



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

MICHELLE FRANCES O'CONNELL

A consciência emocional – um estudo sobre a emoção em Sartre

CAMPINAS

2014



MICHELLE FRANCES O'CONNELL

A consciência emocional – um estudo sobre a emoção em Sartre

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do Título de Mestra em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fausto Castilho

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO
FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA
ALUNA MICHELLE FRANCES O'CONNELL E
ORIENTADA PELO PROF. DR. FAUSTO
CASTILHO.

CAMPINAS

2014

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Oc5c O'Connell, Michelle Frances, 1982-
A consciência emocional : um estudo sobre a emoção em Sartre / Michelle Frances O'Connell. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Fausto Castilho.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. 2. Emoções. 3. Consciência. 4. Essência (Filosofia). 5. Intencionalidade (Filosofia). I. Castilho, Fausto, 1929-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Emotional consciousness : a study of emotions in Sartre

Palavras-chave em inglês:

Emotions

Consciousness

Essence (Philosophy)

Intentionality (Philosophy)

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestra em Filosofia

Banca examinadora:

Fausto Castilho [Orientador]

Eneias Junior Forlin Marcos

Cesar Seneda

Data de defesa: 07-11-2014

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 07 de novembro de 2014, considerou a candidata MICHELLE FRANCES O'CONNELL aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Fausto Castilho

A handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is stylized and appears to read "Fausto Castilho".

Prof. Dr. Eneias Junior Forlin

A handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is highly stylized and illegible.

Prof. Dr. Marcos Cesar Seneda

A handwritten signature in blue ink, written over a horizontal line. The signature is highly stylized and illegible.

Agradecimentos

Em primeiro lugar quero agradecer o professor Fausto Castilho pela sua paciência e disposição por ter me acompanhado nessa longa realização dessa dissertação. Sem a sua prontidão e preocupação eu certamente não teria concluído esse trabalho.

Em seguida, agradeço aos membros da banca: professor Enéias Forlin e professor Marcos Seneda por terem aceitado o convite de participar da defesa e por terem sido sempre muito gentis comigo.

Agradeço a todos os meus professores da graduação em filosofia, como também do curso de letras da Universidade Federal de Uberlândia que contribuíram com a minha formação e me capacitaram a desenvolver essa dissertação.

Finalmente agradeço aos meus pais John Joe e Regina e os meus irmãos João Lucas e Daniel e suas famílias que estiveram sempre ao meu lado me incentivando e me motivando a concluir essa etapa tão desejada; aos meus amigos que souberem compreender a minha ausência em momentos tão importantes e ao meu marido Matheus que sempre me apoiou e compreendeu esse momento tão difícil da minha vida.

Aos meus pais,

John Joe e Regina,

por todo o amor e o apoio.

Resumo

O objetivo do trabalho é estudar a emoção na teoria de Jean-Paul Sartre como uma resposta às exigências do mundo. Através do método fenomenológico, queremos analisar a função e a essência da consciência, pois sendo uma consciência intencional ela visa às essências dos objetos configurando um novo sentido para os mesmos. Mostrando o uso que Sartre fez dos conceitos de outros filósofos, como Husserl e Heidegger, apresentamos a teoria das emoções elaborada por ele. A emoção, mesmo sendo uma forma degradada de ação, transforma o mundo determinista em um mundo mágico.

Palavras-chave: emoção, consciência, essência, ação, intencionalidade

Abstract

The objective of this paper is to study Jean-Paul Sartre's theory of emotions as an answer to the demands of the world. By means of the phenomenological method, we want to analyze the function and essence of consciousness. Because consciousness is intentional, it seeks the essences of objects and gives them a new configuration. We show how Sartre used the concepts of other philosophers such as Husserl and Heidegger, and we then present the theory of emotions elaborated by Sartre himself. Even though emotions are a degraded form of action, they transform the deterministic world into a magical one.

Keywords: emotions, consciousness, essence, action, intentionality.

Lista de abreviaturas

Abreviatura das obras de Sartre mais citadas

EN – L'êre et le néant

Esquisse – Esquisse d'une théorie des émotions

TE – La transcendance de l'ego

A referência completa está no final do trabalho. Optamos por não abreviar as outras obras sartreanas, já que não recorremos a elas tanto quanto a estas.

A bibliografia principal, sobre Sartre, está em francês, mesmo existindo traduções em português. Fizemos essa escolha, pois acreditamos que não há melhor recurso que o texto original. Ademais, aproveitamos a oportunidade para fazer a tradução das passagens que utilizamos, obtendo uma compreensão mais aprofundada dos conceitos aqui examinados.

Sumário

Introdução	11
Capítulo 1 – A fenomenologia como método	23
1.1 A intencionalidade	24
1.1.1 <i>O fundamento da intencionalidade</i>	27
1.1.2 <i>A origem do conceito intencionalidade</i>	30
1.2 O diálogo com Heidegger	32
1.2.1 <i>O ser-em-o-mundo heideggeriano</i>	32
1.2.2 <i>A factualidade heideggeriana</i>	33
1.3 A consciência sartreana e Descartes	36
1.4 A crítica à psicologia	38
1.4.1 <i>A rejeição do inconsciente</i>	40
Capítulo 2 – A função da consciência emocional	42
2.1 A consciência	43
2.1.1 <i>O modo de ser Para-si e Em-si</i>	47
2.2. O poder de valoração da consciência	49
2.3 A função negadora	53
Capítulo 3 – A essência da consciência emocional	58
3.1 O corpo	58
3.2 O estado emotivo	64
3.3 Modos de a consciência ser-em-o-mundo	66
Considerações finais	68
Anexo	70
Referências	
Bibliográficas.....	78

INTRODUÇÃO

Compreender a realidade humana é a busca incessante de Jean-Paul Sartre e também é a nossa. Compreender quem somos, isto é, o que nos define, e entender como agimos diante de situações nas quais nos inserimos é um árduo trabalho. Propomo-nos, no entanto, enfrentar tal desafio, pois ele é a base do nosso trabalho.

Queremos, a partir de algumas obras do filósofo Jean-Paul Sartre, estudar como a realidade humana se constitui e atua no mundo, sobretudo, sob quais regras ela se manifesta e de que modo ela pode ser descrita, como também os objetos e as outras pessoas com os quais ela se depara. As exigências sociais, políticas, econômicas e éticas estão presentes no mundo e cabe a cada pessoa encontrar meios de responder a essas questões.

A nossa intenção é estudar mais especificamente a emoção como uma resposta às exigências do mundo. Sob a luz da consciência emocional, queremos compreender a função e a essência dessa consciência, apresentando inicialmente um recuo à história da filosofia a partir dos conceitos resgatados por Sartre.

O filósofo francês sempre apresentou uma análise das diversas possibilidades de resposta a partir da intrínseca relação entre a literatura e a filosofia. Essa relação presente na obra sartreana sempre nos interessou, pois acreditamos que não há melhor exemplo que o vasto campo literário para elucidar a estrutura conceitual na qual a filosofia se encerra. A literatura, sendo um campo repleto de personagens distintos e histórias ricas sobre a complexidade humana, exemplifica bem os questionamentos que a filosofia trata, já que aquela se apoia na complexa faculdade da imaginação. Queremos, em uma outra oportunidade, explorar profundamente essa relação que tanto nos instiga. Neste momento, tentaremos sempre que nos for possível recorrer à essa exemplificação, fazendo uso da própria literatura sartreana para esclarecer os conceitos da inovadora teoria filosófica que Sartre apresenta.

Sartre, desde criança, sempre esteve ligado às letras, graças à influência de seu avô materno, e até desejou se tornar ao mesmo tempo Stendhal e Espinosa. Desse modo, ele se fez escritor para, através da palavra, verbalizar o modo como compreendia o mundo e tudo e todos ao seu redor.

Por meio da escrita ele cumpre com as exigências do mundo, contribuindo para a sua época. No texto “*Escrever para sua época*”¹, ele revela o seu desejo de que “a obra seja ao mesmo

1 *Écrire pour son époque*. Esse texto foi reproduzido na íntegra na obra editada por CONTAT e RYBALKKA. *Les écrits de Sartre*, p. 670 – 676.

tempo um ato; que ela seja expressamente concebida como uma arma na luta que os homens travam contra o mal”², ou seja, uma vez que a obra é um ato, ela tem uma função importante na vida de cada um. Sartre, no entanto, não está preocupado com os possíveis desdobramentos que ela pode acarretar, pois não há como controlar os julgamentos futuros que uma obra obterá.

Essa também não é a nossa preocupação. Queremos simplesmente levantar algumas questões que sempre nos intrigaram, pois já que somos ser-em-o-mundo e nele fomos inseridos, acreditamos ser a nossa função compreendê-lo. Portanto, por que não escrever sobre o mesmo? No mesmo texto acima citado, Sartre acredita que escrever para sua época serve não somente para refletir sobre a mesma, mas para “querer mantê-la ou modificá-la”³.

