso, a consciência imaginante é também espontaneidade criadora, pois:

[...] essa consciência, que poderíamos chamar transversal, não tem objeto. Ela não coloca nada, não ensina nada, não é um conhecimento: é uma luz difusa que a consciência desprende por si mesma, ou, para abandonar as comparações, é uma qualidade indefinível que se liga a cada consciência. (SARTRE, 1996, p. 28)

Até aqui nos restringimos, segundo Sartre, à estática da imagem. É preciso que a partir de agora seja descrita a imagem como atitude funcional. Sartre irá perguntar se a imagem possui uma família ou se, como pensavam os psicólogos, só a imagem mental merece verdadeiramente o nome de imagem. A partir do exame da imagem, da foto e da caricatura como matérias para fazer surgir a percepção — que não pode se dar diretamente —, isto é, como *analagon*; Sartre defende que o que caracteriza a imagem é uma determinada intenção: tornar presente o que está ausente.

Mas essa intenção não é vazia: dirige-se a um conteúdo, que não é qualquer um, mas que, em si mesmo, deve apresentar alguma analogia com o objeto em questão. Por exemplo, se quero representar para mim o rosto de Pierre, é preciso que eu dirija a minha intenção para objetos determinados e não para a minha caneta ou para esse pedaço de açúcar. A apreensão desses objetos faz-se sob a forma de imagens, o que quer dizer que eles perdem seu sentido próprio para adquirir um outro. Em vez de existir para si, no estado livre, são integrados numa nova forma. A intenção serve-se deles como meios de evocar seu

objeto, tal qual nos servimos de mesas moventes para evocar os espíritos. Servem como representantes do objeto ausente, mas sem que suspendam essa característica dos objetos de uma consciência imaginante: a ausência. (SARTRE, 1996, p. 36).

Esses representantes do objeto ausente são tomados por *analogons*, apesar de serem coisas no estado livre. O que acontece é que esses representantes do objeto passam a ser apreendidos como imagem, o que decorre da própria definição de imagem que Sartre nos reitera e enriquece: “*a imagem é um ato que visa em sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente, através de um conteúdo físico ou psíquico que não se dá em si mesmo, mas a título de representante analógico do objeto visado*”. (SARTRE, 1996, p. 37). Com isso, a matéria da imagem pode vir tanto do mundo das coisas quanto do mundo mental ou, ainda, da síntese de ambos.

Já vimos que coisas podem funcionar como material da imagem, o que amplia em muito a definição de imagem. Entretanto, mesmo funcionando como matéria da imagem, essas coisas não deixam de ser coisas e por isso é importante notar a diferença entre estas e a imagem. Por exemplo, o signo pode funcionar como matéria da imagem, mas sua relação com o objeto significado é indiferente. Na palavra, a significação não volta nunca para si, avança para a coisa. A consciência significadora enquanto tal não é posicional, o signo não dá seu objeto. Notam-se, assim, as diferenças entre signos e imagem. No caso da imitação, que é uma consciência de significação, esta motiva a consciência imaginante. Note-se que falamos em motivação pois, não há propriamente relação de causa e efeito entre consciências, uma consciência é inteiramente síntese.

A análise feita por Sartre da família da imagem mostra as diversas coisas que podem se dar como matéria da imagem. Já nos referimos às diferenças entre signo e imagem e como aquele pode assumir o papel de matéria da imagem. Mas o signo faz parte da explicação de outros elementos da família da imagem. Sartre se recusa a explicar o fato de uma imagem poder ser motivada por uma explicação através do princípio da semelhança como faziam os psicólogos. Ora, não há semelhança entre o imitador e o imitado (salvo alguns casos nos quais vale a mesma explicação que para o retrato). A categoria utilizada por Sartre para explicar a imagem que surge da imitação é a contiguidade. No caso da imitação, alguns elementos assumem o papel de signo.