Optamos por estudar a filosofia sartreana, porque julgamos que é ela quem mais nos aproxima de uma certa concretude ou ainda – num uso mais técnico da terminologia – da cotidianidade⁴. Esse conceito pode ser encontrado em Sartre desde o famoso encontro entre ele e Aron. Mesmo existindo controvérsias quanto aos detalhes do encontro, o importante a ser considerado é que nesse dia a fenomenologia foi apresentada a Sartre através de um objeto do dia-a-dia. Ao pegar um copo, Aron lhe diz que ele poderia fazer filosofia falando desse copo. “Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente isso que ele desejava há anos: falar de coisas tais como ele as tocava e que fosse filosofia”⁵.

2

Todas as passagens retiradas de obras de texto originalmente em francês serão por nós traduzidas, desse modo, colocaremos em nota de rodapé a versão original para que a comparação e a verificação possa ser feita. “(...) l’oeuvre soit en même temps un acte; qu’elle soit expressément conçue comme une arme dans la lutte que les hommes mènent contre le mal.” *Ibidem*, p.671.

3 “(...) c’est vouloir la [époque] maintenir ou la changer”. *Ibidem*, p.674.

4 Optamos por esse termo ao de “quotidianidade” graças à origem latina “*cottidianus*” e também porque ele mais se aproxima do português do Brasil.

5

“Sartre en pâlit d’émotion, ou presque; c’était exactement ce qu’il souhaitait depuis des années: parler des choses, telles qu’il les touchait, et que ce fût de la philosophie.” BEAUVOIR, Simone. *La force de l’âge*, p.157.

Acreditamos que não há nada mais interessante que isso, ou seja, falar do que se vê, sente e toca e isso se constituir como filosofia. O campo conceitual filosófico é repleto de questões elementares presentes no nosso cotidiano, desse modo, vemos que a filosofia não se distancia do dia-a-dia ⁶, sobretudo quando ela faz uso da literatura como exemplificação de um conceito.

O conceito de cotidianidade não começou, no entanto, com Sartre. Heidegger em *Ser e Tempo* liga esse conceito ao de *Dasein*. A cotidianidade heideggeriana (*Alltäglichkeit*) está ligada às possibilidades de ser do *Dasein*, ou seja, esse conceito explica o modo de existir do *Dasein*: “esse ente em seu ser *pode* se ‘escolher’, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando ‘em aparência’” ⁷. Essa escolha está ligada ao fato de que esse ente é um *Dasein* autêntico possível, isto é, o ente pode, no vasto campo da cotidianidade, escolher existir de maneira autêntica [própria] ou inautêntica [imprópria] ⁸.

Aquilo que o *Dasein* faz todos os dias publicamente pode se configurar como próprio ou, ao contrário, impróprio àquilo que ele é – essa configuração se dá para Sartre através do mecanismo de escolha. A realidade humana pode “se escolher” agindo conforme a sua existência, ou, em outros termos, ela poderá agir de má-fé ou não.

A cotidianidade muito nos interessa, pois é nela que a realidade humana se forma, isto é, uma vez que o Para-si (o modo de ser da realidade humana) existe e se constitui como um ser-em-o-mundo, ele escolhe como agir nesse mundo. É no cotidiano que o Para-si age.

Segundo Sartre,

(...) agir, é modificar a *figura* do mundo, é dispor de meios em vista de um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal modo que, por uma série de encadeamentos

6 A filosofia é acusada de ser uma ciência altamente teórica e desconectada do cotidiano e assim de difícil compreensão. Vemos, no entanto, a intrínseca relação da mesma com o cotidiano, pois ela é o conhecimento necessário que nos auxilia a vivenciar esse cotidiano, nos guiando a uma compreensão da realidade em que vivemos.

7 HEIDEGGER, *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho, Editora Unicamp e Vozes, 2012, p.141, §9.

8

Os termos própria e imprópria são sugestões de uma tradução mais precisa feita por Fausto Castilho.

e ligações, a modificação ocorrida a um dos elos traz modificações em toda a série e, para terminar, produz um resultado previsto ⁹.

Essa ação não é, entretanto, uma ação guiada por uma consciência reflexiva, tampouco é uma ação inconsciente, ela é uma ação intencional, fruto de uma consciência irrefletida, ou ainda, espontânea. Exploraremos com mais detalhes o conceito de consciência no segundo capítulo.

O método fenomenológico guiará o nosso estudo, uma vez que é a partir dele que podemos ir às essências das coisas. Edmund Husserl, fundador desse método, apontava o erro daqueles que buscam as essências a partir dos fatos. Sartre, concordando, afirma que “somente as essências permitem classificar e inspecionar os fatos” ¹⁰. Por isso, a consciência deve buscar o essencial das coisas e a base dessa apreensão é a intuição eidética, aquela que busca o *eidōs* das coisas. Se a fenomenologia pretende ser uma ciência, ela deverá fundamentar sua pesquisa naquilo que é essencial, naquilo que se mostra à consciência, isto é, no fenômeno.

O fenômeno é aquilo que aparece à consciência e esta busca o que é o essencial das coisas. Para Sartre, o ser fenomenal revela a sua essência ao mesmo tempo em que a sua existência, desse modo, ele encerra com o dualismo entre a aparição e a essência – “a aparência não esconde a essência, ela a revela: ela *é* a essência” ¹¹.

O ser do fenômeno permite que as essências se desvendem, ou seja, é através do ser que todas as coisas existentes podem se mostrar. O ser não é, entretanto, nem algo por detrás do existente, já que o existente *é* e se mostra inteiramente sem nada esconder, nem um sentido desvendado do existente, pois deveria existir um ser para cada significação ou aparição do existente. Assim, a relação entre o ser e o existente é fundadora, uma vez que é o ser que permite que o

9 « (...) agir, c'est modifier la *figure* du monde, c'est disposer des moyens en vue d'une fin, c'est produire un complexe instrumental et organisé tel que, par une série d'enchaînements et de liaisons, la modification apportée à l'un des chaînons amène des modifications dans toute la série et, pour finir, produise un résultat prévu. » *EN*, p. 477.

10 (...) seules les essences permettent de classer et d'inspecter les faits”. *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 12.

11 « L'apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle : elle *est* l'essence. » *EN*, p.12.

existente seja o que ele é, é ele que faz com que o existente apareça no mundo – “o ser é simplesmente a condição de todo desvendamento”¹².

Essa ideia sartreana confirma que o ser é o fundamento de tudo o que existe no mundo, é ele que funda a existência de todas as coisas presentes no mundo. Esta é uma ideia fenomenológica que evidencia que existir é ser, assim a existência das coisas no mundo só pode ser constatada uma vez que elas surgem no mundo. Desse modo, não é necessário existir uma essência prévia que definirá a existência das coisas. Não há distinção entre uma e outra e nem uma surge em primeiro lugar; a existência e a essência ocorrem ao mesmo tempo.

Os existentes que estão no mundo têm a sua existência definida somente uma vez que passam a existir no mundo ou ainda somente uma vez que eles aparecem no mundo, isto é, os existentes são definidos a partir do momento que passam a existir no mundo. Ora, o homem é um existente, sendo assim ele somente é uma vez que ele está no mundo. Primeiramente ele existe para depois se definir, assim, podemos dizer que a sua existência é anterior à sua essência.

Essa ideia foi explicada por Sartre na conferência *L'existentialisme est un humanisme* à qual ele foi fiel até o fim da vida. Já que não há uma natureza humana prévia, nós podemos dizer que não há determinismo, conseqüentemente o homem é totalmente livre. O homem, portanto, não escolheu existir no mundo, então ele é em parte determinado antes mesmo de existir: há uma determinação que impõe que o homem deve vir ao mundo, ou seja, não há possibilidade de escolha – o homem simplesmente surge no mundo escolhendo ou não vir a esse mundo.

Na conferência, Sartre defende a ideia:

O que significa aqui que a existência precede a essência? Isso significa que o homem existe primeiramente, se encontra, surge no mundo, e que ele se define depois. O homem, tal como o existencialista o concebe, se ele não é passível de ser definido, é porque ele não é nada inicialmente. Ele será somente em seguida e ele será tal como ele será feito. (...) O homem não é somente tal como ele se concebe, mas como ele o quer e como ele se concebe após a existência, como ele se quer após esse elo em direção à existência, o homem é somente aquilo que ele se faz¹³.

12 « L'être est simplement la condition de tout dévoilement (...) » *EN*, p.15

13 « Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. (...) L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait ». SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 29,30.

Todavia, podemos dizer que o determinismo inicial que insere o homem no mundo é uma essência? O fato de ter nascido e ter sido colocado em um mundo estranho não se configuraria como um tipo de essência? O homem pode escapar dessa determinação? O homem não pode escolher não existir, sua existência lhe é imposta e ele não pode renunciá-la – o fato de ter nascido está fora do campo da sua escolha.

A análise que nós devemos fazer será de compreender como o homem pode ao mesmo tempo ter um lado necessário, isto é, um lado que o insere no mundo sem a sua vontade própria e um lado contingente pelo qual ele pode modificar essa determinação que lhe foi imposta.

O fato de ter nascido em um determinado país e de ter sido colocado em uma determinada situação é um aspecto determinado do homem, mas ele não é de forma alguma determinista, pois a partir da ação o homem pode fazer de si mesmo o que ele quiser. Esse aspecto determinado é contingente, no sentido de que o homem poderia ter nascido em um país ou outro, já que não há nada que determine que o homem deva nascer na França ou no Brasil. Essa determinação inicial é pura contingência, ela não é nem essencial, nem algo *a priori* que é impingido ao homem por alguém ou alguma coisa.

O interesse de Sartre é estudar como esse fenômeno – o homem (Para-si) – manifesta a sua existência e como que ele se insere em uma situação: “ele ¹⁴ é na medida em que ele é jogado em um mundo, abandonado em uma ‘situação’, ele é na medida em que ele é pura contingência” ¹⁵.

Os fenômenos se manifestarão à consciência sem qualquer distância, desse modo, a consciência apreenderá as diversas facetas desses fenômenos revelando as suas possibilidades. A consciência estabelecerá uma relação descritiva do mundo, pois ela apreenderá os objetos e até a si mesma configurando características aos mesmos e revelando os seus significados. Uma vez que a consciência está no mundo ela o descreve de vários modos distintos, e ela mesma se faz de várias formas, ou seja, ela ao intencionar o objeto pode fazê-lo de modo determinista ou ainda de modo

14 Nesse exato ponto do texto, Sartre faz referência ao Para-si. Ora, o Para-si é o fenômeno ao qual o filósofo mais se ateve, ou seja, podemos dizer que grande parte da obra sartreana é um estudo sobre o Para-si, sobre o modo de ser da realidade humana.

15

« (...) il est en tant qu’il est jeté dans un monde, délaissé dans une « situation », il est en tant qu’il est pure contingence (...) », *EN*, p.115

mágico, isto é, através da emoção. O ser dos objetos se revela à consciência, assim ela pode simplesmente realizar as potencialidades e exigências desses objetos ou não podendo fazê-lo, ela, magicamente, pode conferir uma nova característica à esse objeto, por exemplo, como algo amedrontador. A maneira como a consciência apreende o mundo e o ser dos objetos presentes nesse mundo é uma forma de agir nesse mundo. Como citamos anteriormente, “agir, é modificar a *figura* do mundo”¹⁶.

O intuito do nosso trabalho é estudar como o homem age de forma emotiva em determinadas situações no qual está inserido. A consciência apreenderá os objetos descrevendo as suas potencialidades, mas no momento em que essas não puderem se realizar a consciência emocional age através de uma conduta mágica, isto é, através da emoção.

A emoção é uma “transformação do mundo”¹⁷, uma comédia que representamos diante de uma determinada situação. Poderíamos agir de maneira reflexiva, mas o que mais frequentemente ocorre é uma ação irrefletida.

Com o intuito de estudar a realidade humana, Sartre quer lançar as bases de sua psicologia tendo a fenomenologia como método. Assim, ele precisa começar sua pesquisa abordando o aspecto que caracteriza a realidade humana, e tal aspecto deverá ser o modo pelo qual a realidade humana se faz no mundo. Para tanto, Sartre começa seu estudo pelo fenômeno da emoção.

A emoção é algo distinto dos fenômenos de atenção, da memória e da percepção, que foram até então estudados. Ela não tem nenhuma relação de determinação com esses fenômenos. Para os psicólogos, o estudo da essência da emoção deve partir da experiência, pois é nela que os objetos emocionantes se encontram. Assim, a experiência desempenha um papel indispensável para que os fenômenos emotivos ocorram.

Os fenomenólogos também consideram a experiência como ponto de partida do estudo da essência da emoção. No entanto, é preciso ressaltar que a característica fundamental desta experiência é a das essências e dos valores. A emoção será sempre apreendida através da sua própria estrutura e o estudo de sua essência basear-se-á na relação de três fatores: as reações

16 « agir, c'est modifier la figure du monde », *EN*, p.477.

17 « C'est une transformation du monde. » *Esquisse*, p. 43

corporais, as condutas e o estado de consciência. Ela não “permitirá jamais compreender outra coisa que não seja [ela] mesma, nem de apreender, através [dela], a realidade essencial do homem”¹⁸.

Como então compreender a realidade essencial do homem, se não podemos apreendê-la através da emoção? Devemos compreender a realidade humana compreendendo a própria existência do homem enquanto tal. Para Sartre, “a realidade humana que sou **eu** assume seu próprio ser compreendendo-o”¹⁹, ou seja, à medida que o homem se forma e existe, ele se compreende, compreendendo assim a sua própria realidade. A tentativa do homem de compreender o mundo que o circunda é o que o caracteriza. Em outras palavras, o ato de compreender nada mais é que a própria maneira de o homem existir.

A teoria sartreana relaciona a tríade: realidade humana – compreensão – emoção. Essa relação é indispensável para percepção de como essa teoria é montada. A emoção, para Sartre, é um dos modos da realidade humana existir, e a realidade humana compreende-se à medida que existe. Vale ressaltar que o ato de compreender é a maneira do homem existir, isto é, a maneira do homem ser-em-o-mundo.

Emocionar-se é uma forma de descobrir o mundo, assim Sartre deseja estudar essa forma de apreensão do mundo, que significa simplesmente uma atitude perante o mundo. Desse modo, ele propõe a tarefa de analisá-la como os fenomenólogos, considerando-a como um fenômeno.

A emoção é uma atitude, uma resposta interpretativa ao mundo circundante, mediante as determinações que atingem a realidade humana. Essa ação não ocorre a partir da reflexão. Ao contrário, embora seja uma resposta ativa, é, no entanto, irrefletida, isto é, a conduta emotiva é irrefletida porque coloca o próprio mundo como objeto intencionado – é uma conduta que está voltada para os objetos do mundo. A emoção é, portanto, um modo de consciência espontânea irrefletida, ela não coloca como objeto de compreensão sua própria atitude, mas sim os próprios objetos emocionantes deste mundo. Ela deve ser analisada como um tipo de consciência a partir da qual o mundo é transformado, isto é, ao ter consciência do mundo e dos objetos nele contidos a emoção os transforma conferindo-lhes um significado.

18 “(...) ne permette jamais ni de comprendre autre chose que lui, ni de saisir à travers lui, la réalité essentielle de l’homme”. *Esquisse*, p. 12.

19 “(...) la réalité humaine qui est **moi** assume son propre être en le comprenant”. *Ibidem*, p. 14.

O conceito de emoção é apresentado por Sartre, como também o conceito de existir, através de uma reunião das definições de Heidegger e Husserl. Aquele define a emoção como a assunção da realidade humana e a sua direção ao mundo de forma emocionada, este a considera como uma consciência intencional e a sua descrição revelará estruturas essenciais da consciência. Sartre entende a emoção como um tipo de consciência, uma forma organizada de a realidade humana existir no mundo e dirigir-se até ele de forma emocionada. No *Esquisse* ele descreve o conceito em tela da seguinte maneira: “a emoção significa **à sua maneira** o todo da consciência ou, se nós nos colocamos no plano existencial, da realidade-humana”²⁰.

Uma vez que a emoção é uma consciência, ela também possui o poder de significação. O psicólogo não percebeu essa capacidade porque tratou a consciência como simples fato, ignorando assim o significado da emoção. A emoção é uma forma que a realidade humana encontrou para dar sentido ao mundo. É essa consciência irrefletida que revelará o sentido das coisas que aparecem e esse sentido aparecerá conforme determinada emoção existir. No momento em que a realidade-humana assume uma emoção, por exemplo, a alegria, ocorre, ao mesmo tempo, a aparição do sentido, do significado da alegria. O significado da emoção só existe enquanto ela aparece, pois a “emoção (...) é na estrita medida em que ela significa”²¹.

Além dessa característica de conferir significado às coisas do mundo, a consciência possui uma outra característica que certamente baseia-se em Kierkegaard, é o seu aspecto de degradação, ou seja, a consciência degrada-se em direção ao mundo, ela se faz nova consciência em face de um novo mundo que se coloca diante de si e é essa a própria origem da emoção, “uma degradação espontânea e vivida da consciência em face do mundo”²².

Sartre destaca o papel da consciência ao escrever que

a consciência não se limita a projetar significados afetivos no mundo que a rodeia: ela vive o mundo novo que acaba de constituir. Ela o vive diretamente, se interessa por ele, sofre as qualidades que as condutas esboçaram. Isso significa que, quando todas as vias encontram-se barradas, a consciência precipita-se no mundo mágico da emoção, ela precipita-se

20 “l’émotion signifie **à sa manière** le tout de la conscience ou, si nous nous plaçons sur le plan existentiel, de la réalité-humaine”. *Esquisse*, pp. 16,17.

21 “l’émotion (...) est dans la stricte mesure où elle signifie”. *Ibidem*, p. 16.