A descrição sartreana prossegue em direção à explicação dos desenhos esquemáticos e do estado hipnagógico. No entanto, o essencial, para os nossos interesses aqui, já foi fornecido. A explicação da imagem através de uma intenção que a

anima difere radicalmente daquela apresentada pelos psicólogos associacionistas do século XIX, para os quais a imagem era coisa e coisa na consciência. O que vale marcar com toda a força é o caminho adotado por Sartre para alcançar uma descrição fenomenológica da imagem naquilo que ela pode nos oferecer de certo. Esse caminho parte da noção de experiência reflexiva, aquela que faltava aos psicólogos em *A Imaginação*. Essa experiência reflexiva é, em última instância, um retorno à certeza do *Cogito*, ao fato de podermos interrogar a paisagem da consciência e obter dados absolutamente certos.

Uma vez feito esse breve excuro pelo primeiro capítulo, “O Certo”, de *O Imaginário* no interesse de acompanharmos, em movimento, uma experiência reflexiva, é chegado o momento de retomarmos nossa questão, de voltarmos a acompanhar o percurso de *Esboço de uma teoria das emoções*. Retomemos nossa questão: o que significa agir como o psicólogo, isto é, partir do fato no estudo do psíquico? Ora, o que se tem, se adotarmos a perspectiva da psicologia, é uma soma de resultados heteróclitos sem qualquer relação entre si. Tal atitude, que se caracteriza pela mera justaposição ingênua de fatos não é, no entanto, casual. Ao aceitar o princípio segundo o qual é dos fatos, enquanto dados, que devemos partir não poderia ser outro senão esse o resultado. Afinal de contas:

aguardar o fato é, por definição aguardar o isolado; é preferir, por positivismo, o acidente ao essencial, o contingente ao necessário, a desordem à ordem, é o mesmo que rejeitar, por princípio, o essencial no futuro: ‘será para mais tarde quando tivermos reunido fatos suficientes. (SARTRE, 1994, p. 10-11).

Para Sartre, não haveria qualquer problema na atitude dos psicólogos caso seu objetivo fosse acumular conhecimentos de pormenor. Se fosse assim, então, não haveria nada a censurar a não ser estranhar esse trabalho de colecionador. No entanto, se o objetivo é chegar a uma síntese antropológica, então, o ponto de partida é não só equivocado como contraditório, significaria, seguindo o princípio da psicologia, pegar o atalho para o distanciamento de uma síntese antropológica. É mesmo esse o princípio da abstração que Sartre irá criticar veementemente já no primeiro capítulo de *O Ser e o Nada*. Separar aquilo que, por princípio, se encontra junto. Partir da análise quando

seria a síntese o método adequado não é senão proceder por abstração. Essa observação já nos dá a pista do por que a psicologia não pode seguir o modelo positivo-analítico das ciências naturais. Por que precisamente?

Ora, por que a psicologia não pode seguir o modelo das ciências da natureza?

as ciências da natureza não procuram conhecer o mundo e sim as condições de possibilidade de certos fenômenos em geral (...) não é possível, ao mesmo tempo, aplicar os métodos das ciências positivas e esperar que esses métodos levem um dia a descobrir o sentido dessa totalidade sintética a que se chama mundo. (SARTRE, 1994, p. 11).

Veremos mais adiante que a aproximação entre homem e mundo como sendo seres da mesma espécie, isto é, como sendo ambos totalidades sintéticas dará todo sentido a essa passagem de Sartre. O que está em jogo aqui é a maneira mesma de compreensão do que seja o homem, esse é o ponto. Ao partir do dado, a psicologia não detém, porque não pode deter, essa compreensão, daí o sentido profundo de um retorno às essências, isto é, às coisas. Retorno esse que orientará, como já procuramos indicar anteriormente, a maneira peculiar com que Sartre se apropriará da fenomenologia husserliana. Propondo aquilo que Husserl consideraria um contra-senso filosófico: uma ontologia fenomenológica. Misturar esses que, para Husserl, eram campos absolutamente distintos e, numa palavra, apenas a fenomenologia — entendida como uma crítica da razão que flerta com o sentido do projeto kantiano de busca das condições de possibilidade do conhecimento — é de fato filosofia, confundi-los é se distanciar, observa Husserl, da redução fenomenológica e da fenomenologia transcendental. Dito de outro modo, fazer ontologia — e nesse sentido, não obstante suas diferenças marcantes, os pós-husserlianos se aproximam porque jamais entenderam a fenomenologia como uma exclusão de qualquer investigação ontológica (ver, por exemplo, a visada ontológica de Merleau-Ponty e a passagem em Heidegger de uma analítica da existência para uma ontologia fundamental) — é, no entender de Husserl, permanecer na atitude natural, é fazer ciência, no sentido mundano do termo, e não filosofia.

Retomemos, então. A psicologia não pode tomar para si o mesmo método das ciências da natureza. Podemos entender, já, o descalabro do método positivo dos psicólogos aplicado ao estudo das emoções. Descalabro, em primeiro lugar, porque o conhecimento das emoções se acrescentaria como vindo de fora aos outros conhecimentos do ser psíquico; descalabro, ainda, porque a perspectiva psicológica

ignora qualquer possibilidade de se enxergar a emoção como fenômeno — veremos que é através da investigação de que se isso é possível que se encontrará a novidade sartreana no trato das emoções. A explicação psicológica para as emoções é, assim, fiel aos seus pressupostos, a saber, o homem tem emoções porque a experiência assim nos ensinou. Novamente, o que predomina, a partir dessa definição, é o acidental em detrimento do essencial. É o puro fato tomando o lugar de uma investigação eidética. É nesse sentido que:

no que respeita a estudar as condições de possibilidade de uma emoção, ou seja, averiguar se a própria estrutura da realidade humana torna possíveis as emoções, isso pareceria, ao psicólogo, ser uma inutilidade e um absurdo: para que averiguar se a emoção é possível, pois que, precisamente, ela o é? (SARTRE, 1994, p. 12).

Antes de a dama de honra, a fenomenologia, entrar em cena, vale a pena apresentar o último ato da atitude psicológica, aquele mesmo que a caracteriza como ingênua. Para Sartre, já há, na perspectiva psicológica, uma ideia da emoção, apenas o psicólogo não se deu conta dela. Com efeito, como poderia ele, após o exame dos fatos, demarcar o que é e o que não é o emotivo se já não tivesse essa ideia? A experiência não proporciona um princípio de demarcação. Nesse sentido, é apenas por ingenuidade que o psicólogo apela para a experiência bruta no intuito de se salvaguardar de qualquer preconceito em relação ao seu objeto: apenas a experiência é um princípio ordenador, esbravejará o psicólogo. Vejamos, então, como a psicologia procede. Antes de mais, é preciso isolar as emoções, o que significa isolar as reações corporais, isolar os comportamentos e, ainda, isolar o estado de consciência. Depois, trata-se de apresentar explicações, as quais variam segundo a perspectiva: pode ser intelectualista (o estado é antecedente e as reações fisiológicas são consequentes); pode-se ser também partidário da teoria periférica (a reação fisiológica é antecedente e o estado de consciência é consequente). Agindo assim, a emoção figura como um fato entre outros fatos, não se podendo apreender através dela a realidade essencial do homem.

2. Entrada em cena da fenomenologia

Se é assim, se o ponto de partida psicológico apenas permite tomar a emoção como algo acidental sem que seja possível significar, através dela, a realidade humana, é chegado o momento de adotarmos outro começo, é preciso, uma vez mais, apelar para a

fenomenologia. Apelo, diga-se de passagem, que se só agora aceita dizer o nome, já era desde muito o ponto de Arquimedes na reflexão sartreana, isto é, desde a aparente descrição feita por Sartre da situação da psicologia contemporânea. Vejamos como a fenomenologia é descrita por Sartre e o que significa posicionar-se do lado da fenomenologia frente à psicologia de caráter positivo.

Para Sartre, a fenomenologia teria se constituído como reação às insuficiências da psicologia e do psicologismo. Husserl teria constatado uma incomensurabilidade entre as essências e os fatos: quem parte dos fatos jamais pode alcançar a essência. A fenomenologia não recusa a experiência, seu método é a intuição eidética. Na visão de Sartre, só as essências permitem classificar e examinar os fatos. Não é possível fazer um trabalho consistente sobre as emoções sem recorrer à sua essência (verdadeiramente, como vimos, não é sem pressupostos que o psicólogo vai até às emoções), o que ocorre é que a fenomenologia explicita essa necessidade. Para a fenomenologia, a ideia do homem não é um conceito empírico, produto de generalizações históricas; um método fenomenológico defende uma investigação *a priori* da essência do ser humano, única capaz de atribuir algo sólido às generalizações do psicólogo.