22 “(...)c’est une dégratation spontanée et vécue de la conscience en face du monde”. *Ibidem*, p. 54.

inteiramente nele degradando-se; ela é nova consciência em face do novo mundo e é com o que ela tem de mais íntimo nela que ela o constitui, com essa presença a si mesma, sem distância, de seu ponto de vista sobre o mundo ²³.

Esse papel revela que a consciência não faz mera interpretação do entorno mundano, ela reage, mediante uma conduta irrefletida, ao mundo que a determina, ou seja, a ação emotiva, que na verdade é uma reação à sua presença do mundo, é a resposta ao seu caráter fático. Tais condutas tomadas pela consciência configuram sempre novas qualidades ao mundo, pois é a própria consciência que constitui esse novo mundo e assim também essas novas qualidades – as condutas irrefletidas transformam o mundo em que se vive. Sartre mostra a proximidade entre a ação irrefletida da consciência em relação ao mundo (conduta emotiva) e o próprio mundo, ao falar da presença da consciência a si mesma sem qualquer distância, pois a consciência, ao existir e agir nesse mundo, o constitui.

No ensaio *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre diz que “o sentimento constrói-se através dos atos praticados; não posso, portanto, consultá-lo para que me guie sobre ele” ²⁴, isto é, a realidade humana pratica atos que a levam a certas condutas emotivas e são esses próprios atos escolhidos pelo homem que o conduzirão. Para Sartre “não existe amor senão aquele que se constrói; não há possibilidade de amor senão a que se manifesta num amor” ²⁵, percebe-se que o sentimento é construído somente uma vez em que há a manifestação dele. Ele nada mais é que uma

23 “La conscience ne se borne pas à projeter des significations affectives sur le monde qui l’entoure: elle vit le monde nouveau qu’elle vient de constituer. Elle le vit directement, elle s’y intéresse, elle souffre les qualités que les conduites ont ébauchées. Cela signifie que, lorsque toutes voies étant barrées, la conscience se précipite dans le monde magique de l’émotion, elle s’y précipite tout entière en se dégradant; elle est nouvelle conscience en face du monde nouveau et c’est avec ce qu’elle a de plus intime en elle que’elle le constitue, avec cette présence à elle-même, sans distance, de son point de vue sur le monde”. *EN*, p. 53.

24 “Le sentiment se construit par les actes qu’on fait; je ne puis donc pas le consulter pour me guider sur lui.” *L'existentialisme est un humanisme*, p. 45.

25

“Il n’y a pas d’amour autre que celui qui se construit, il n’y a pas de possibilité d’amour autre que celle qui se manifeste dans un amour”. *Ibidem*, p. 52.

reação ao bombardeio do mundo. Essa resposta em forma de ação emotiva constituirá um novo mundo.

A consciência da emoção transforma o mundo utilizando-se do corpo, isto é, o corpo dirigido pela consciência muda suas relações com o mundo, para que este mude as suas próprias qualidades e, como dito anteriormente, essas qualidades são conferidas ao mundo pela própria consciência. Essas novas qualidades são estabelecidas porque uma certa conduta emotiva guiada pela consciência as impõe através do corpo.

É necessário ressaltar, como faz o filósofo no *Esquisse*, que é a consciência emotiva que dá sentido às coisas através do corpo, pois o corpo sozinho não é capaz de conferir esse significado. Um exemplo²⁶ usado para descrever esse processo de significação é a característica “muito verde” conferida às uvas – através da conduta de degustação estabelece-se emotivamente, por exemplo, a qualidade pejorativa que se deseja. A emoção, como uma forma de consciência, pode conferir significado às coisas do mundo e, através do ato de desgosto²⁷, essa consciência atribuiu ao objeto uva a característica “muito verde”.

É importante perceber que a consciência emocional só existe porque o objeto emotivo está no mundo, assim vemos que a consciência da emoção tem a sua existência ligada ao objeto que ela intenciona e tal relação não pode ser dissociada. A consciência é, desse modo, prisioneira dela mesma, pois ela se conhece somente a partir da sua própria estrutura, a qual está por sua vez inteiramente ligada ao objeto.

Ao usar a metáfora do cativo, Sartre revela a característica intencional da consciência: “esse caráter mesmo de **cativo**, a consciência não realiza nela mesma, ela alcança nos objetos, os objetos são cativantes, acorrentados, eles são apoderados pela consciência”²⁸. A

26 Esse exemplo, apresentado por Sartre no *Esquisse*, será exaustivamente explicado no segundo capítulo, pois ele ilustra bem a mudança que o mundo sofre.

27

Queremos deixar bem claro que o ato aqui referido é de desgosto e não de degustação. Este último se refere à sensação e aquele à capacidade da consciência emocional de valorizar os objetos presentes no mundo.

28 “Ce caractère même de **captivité**, la conscience ne le réalise pas en elle-même, elle le saisit sur les objets, les objets sont captivants, enchaînants, ils se sont emparés de la conscience”. *Esquisse*, p. 55.

consciência realiza-se nos objetos, já que ela se torna consciência *de* tais objetos e não consciência *de* si mesma. No entanto, é possível que ela também se torne consciência de si, voltando a atenção à sua própria consciência. Ela atinge, assim, um outro grau de consciência, deixa de ser consciência irrefletida para ser consciência reflexiva.

Esta situação emotiva em que os objetos são capturados pela consciência só alcança uma liberação a partir da reflexão, isto é, no âmbito da reflexão o conteúdo da consciência já não é o mundo exterior, mas sim a própria consciência voltada para esse mundo. A atenção da consciência não está direcionada para os objetos do mundo, está sim concentrada na apreensão de si própria intencionando o mundo.

O trabalho que aqui apresentaremos são apenas indícios de reflexão sobre o tema da emoção em Sartre, por isso nos concentraremos na sua obra sobre o tema, a saber, o *Esquisse*. Acreditamos que um estudo sério do tema deve começar por essa obra, pois ali estão apresentados vários conceitos-chaves da teoria sartreana. No entanto, sempre que nos for possível faremos referência à grande obra *EN* para confirmar essas ideias iniciais apresentadas por Sartre.

Como o *Esquisse* será a obra que mais utilizaremos, julgamos necessário um estudo mais aprofundado da mesma, por esse motivo apresentaremos no fim do nosso texto uma tradução de uma parte da obra. Essa tradução é exclusivamente para fins de estudo e de modo algum como tradução publicável.

No primeiro capítulo da nossa análise recorreremos aos conceitos resgatados por Sartre e que serão indispensáveis para a compreensão da sua teoria emocional. Como um bom conhecedor da história da filosofia, ele soube recorrer àquilo que o interessava, mesmo que fosse para modificar tais conceitos adaptando-os da maneira que lhe aprazia. No segundo capítulo, investigaremos qual é a função da consciência emocional, isto é, qual o papel dela na teoria estudada. A consciência é um nada que se lança no mundo para tomar posse do mesmo – como ela o faz? E fazendo-o, como o mundo se altera? Finalmente no terceiro, buscaremos qual é a essência dessa consciência, o que a faz ser o que é. Como podemos definir a consciência se ela é um nada? O que a constitui?

Capítulo 1 – A fenomenologia como método

Sartre nunca foi um fiel seguidor de nenhuma teoria fenomenológica específica, mas vemos que ele estudou sobretudo a teoria apresentada por Husserl e Heidegger, já que ele se apropria de alguns conceitos desses filósofos. Entretanto, essa apropriação não é em momento algum fidedigna, ou seja, não seria uma boa opção estudarmos a história da filosofia contemporânea através de Sartre, pois ao mesmo tempo que este utiliza tais conceitos, ele os adapta à sua fenomenologia em formação.

Sartre não faz uso dos conceitos de maneira integral, isto é, ele não reutiliza o conceito na sua totalidade, tal como ele foi inicialmente elaborado, tampouco se apodera dos mesmos como sendo seus. Ele, opera como quem lida com um brinquedo de montagem, tomando os conceitos apresentados por outros filósofos para a construção da sua teoria. Essa posse é pouco fiel ao conceito originário, assim o conceito sofre tantas modificações, que tem que ser reapresentado como um resultado da interpretação sartreana, sendo utilizado da forma que lhe apraz. O filósofo francês não se preocupa em fazer uso do conceito tal como ele foi originariamente elaborado, ele o adapta à sua teoria, daí a dificuldade de se estudar a história da filosofia através dele.

Por esse motivo, compreender a teoria que Sartre elabora nos causa dificuldade, pois não podemos precisar até que ponto ele utilizou as suas fontes, o que dificulta bastante o trabalho de referência bibliográfica. É difícil indicar aonde terminam os conceitos da história da filosofia por ele utilizados e aonde começam os seus, pois os conceitos sartreanos são um resultado dessa junção.

Queremos, no entanto, apresentar nesse capítulo os principais conceitos por ele utilizados e a maneira pela qual ele os adapta à sua filosofia. Ao fazer essa apresentação faremos uso do próprio método fenomenológico, pois nada mais fiel que seguir a própria fenomenologia como a ciência que nos guiará por todo o trabalho.