É nesse sentido precisamente que se altera o ponto de partida que vínhamos pondo em questão até agora. É a consciência transcendental que deve ser interrogada inicialmente (se quisermos compreender os sentidos de homem, mundo e psíquico) para só depois proceder por uma investigação empírica, que terá a investigação da consciência transcendental como pano de fundo e ponto de partida. Mas o que garante a eficácia de tal ponto de partida? É novamente à indubitabilidade do *Cogito* que Sartre recorre. Para nosso filósofo, o que dá validade às respostas dessa investigação é o fato da consciência ser precisamente *minha*. Nesse sentido, ganha aqui toda a força o papel do *Cogito* em Sartre. É preciso que nos beneficiemos da proximidade da consciência em relação a si mesma. Veremos que uma descrição da paisagem da consciência revelará o erro comum à quase totalidade das teorias psicológicas sobre a emoção: o fato de se pensar a consciência afetiva como, desde o início, consciência reflexiva. Ora, é precisamente no plano irrefletido que se dão as emoções. Entender a consciência de emoção como reflexiva é cair em erros os mais grosseiros. É querer aplicar o mecanismo da consciência reflexiva no plano irrefletido. Numa palavra, é desprezar as aquisições da fenomenologia, desconsiderá-la no que há de essencial: a descoberta da intencionalidade da consciência.

Para Sartre, a realidade humana é nós-mesmos e isso diferencia toda investigação sobre o homem de outra de qualquer tipo. Na verdade, dirá Sartre, não é indiferente que essa realidade humana seja eu, porque, precisamente, para a realidade humana, existir é sempre assumir o ser, isto é, ser-se responsável por ele, em vez de o receber do exterior como o faz uma pedra. Ao interrogar-me, sucede uma análise da realidade humana, fundamento da Antropologia. O que Sartre propõe, entendamos, não se confunde com uma introspecção. Essa só lida com o fato e a minha compreensão da realidade humana é obscura e inautêntica. Se é assim, reiteremos, o ponto de partida de Sartre é o oposto do da psicologia. Sartre parte da totalidade sintética que é o homem antes de se iniciar na psicologia. Nesse sentido, a fenomenologia deve preceder a psicologia, assumindo em relação à última um papel fundador, de ponto de partida.

Começa a ganhar sentido aqui o título da “Introdução” de *Esboço de uma teoria das emoções*: “Psicologia, fenomenologia e psicologia fenomenológica”. É exatamente esse o caminho adotado por Sartre em sua estratégia expositiva e argumentativa. A idéia é partir dos prejuízos que nos foram legados pela tradição, logo depois anunciar as aquisições da nascente fenomenologia e, como último ato, relacionar o velho e o novo na intenção de fazer surgir triunfalmente uma nova disciplina: a psicologia fenomenológica. Se é assim, quando está em jogo a superfície do texto, o que ocorreria caso nos esforçássemos para buscar o sentido da exposição? Responder a isso requer uma mudança de perspectiva, exige que nos retiremos do plano puramente argumentativo do texto para nos instalarmos no campo conceitual. Dois são os conceitos lapidares no texto sartreano. Esses conceitos remetem um ao outro e são as noções de significação e totalidade sintética.

3. Significação e totalidade sintética

Significar é remeter, a partir de si, para algo que não a pura identidade, remeter para outro. Sartre opõe a noção de totalidade sintética ao princípio da análise adotado pelos psicólogos e que só nos revelam fatos heteróclitos e sem relação entre si. Na perspectiva sartreana, o homem, assim como o mundo, é uma totalidade sintética, isto é, está organizado de forma a representar um todo cuja somatória das partes não revela o que lhe há de essencial. Daí o privilégio do método sintético em detrimento do princípio da análise. Ora, em que medida a fenomenologia nos livraria desse *déficit*? A fenomenologia é o estudo dos fenômenos e não dos fatos. O fenômeno é “aquilo que se

denuncia por si mesmo”, isto é, sem dualidade entre aparência e essência. A aparência, em sentido fenomenológico, é o absoluto, logo é ela que devemos descrever e interrogar. Mas o que significa considerar a emoção como fenômeno? Significa, dirá Sartre, considerá-la, antes de tudo, como significativa. Para Heidegger, em cada atitude humana encontraremos o todo da realidade humana. Para Husserl, por sua vez, uma emoção é uma consciência e, assim, trará à luz as estruturas essenciais de toda consciência. Sartre é adepto dessa possibilidade de passagem da parte à totalidade humana. Dito de outro modo, “o homem a partir da emoção e a emoção a partir da consciência”. A questão, no entanto, de se saber se a emoção é uma estrutura indispensável da consciência humana é insuspeita para o psicólogo. A psicologia contemporânea considera o estado psíquico de tal forma que lhe retira toda a significação. Nessa perspectiva, o estado psíquico é sempre um fato, é sempre accidental. *“Pelo contrário, para o fenomenólogo, todo fato humano é, por essência, significativo. Se lhe retirarem a sua significação, retirar-lhe-ão também a sua natureza de fato humano. A tarefa do fenomenólogo será, pois, estudar a significação da emoção”*. SARTRE, 1994, p. 19).

Tal é o prejuízo insuspeito e, no entanto, fundamental de toda a atitude psicológica. Partir do fato é desconsiderar o caráter significativo da emoção, é tratá-la como acontecimento entre acontecimentos, é, numa palavra, torná-la accidental. Ora, com a fenomenologia foi precisamente esse prejuízo que pudemos extirpar ao considerar a emoção como significativa, mais que isso, como uma estrutura essencial da realidade humana, cujo estudo é revelador do todo dessa realidade. Considerar a emoção como fenômeno significativo é poder indicar, através dela, a realidade essencial do homem.

A experiência de psicologia fenomenológica que Sartre nos oferece em seu texto de 1940 começa por estabelecer uma crítica geral a todas as teorias da emoção, qual seja, os psicólogos considerariam que a consciência de emoção seria, em primeiro lugar, uma consciência reflexiva, isto é, como se fosse apreendida desde o início como estado de consciência. Ora, insistirá Sartre, a consciência emocional é inicialmente irrefletida e, nesse sentido, valem para ela todas as características de uma consciência não refletida. Dito sumariamente, tal consciência não é posicional de si e é impessoal. O que

se apresenta à consciência emocionada não é, primeiramente, a posição de si mesma, mas o mundo, e isso não carece de uma acabada teoria da consciência para se constatar. É surpreendente assim, lamenta Sartre, que os psicólogos não tenham se dado conta disso.

Ora, o que exatamente está em jogo aqui? Numa palavra, vale para a consciência de emoção aquele velho princípio extraído por Sartre da fenomenologia husserliana, o da intencionalidade da consciência. Toda consciência é consciência de alguma coisa, logo “o homem que tem medo tem medo de alguma coisa”. Alguma coisa que, por princípio, está fora da consciência. Está no mundo, constituindo uma síntese indissolúvel entre o indivíduo emocionado e o objeto emocionador.

O exemplo que Sartre nos dá para mostrar a diferença entre o plano irrefletido e o refletido é o do ato de escrever.

Escrever é adotar uma consciência ativa das palavras, na medida em que elas nascem da minha caneta. Não palavras, na medida em que são escritas por mim: apreendo intuitivamente as palavras, na medida em que elas têm essa qualidade de estrutura de sair ex nihilo e, entretanto, de não serem criadas por si mesmas, de serem criadas passivamente. (SARTRE, 1994, p. 51).