A teoria fenomenológica sartreana consistirá na passagem da psicologia à psicanálise existencial. Essa passagem pode ser percebida através das obras de Sartre e os próprios subtítulos de algumas evidenciam esse movimento. A obra *Esquisse* mostra a realização de um “*Esboço de uma teoria fenomenológica*” revelando a ultrapassagem da atitude psicológica natural para a atitude transcendental. *TE* é o desenvolvimento da atitude transcendental culminando na expulsão do ego sendo assim um “*Esboço de uma descrição fenomenológica*”. Finalmente, *EN* como um “*Ensaio de ontologia fenomenológica*” coroa o esforço da construção da sua teoria fenomenológica, isto é, é a grande obra sartreana que apresenta o estudo do ser da realidade humana sob o ponto de vista fenomenológico.

O objetivo de Sartre é construir uma ontologia fenomenológica que evidencie o papel da realidade humana no mundo radicalizando a função intencional da consciência. Porque a intencionalidade é uma das características mais marcantes e importantes da consciência, é por ela que começaremos o nosso estudo.

1.1 A intencionalidade

A intencionalidade é o conceito fundamental na elaboração da ciência fenomenológica sartreana, pois é a partir dela que a consciência pode visar o mundo. A intencionalidade é a característica que a consciência possui e que lhe permite ser consciência *de*²⁹ alguma coisa.

A consciência é sempre consciência *de* alguma coisa e isso garante também o seu próprio fundamento – “*toda consciência existe na exata medida em que ela é consciência de existir*”³⁰. Segundo Sartre, é possível suprimir a consciência *do* mundo, já que a consciência pode não visar o mundo como objeto de consciência, mas não há possibilidade de omitir da consciência o fato de que ela existe. A consciência não pode eliminar a constatação da sua existência e sendo um modo de existir da realidade humana, ela faz com que a realidade humana não se esqueça da sua própria existência.

A consciência é um vazio, não há nada no seu interior, assim ela será aquilo que ela intenciona. Através da capacidade de visar as coisas do mundo, a consciência unifica o objeto intencionado ao mesmo que tempo em que ela se auto unifica, isto é, ela reúne e agrupa as diversas

29 Para destacar o caráter intencional da consciência, ou seja, para colocar em evidência que a consciência é sempre consciência *de* alguma coisa, nós colocaremos a preposição “de” e as suas possíveis combinações (preposição e artigos) em itálico. Sartre no *EN* coloca a preposição entre parênteses para mostrar a relação inexistente com a ideia de conhecimento. Mais abaixo, no corpo do nosso texto, mostraremos a ausência de conexão entre o caráter intencional da consciência e a faculdade de conhecimento.

30 « Toutes conscience existe dans la mesure exacte où elle est conscience d'exister ». *Esquisse*, p. 13. No original percebemos que “toutes” está no plural, mas “conscience” está no singular. Não sabemos dizer se é um erro de grafia ou se Sartre se refere a todas as possibilidades de consciências não colocando o ‘s’ em “conscience”.

consciências possíveis daquele objeto em questão. Ora, um objeto só pode ser conhecido pela reunião das suas diferentes facetas ³¹.

No ensaio *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, Sartre alarga a noção de consciência, definindo-a como uma “fuga absoluta”, como uma constante saída de si em direção ao mundo. Ele radicaliza essa noção apontando para o vazio que caracteriza a consciência, o nada que a preenche.

A consciência será sempre aquilo que ela visa, em outras palavras, ela se tornará aquilo que ela intenciona, pois sendo um todo de existência vazio, ela se preencherá dos objetos do mundo. Essa ação da consciência, de ir em direção aos objetos, é atenuada por Jean-Marc Mouillie, pois “a consciência não sai de si” para encontrar o objeto, pelo contrário, é através de si mesma, de seu próprio ato de visar ao objeto, que ela o revela. Baseando-se na introdução de *EN*, Mouillie explica que “a consciência não sai dela mesma para encontrar aquilo que existe. Ela se extenua inteiramente no seu ato de visar e designa somente a estrutura imanente do desvendamento” ³².

Não há, nesse sentido, um movimento de saída da consciência em direção ao objeto, ou ainda, um visar em direção ao mundo externo, são os próprios objetos que “povoam” a consciência. No entanto, esses objetos visados não entram na consciência, eles estão no mundo, fora da consciência. Se os objetos pudessem entrar na consciência, eles fariam dela uma substância, mas é exatamente o fato de não ser uma substância que define a consciência.

Sartre, no ensaio citado acima, critica a tradição francesa por ter cultivado a filosofia da interioridade e de ter colocado as propriedades dos objetos dentro da consciência. Ele criticou também Hegel, pois tanto este quanto a tradição francesa acreditavam que as características dos objetos estavam presentes na própria consciência ou no Espírito.

31 Essa reunião das várias faces de um objeto nos faz lembrar que em Kant o conhecimento de um objeto se faz pelo conceito que se tem do mesmo e que nada mais é que a junção das várias notas de um mesmo objeto. Entretanto, é necessário distinguir que para Sartre é a consciência que reúne as facetas dos objetos e não um ego, ao passo que em Kant é o próprio ego que reúne as diversas representações, e essas, por sua vez, tornam-se conhecimento, uma vez referidas a um objeto. Já os fenomenólogos, como Husserl, conhecem um objeto a partir do conjunto dos diversos sentidos possíveis ou ainda das diversas facetas (*Abschattungen*) de uma mesma coisa. Cada faceta, na sua intimidade, faz parte do todo de um mesmo objeto.

32 « La conscience ne sort pas d'elle-même pour rejoindre ce qu'il y a. Elle s'exténue tout entière dans sa visée et ne désigne rien d'autre que la structure immanente du dévoilement. » MOUILLIE, 2000, p. 37.

O filósofo francês credita a Husserl o feito de ter devolvido aos próprios objetos as suas qualidades, deixando a consciência vazia. Assim, Sartre pode dizer que “finalmente tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros”³³. Percebemos que a consciência está vazia, nada a preenche, e ao visar ao mundo, aos objetos e até a si mesma, ela não é preenchida por nada.

Ao intencionar os objetos do mundo, a consciência revela as características dos mesmos – “são as coisas que se desvendam repentinamente a nós como odiáveis, simpáticas, horríveis, amáveis”³⁴. Ao colocar as características dos objetos neles mesmos e não na consciência, Sartre rompe com uma tradição que achava que a consciência teria por papel qualificar o objeto de algo, entretanto, a consciência não classifica os objetos, ela simplesmente revela aquilo que estava inerte ao próprio objeto.

Ao intencionar o mundo e revelar os atributos dos objetos, a consciência não está preocupada com o conhecimento que se pode adquirir, pois não é essa a relação primeira que a consciência estabelece com o mundo. Para Sartre, conhecer o mundo é apenas uma das formas de visá-lo.

Assim, percebemos que a função intencional da consciência não está ligada à faculdade do conhecimento. A primeira relação que a consciência estabelece com o mundo não é uma tomada de conhecimento desse mundo, mas apenas uma descrição daquilo que se lhe manifesta. Reduzir a consciência à capacidade de conhecimento é limitar as possibilidades e as funções da mesma:

(...) a consciência que nós obtemos das coisas não se limita de forma alguma ao conhecimento delas. O conhecimento ou pura ‘representação’ não é senão uma das formas possíveis da minha consciência “dessa” árvore; eu posso também amá-la, temê-la, odiá-la, e essa ultrapassagem da consciência por ela mesma, que se chama ‘intencionalidade’, se encontra no medo, na raiva e no amor³⁵.

33 « Finalement tout est dehors, tout, jusqu’à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres. » SARTRE, Jean-Paul. *Critiques littéraires, Situations, I*, Paris, Gallimard, collection Idées, 1947, p. 42.

34 « Ce sont les choses qui se dévoilent soudain à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables. » *Situations I*, p. 34.

35 « (...) la conscience que nous prenons des choses ne se limite point à leur connaissance. La connaissance ou pure ‘représentation’ n’est qu’une des formes possibles de ma conscience ‘de’ cet arbre; je puis aussi l’aimer, le craindre, le haïr, et ce dépassement de la conscience par elle-même, qu’on nomme ‘intentionnalité’, se retrouve dans la crainte, la haine et l’amour ». *Situations I*, p. 34.

Essa passagem revela que a emoção é um dos modos possíveis da consciência se dirigir até o objeto, descobrindo assim o mundo que nos rodeia. A consciência pode experimentar várias possibilidades de apreender um objeto, mas, quando ela o apreende, ela ultrapassa a si mesma em favor da consciência *desse* objeto. Um objeto raivoso que é intencionado pela consciência faz com que ela se torne uma consciência *de* raiva do objeto, ela deixa de ser somente uma consciência *de* si mesmo (de um modo não reflexivo) para ser consciência *de* algo. Uma vez que o objeto se apresenta como amedrontador, por exemplo, a consciência que exprimirá essa característica é aquela emocional ou irrefletida. Essa consciência intencional se tornará uma consciência *da* característica do objeto, pois, uma vez que ela deflagra essa qualidade, esta a invade, fazendo se tornar coisa daquilo. Como a consciência é um vazio, ela se preenche à medida que visa às qualidades dos objetos.

A consciência irrefletida ou irreflexiva é espontânea, pois ela dirige sua atenção primeiro ao mundo sem recorrer à reflexão, e a sua capacidade de intencionar as coisas do mundo revela ainda que essa consciência é primeiramente irrefletida, isto é, ela visa os objetos do mundo de maneira imediata, ou ainda, os objetos se apresentam à consciência sem nenhuma intermediação.

Sendo a intencionalidade a principal função da consciência, é necessário compreender em que ela se fundamenta, ou seja, quais são as bases em que ela se assenta. Desse modo, queremos nesse primeiro capítulo elucidar um pouco esses fundamentos e em seguida discorrer sobre a origem do conceito.

1.1.1 O fundamento da intencionalidade

A consciência irrefletida é quem dá a condição de intencionalidade da consciência, ou seja, sendo a consciência irrefletida a primeira forma da consciência se dirigir ao mundo, ela vai em direção a ele de forma intencional, assim é ela quem funda a capacidade de intencionar os objetos. A habilidade de intencionar é própria da consciência irrefletida ou espontânea. A descoberta do mundo se dá através do ato da consciência de intencionar, visar ou ainda de ir em direção às coisas presentes no mundo.

A consciência transcende a si mesma para ir em direção aos objetos que estão diante dela, adotando uma consciência não posicional de si, isto é, ela não visa a si mesmo como objeto de consciência e sim um objeto transcendente que está lá fora, no mundo. Sartre definirá essa consciência intencional como uma consciência de primeiro grau ou irrefletida: “(...) essa consciência de consciência (...) não é *posicional*, quer dizer que a consciência não é para si mesma seu objeto. Seu objeto está fora dela por natureza e é por isso que a partir de um mesmo ato ela o

coloca e o apreende”³⁶. Ao transcender-se a consciência instaura a sua habilidade de se transformar, isto é, ela deixa de ser o que é para se tornar o odiável do objeto na sua frente. Normalmente quando se fala em transcendência, é mais comum ligá-la aos conceitos de existência e realidade-humana, no entanto, pode-se falar de uma consciência transcendente. Esta nada mais é que uma consciência sem um eu definido ou ainda sem um ego que a reduz a ser exatamente de um tal modo ou de outro.

Essa consciência não possui um eu ou ego, pois caso isso ocorresse esse ego aniquilaria a própria capacidade da consciência de se transcender. Através da intencionalidade a consciência visa os objetos e até mesmo um eu pode se tornar um objeto visado pela própria consciência.

Ao não possuir substância, eu ou ego, a consciência irreflexiva não é de forma alguma não consciente de si ou inconsciente, ou seja, ela não toma somente a si mesma como objeto de intenção; ou ainda, ela, a todo momento, não tem a si como objeto intencionado e mais um outro objeto:

A consciência emocional é primeiramente irrefletida e, sob esse plano, ela pode ser consciência dela mesma somente no modo não-posicional. A consciência emocional é primeiramente consciência *do* mundo. Nem é mesmo necessário de se colocar diante de toda a teoria da consciência para compreender claramente esse princípio. Algumas observações simples podem bastar e é impressionante que os psicólogos da emoção não tenham jamais sonhado em fazê-las. É evidente, com efeito, que o homem que tem medo, tem medo *de* alguma coisa. Mesmo se se trata de uma dessas angústias indefinidas que se experimenta no escuro, em uma passagem sinistra e deserta, etc, é ainda *de* certos aspectos da noite, do mundo que se tem medo. E, sem dúvida, todos os psicólogos notaram que a emoção era desencadeada por uma percepção, uma representação-sinal, etc. Mas parece que, em seguida, para eles, a emoção se distancia do objeto para se absorver em si própria. Não é necessário refletir muito para compreender, ao contrário, que a emoção retorna a cada instante ao objeto e se alimenta dele³⁷.

36 « (...) cette conscience de conscience (...) n'est pas *positionnelle*, c'est-à-dire que la conscience n'est pas à elle-même son objet. Son objet est hors d'elle par nature et c'est pour cela que d'un même acte elle le *pose* et le *saisit*. » *TE*, p. 24.

37 « La conscience émotionnelle est d'abord irréfléchie, et sur ce plan, elle ne peut être conscience d'elle-même que sur le mode non-positionnel. La conscience émotionnelle est d'abord conscience *du* monde. Il n'est même pas nécessaire de se rendre présente toute la théorie de la conscience pour comprendre clairement ce principe. Quelques observations simples peuvent suffire et il est remarquable que les psychologues de l'émotion n'aient jamais songé à les faire. Il est évident, en effet, que l'homme qui a peur, a peur *de* quelque chose. Même s'il s'agit d'une de ces angoisses indéfinies qu'on éprouve dans le noir, dans un passage sinistre et désert, etc., c'est encore *de* certains aspects de la nuit, du monde que l'on a peur. Et, sans doute, tous les psychologues ont noté que l'émotion était déclanchée par une perception, une représentation-signal, etc. Mais il semble qu'ensuite pour eux, l'émotion s'éloigne de l'objet pour s'absorber en elle-même. Il ne faut pas beaucoup réfléchir pour comprendre au contraire que l'émotion revient à chaque instant sur l'objet et s'y alimente. » *Esquisse*, p. 38,39.

A consciência é consciente da atividade que ela desempenha, sem a necessidade de se colocar como intenção do seu foco, isto é, não é necessário que a consciência seja consciência *de* consciência para que ela esteja consciente da ação desempenhada, ou da qualidade do objeto desvendada. Ao intencionar o mundo, ela é consciente de si no “modo não-posicional”, isto é, ela não é objeto de sua intenção primeira, mas é o próprio objeto que é intencionado, e, no caso da consciência emocional, o objeto é quem a alimenta, já que ela recorre a ele a todo momento, desvendando as suas características.

O clássico exemplo sartreano da contagem de cigarros presente no *EN*³⁸ nos ajuda a entender o problema: ao contar os cigarros dentro de um maço, é necessário que eu tenha consciência do ato de contar, não a partir de uma consciência reflexiva, pois eu não me coloco como um objeto que está contando, mas é a propriedade do objeto (no caso a quantidade de cigarros) que está sendo visada. A possibilidade de uma consciência aditiva revela uma característica do objeto que é garantida pela consciência não posicional de si, caso contrário tal característica não seria desvendada. A consciência irrefletida qualifica a quantidade de cigarros como a característica do maço a ser desvendada.

Joseph Garcin, personagem da peça *Huis Clos*, ilustra bem o ato de visar os objetos, sem levar em consideração a si mesmo. Ao chegar ao inferno, ele intenciona todos os objetos ali presentes (o bronze de Barbedienne, as poltronas) e apreende as suas qualidades sem considerar a si próprio como um sujeito que os visa. Ao longo da peça percebemos que ele prefere não tomar a si mesmo como objeto, porque teria de pensar sobre si. Para ele é mais fácil viver uma vida considerando os objetos do mundo, ou seja, é mais cômodo conhecer as coisas que a si mesmo.

Garcin, mesmo sendo convidado a pensar sobre a situação – “mas, pelo amor de Deus, você não poderia refletir?³⁹” – responde: “E porque nos olharíamos no espelho? Ao passo que o bronze, felizmente...⁴⁰”. Em outras palavras, porque se dar ao trabalho de olhar para si mesmo? Ao

38 Esse exemplo se encontra na página 19 da edição francesa da coleção Tel Gallimard.

39 « Mais, pour l’amour de Dieu, est-ce que vous ne pouvez pas réfléchir ? ». *Huis Clos*, p. 129.

40

bronze, felizmente (na visão de Garcin), não é possível colocar a questão, ele é e sempre será o que é, um objeto em-si⁴¹, isto é, não é passível de reflexão. Percebe-se que Garcin preferiria ser como o bronze.

A partir desse exemplo, podemos perceber que a realidade humana pode intencionalizar a si mesma passando de consciência irrefletida à reflexiva. Uma vez que ela se coloca como objeto da sua intenção, ela desenvolve o ato de reflexão; essa não é, no entanto, a primeira forma de se dirigir ao mundo, como vimos mais acima.

Para compreendermos a consciência irrefletida e a reflexiva, é importante entendermos de onde o conceito de intencionalidade surge, como ele aparece na história da filosofia. É o que passamos a fazer em seguida.