O que está em jogo aqui é a própria estrutura da consciência. Como sabemos, Sartre parte da intencionalidade da consciência para se erguer frente à psicologia e à filosofia tradicional. Esse aspecto da consciência, visto por ele como fundamental na fenomenologia husserliana, dá conta de expulsar todo e qualquer conteúdo da consciência, esta não é mais um depósito de representações. Mas o essencial para nosso caso é a possibilidade que a intencionalidade da consciência trouxe de dividi-la adequadamente. Se toda consciência é consciência de alguma coisa, isso quer dizer rigorosamente que só há consciência de objeto. Tal objeto localizado fora dela, que é pura imanência, destituída de qualquer elemento opaco a distrair sua espontaneidade. Esse, vale salientar, o sentido último da recusa do Eu transcendental. Ora, se não há Eu na consciência, não há consciência posicional de si mesma. Ela é consciência de objeto e consciência de si ao modo não posicional. Dito isto, em que sentido se dá a crítica sartreana aos psicólogos ao considerarem a emoção como, desde o início, consciência de emoção? Considerar a consciência emotiva como consciência de emoção é considerá-la reflexiva, é pôr desde o início e deliberadamente uma consciência como objeto de outra. É precisamente isso, na visão de Sartre, que não ocorre. A consciência

emotiva se dá no plano irrefletido e seria, assim, um erro atribuir um ato de reflexão a este plano da consciência.

Feitas as observações de princípio, isto é, esclarecido o plano mesmo em que se realiza a emoção, o plano da consciência irrefletida; podemos anunciar o que é uma emoção. Uma emoção é uma transformação do mundo. “*Quando os caminhos traçados se tornam demasiado difíceis ou quando não vemos caminho algum, verificamos que não podemos continuar num mundo tão urgente e tão difícil. Todas as vias são barradas e, apesar disso, é preciso agir*”. (SARTRE, 1994, p. 55). Aqui se coloca a visão mais austera e sem concessões acerca do comportamento emotivo. Sartre comenta três casos de consciência emotiva: o medo, a tristeza passiva e a tristeza ativa. Nos três casos permanece um mesmo diagnóstico: a emoção se dá como uma resposta ao mundo, uma ação, quando as condições que anteriormente tornavam “tranquila” essa ação desapareceram. Dito de outro modo, já não temos os mesmos meios que tornavam habitual nossa ação diante do mundo e, no entanto, é preciso continuar agindo. A emoção é precisamente essa ação diante do mundo. Ação que se realiza, por vezes, de forma mágica. Nesse sentido, há um erro que nos (aos psicólogos) assola constantemente: a crença de que a ação é uma passagem do plano irrefletido para o refletido. Por isso, Sartre observa:

O que nos interessa, aqui, é mostrar unicamente, que a ação, como sucede com a consciência espontânea irrefletida, constitui certa camada existencial no mundo e que não há necessidade de se ter consciência de si mesmo como agindo para agir — antes, pelo contrário. (SARTRE, 1994, p. 53).

Por fim, é preciso considerarmos, como último ponto de *Esboço de uma teoria das emoções*, a relação entre corpo e consciência. Sartre não parte de uma concepção de tipo fisiologista, que tenderia a atribuir as emoções a reações físicas, manifestando-se através do corpo. Desde o início, Sartre nos diz que é preciso partir da consciência transcendental caso queiramos esclarecer o que seja o psíquico.

É preciso considerar, portanto, que a emoção não é apenas representada, que não se trata de um comportamento puro; trata-se, antes, do comportamento de um corpo que se encontra num determinado estado: o estado, só por si, não provocaria o comportamento, e o comportamento sem o estado seria comédia; mas a emoção aparece num corpo perturbado que tem certo comportamento. (SARTRE, 1994, p. 68).

Com isso, é na consciência e não no corpo que devemos buscar uma explicação para as emoções; no entanto, o corpo não é mero marionete da consciência. Dito de outro modo, nem paraíso nem geena, nem uma consciência a manipular um corpo nem uma simples reação fisiológica; o que se tem é uma modificação da consciência, e com ela do corpo, em relação ao mundo, que exigiu uma tomada de atitude do ser humano. “*Por outras palavras, a consciência muda de corpo ou, se o preferem, o corpo — como ponto de vista sobre o universo imediatamente inerente à consciência — coloca-se ao nível dos comportamentos*”. (SARTRE, 1994, p. 69).

Referências

- MOUTINHO, L. D. S. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo, Brasiliense/FAPESP, 1995.
- SARTRE, J-P. *Esboço de uma teoria das emoções*. Rio de Janeiro, Zahar, 1994.
- _____. *O Imaginário*. São Paulo, Ática, 1996.