1.1.2 A origem do conceito intencionalidade

A intencionalidade é um conceito elaborado pelo filósofo alemão Edmund Husserl. Ele definirá a intencionalidade como aquilo “que caracteriza a **consciência** no sentido forte e quem autoriza, ao mesmo tempo, a tratar todo o fluxo do vivido como um fluxo de consciência e como a unidade **de uma** consciência”⁴². O vivido é aquilo que se dá por inteiro à consciência, e ele faz parte daquilo que a consciência visa, não podendo ficar de fora, pois ele é imanente à consciência. Ele é um objeto que está em uma constante busca da sua totalização. Ele é diferente dos demais objetos que se dão por esboço e jamais de uma só vez. Em resumo, os objetos presentes no mundo podem aparecer como coisas ou como vividos.

« Et pourquoi se regarderait-on dans les glaces ? Tandis que le bronze, à la bonne heure... ». *Ibidem*, p.129.

41

O conceito sartreano de em-si é fundamental para a compreensão do nosso trabalho, por isso posteriormente elucidaremos esse conceito.

42 « C’est l’intentionnalité qui caractérise la conscience au sens fort et qui autorise en même temps à traiter tout le flux du vécu comme un flux de conscience et comme l’unité d’une conscience. » HUSSERL, 1950. Parágrafo 84, p. 283.

Existem dois tipos de vividos, a saber, o vivido intencional e o vivido em geral⁴³. O primeiro consiste em ser a consciência *de* algo, ser “*unidade de uma consciência*”, enquanto que o segundo exprime o próprio fluxo de consciência. Mesmo dando-se inteiramente, o vivido não pode ser conhecido integralmente, pois até mesmo ele desconhece tudo aquilo que ele é.

O Para-si é um exemplo de vivido, ele busca a totalização do seu ser, mas ele fracassa nesse projeto: “essa que é a principal meta do Para-si [...] constitui a sua ruína, porquanto já sabemos que o Para-si só poderia se totalizar caso deixasse de ser consciência, perdendo o Nada que o distancia do Ser e convertendo-se em puro Em-si”⁴⁴. O Para-si, através da sua consciência, intenciona o si que o completaria, mas ele nunca o alcança, pois a consciência impede que o Para-si⁴⁵ seja uma totalidade.

A consciência intencional husserliana, considerada como *cogito*, leva consigo aquilo que ela intenciona, ou seja, seu *cogitatum* e isso não pode acontecer de outra maneira:

a percepção da “casa” “visa” (se reporta a) uma casa – ou, mais exatamente, tal casa individual – da maneira perceptiva; a lembrança da casa “visa” a casa como lembrança; a imaginação, como imagem; um julgamento predicativo tendo como objeto a casa “colocada lá na minha frente” a visa da forma própria do julgamento predicativo; um julgamento de valor acrescentado a visaria ainda à sua maneira e assim em seguida. Esses estados de consciência são também chamados estados *intencionais*. A palavra *intencionalidade* não significa senão essa particularidade inata e geral que a consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de trazer em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesmo⁴⁶.

43 *Ibidem*, parágrafo 36, p. 115.

44 PERDIGÃO, 1995, p. 76.

45

Em virtude da importância e complexidade do Para-si, esse modo de ser da realidade humana, elucidaremos esse conceito posteriormente, uma vez que nesse item nos cabe somente falar da intencionalidade e da consciência intencional.

46 « La perception de la ‘maison’ ‘vise’ (se rapporte à) une maison – ou, plus exactement, telle maison individuelle – de la manière perceptiva ; le souvenir de la maison ‘vise’ la maison comme souvenir ; l’imagination, comme image ; un jugement prédicatif ayant pour objet la maison ‘placée là devant moi’ la vise de la façon propre au jugement prédicatif ; un jugement de valeur surajouté la viserait encore à sa manière, et ainsi de suite. Ces états de conscience sont aussi appelés états intentionnels. Le mot *intentionnalité* ne signifie rien d’autre que cette particularité foncière et générale qu’a la conscience d’être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même. ». HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes*. Paris, Vrin, 2001. 2ª meditação, §14, p. 65.

Outro aspecto importante a ser destacado é que a intencionalidade husserliana impede a consciência de desempenhar uma atividade representativa, pois a consciência não faz uma duplicação do objeto, isto é, os objetos que estão lá fora não se tornam uma imagem mental dentro da consciência. Eles são objetos reais presentes no mundo, ou ainda fenômenos que aparecem à consciência e que são apreendidos por essa.

1.2 O diálogo com Heidegger

1.2.1 O ser-em-o-mundo⁴⁷ heideggeriano

Além da influência husserliana, Sartre se inspirou muito em Heidegger para criar sua teoria fenomenológica. Na incessante busca de compreender a realidade humana, é preciso começar pela compreensão de si e essa compreensão somente se efetiva pelo fato de existir. Esse movimento de existir no mundo é a maneira de a realidade humana ser-em-o-mundo. Em outros termos, ser-em-o-mundo é a forma pela qual a realidade humana está inserida no mundo, é o lado factual da realidade humana. A facticidade é o conceito que exprime essa inserção do homem no mundo, desse modo é sua condição factual que caracteriza sua relação com o mundo. O “ser-em-o-mundo” da realidade humana é o modo fundamental de ser do homem.

A consciência é o modo fundamental da realidade humana ser no mundo, então, para compreender a existência da realidade humana, é preciso compreender como a consciência se dá no mundo. Para analisar essa questão Sartre faz uso do conceito heideggeriano de ser-em-o-mundo.

Esse conceito apresentado por Heidegger no parágrafo doze da obra *Ser e tempo* é compreendido como um fenômeno de unidade que une três aspectos. O primeiro aspecto é “em-o-mundo” (*in der Welt*) que estabelece um caráter existencial ao mundo e que está ligado ao conceito de mundidade (*Weltlichkeit*). O segundo aspecto é o “ente” (*Seiende*) que mostra o que o *Dasein*⁴⁸

47 Utilizamos como referência bibliográfica a tradução brasileira de *Sein und Zeit* apresentada pelo professor Fausto Castilho. Nessa tradução, o tradutor explica que ser-no-mundo é uma forma simplificada de ser-em-o-mundo.

48 Sartre traduz o termo *Dasein* como realidade-humana, conforme a passagem: “les notions de monde et de ‘réalité-humaine’ (Dasein) soient inséparables” (*Esquisse*, p. 10). Nessa passagem específica, ele utiliza

é e como ele se apresenta no ser-em-o-mundo. E o terceiro é “*ser-em*” (*In- Sein*), que é o caráter existencial do próprio *Dasein* e que revela a essência do ser-em-o-mundo.

O ser-em-o-mundo garante a essência do *Dasein* e assim lhe confere uma espacialidade existencial (*existenziale Räumlichkeit*). O *Dasein* é o que ele é na medida em que ele se faz no mundo, ou seja, se-fazendo-no-mundo. De acordo com Heidegger, os entes (objetos do mundo) somente são percebidos pelo *Dasein* quando eles se mostram no mundo.

O ser-em-o-mundo é um fenômeno constitutivo do *Dasein*, “e isto é assim porque se trata de uma constituição-fundamental do *Dasein*, na medida em que este já é, com o seu ser, cada vez aberto para o entendimento-do-ser”⁴⁹. O ser-em-o-mundo se dá no mundo simultaneamente à compreensão do próprio *Dasein* e essa compreensão nada mais é que a própria maneira do *Dasein* existir no mundo.

O conceito heideggeriano de ser-em-o-mundo é totalmente assimilado por Sartre através da apresentação da consciência no mundo. Para ele, ser-em-o-mundo é o modo fundamental de ser da realidade humana, isto é, a realidade humana se faz sendo-no-mundo, vivendo os três aspectos que o ser-em-o-mundo abrange. Assim, há uma relação inseparável entre a realidade humana e o mundo. O ser-em-o-mundo adquire seu “em-o-mundo” no momento em que a realidade humana lhe atribui. O “ente” do ser-em-o-mundo surge com a aparição daquilo que a realidade humana é. O “*ser-em*” é, por sua vez, a própria existência da realidade humana se fazendo no mundo.

1.2.2 A factualidade heideggeriana

Sartre, mais uma vez influenciado por Heidegger, empresta o conceito de factualidade (*Faktizität*) do filósofo alemão, mas nesse, o conceito tem uma outra definição.

No parágrafo doze de *Ser e tempo*, encontramos que “a fatualidade do *Faktum Dasein*, como o modo em que todo *Dasein* é cada vez, nós a denominamos *factualidade*”⁵⁰. Todas as vezes

o hífen na tradução de ‘realidade-humana’, entretanto, em outras passagens ele omite o hífen. Não sabemos afirmar se isso ocorre graças a um erro tipográfico ou se a falta do hífen é intencional, existindo dessa forma, duas interpretações possíveis do termo realidade humana.

49 HEIDEGGER, 2012, parágrafo doze, p. 183.

50 HEIDEGGER, 2012, p. 177.

que o *Dasein* se apresenta no mundo, ele denuncia sua fatualidade, assim há uma factualidade na existência do *Dasein*. Sua forma de existir no mundo é factual, em outros termos, a factualidade do *Dasein* acompanha seu ser-no-mundo. A constatação da existência do *Dasein* é a sua própria factualidade.

Mais adiante, no parágrafo vinte e nove, Heidegger define a factualidade: ela “*não é a fatualidade do factum brutum de um subsistente, mas um caráter-de-ser do Dasein, assumido na existência, embora rejeitado de imediato*. O quê da factualidade nunca pode ser encontrado numa intuição”⁵¹. Isso mostra que a factualidade não está ligada aos fatos do mundo, mas sim ao ser do *Dasein*, sendo esse ser apreendido no mundo, lugar onde o ser do *Dasein* existe, ou ainda, onde ele se configura como um ser-no-mundo. Longe de estar ligada a um *factum brutum*, a factualidade é colocada em relação com o ser-em-o-mundo que é “*a constituição fundamental do Dasein*”.

Nós não podemos nem em Heidegger, nem em Sartre, apreender a factualidade, uma vez que o seu “quê” não é jamais um objeto de intenção da consciência, ou ainda, em termos sartreanos, porque a factualidade sozinha não pode ser um objeto da consciência. Enquanto Heidegger liga o conceito de factualidade ao conceito de *Dasein*, Sartre compara a factualidade do Para-si e do Em-si, que são dois modos possíveis de ser no mundo segundo a filosofia sartreana.

Em Heidegger, a factualidade estabelece relação com um só conceito e com um só ser, aquele do *Dasein*, não há uma dupla relação em jogo. Nós poderíamos então afirmar que a factualidade em Sartre é muito mais complexa, pois é preciso primeiramente compreender os conceitos de Para-si e Em-si antes mesmo de elucidar em quais aspectos eles se relacionam com a factualidade. O grande valor da teoria sartreana está em introduzir a consciência na questão da factualidade.

No entanto, há um ponto de convergência entre os dois filósofos: “*a existencialidade é essencialmente determinada pela factualidade*”⁵². O simples fato de existir no mundo tem a factualidade como sua característica decisiva. Eles estão de acordo que o homem é determinado por essa factualidade. Enquanto Sartre dirá que é a realidade humana que é determinada, Heidegger dirá

51 *Ibidem*. Parágrafo 29, p. 387.

52 HEIDEGGER, 2012, Parágrafo 41, p. 537.

que é o *Dasein*. É importante lembrar que Sartre traduz *Dasein* por realidade-humana, conforme nota 48.

Heidegger estabelece uma diferença entre a factualidade do *Dasein* e a fatualidade de um subsistente. A fatualidade está ligada a todos os seres do mundo, a todos aqueles que estão no mundo, ou seja, a todos os seres que estão dados e presentes no mundo. Ora, a existência desses seres é fatural, ela está inteiramente ligada ao fato desses seres serem seres do interior-do-mundo, isso quer dizer que esses seres constituem o mundo, pois no momento em que eles são jogados no mundo, eles assim permanecem. Então podemos dizer que não há diferença entre o seu próprio ser e o mundo, na medida em que os dois se confundem. Isso justificaria o uso do termo intra-mundano.

Os entes (*factum brutum*) existem no mundo de modo instrumental, assim o *Dasein* faz uso desses diferentes entes que estão ao seu alcance. Heidegger escreve: “denominamos *instrumento* o ente que-vem-de-encontro no ocupar-se”⁵³. E mais adiante ele diz “o modo-de-ser de instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós o denominamos a *utilizabilidade*”⁵⁴. Sobre o instrumento, ele ainda dirá: “no trato pode se encontrar o instrumento para escrever, costurar, para trabalhar [ferramenta], para viajar [veículo], para medir”⁵⁵.

O *Dasein*, por sua vez, tem a factualidade como modo de ser. Ele é lançado no mundo, mas ele não é dado da mesma maneira que os objetos, ou seja, ele não é somente um fato no mundo. Sua relação com o mundo não é fatural, mas diríamos fática – a factualidade do *Dasein* é sua própria fatualidade.

O *Dasein* se diferencia dos demais objetos, porque ele pode se compreender e também porque ele pode fazer uso desses entes dados no mundo. O *Dasein* está no mundo, ou ainda, ele se faz no mundo a partir de sua existência, ele existe fazendo-se constantemente no mundo, enquanto que os outros seres são do mundo, eles fazem parte desse mundo e não podem se compreender. O

53 *Ibidem*. Parágrafo 15, p. 211.

54

Ibidem. Parágrafo 15, p. 213.

55

Ibidem. Parágrafo 15, p. 211.

que distingue o *Dasein* dos outros entes é a maneira pela qual eles se apresentam no mundo. Heidegger explica que

“Mundo” não é ontologicamente uma determinação *do* ente que em sua essência o *Dasein* não é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo. Isso não exclui, porém, que o caminho da investigação do fenômeno “mundo” passe pelo ente-do-interior-do-mundo e por seu ser⁵⁶.

Isso quer dizer que o *Dasein* pode ser no mundo de diferentes maneiras, ao passo que o ente tem um único modo de ser no mundo, ou ainda, ele é no mundo somente como ente-do-interior-do-mundo. A sutil diferença entre ser-no-mundo e ser no mundo corresponde àquela entre a fatualidade e factualidade. O ser-em-o-mundo e a factualidade dizem respeito ao *Dasein*, enquanto que o ser no mundo e fatualidade estão ligados aos entes.

A diferença heideggeriana entre fatualidade e factualidade existe também em Sartre, mas esse estabelece essa relação através de outros termos. Em Sartre, essa diferença corresponderá à factualidade do Para-si e ao ser determinado e finito do Em-si. Há em Sartre a ideia de que a factualidade existe no mundo e de que ela somente pode ser apreendida através das coisas do mundo. Assim, todas as coisas do mundo têm a factualidade como característica essencial, mas o Para-si tem um duplo aspecto, ele é tanto determinado pela factualidade, como ele é livre por meio da sua ação. Por outro lado, há o Em-si que é inteiramente determinado e fechado em si mesmo, ele está no mundo ao alcance da consciência e há algumas características que denunciam a sua determinação determinante, uma vez que ele não tem o poder de agir no mundo e modificar suas próprias qualidades.

Podemos, desse modo, estabelecer o paralelo de que a fatualidade do Em-si corresponderá à fatualidade do utilizável heideggeriano e a factualidade do Para-si assemelhar-se-á à factualidade do *Dasein*.

1.3 A consciência sartreana e Descartes

O conceito de consciência em Sartre, como vimos acima, é diferente daquele proposto pela tradição. A consciência sartreana não é nem substancial, nem dotada de um ego, tampouco ela é definida pela sua capacidade de reflexão.

56 *Ibidem*. Parágrafo 14, p. 201.

No entanto, a constatação sartreana do caráter insuperável da existência da consciência assemelha-se àquele do cogito cartesiano. Na *Méditation Seconde*, Descartes demonstra que ele existe à medida que ele se certifica que não há possibilidade de fugir dessa constatação, ou seja, o “eu” não pode parar de ser e assim de existir, é por isso que o enunciado “*eu, eu sou, eu, eu existo* é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente”⁵⁷.

A partir desse trecho, poderíamos supor que o ego cartesiano se põe como fundamento da existência da consciência sartreana, pois em todo ato de consciência o “eu” o precederia, no entanto, o ego não está preenchendo a própria consciência, nem é anterior a ela. A consciência é vazia, ela se preenche na medida em que visa às coisas do mundo, podendo até mesmo visar a si própria, o seu próprio ego, tornando-se assim consciência reflexiva.

Vincent de Coorebyter mostra que “a consciência é também disjungida do Ego, que é somente o pólo transcendente de unidade do psíquico: ela é tanto imprevisível quanto ela é impessoal, sem Eu”⁵⁸.

O ego seria aquele que daria à consciência uma qualidade substancial, entretanto, Sartre não quer absolutamente fazer da consciência uma substância. O ego não faz parte da consciência, então ela se constitui sem ego, ou seja, ela é uma consciência sem um eu individual. Para Sartre o ego é um objeto que se constitui no mundo. A consciência forma o ego lhe conferindo unidade e personalidade – ele se formará no mundo no momento em que a consciência visá-lo⁵⁹. Por essa razão não se pode considerar um eu anterior à própria consciência ou ainda considerá-lo como imanente à consciência.

A aproximação entre Sartre e Descartes é inevitável, pois não se pode falar de consciência sem mencionar o ego, mas as semelhanças entre os dois filósofos são praticamente inexistentes. Enquanto aquele não põe a consciência como substância e a aproxima do corpo

57 DESCARTES, 2004, p. 45.

58 « La conscience est aussi disjointe de l’Ego, qui n’est que le pôle transcendant d’unité du psychique : elle est d’autant plus imprévisible qu’elle est impersonnelle, sans Je ». *Dictionnaire Sartre*, 2004, p. 105.

59 Essa é a ideia que Sartre desenvolve na obra *La transcendance de l’Ego*.

fazendo dos dois conceitos uma só unidade, esse a substancializa e a coloca radicalmente oposta ao corpo.

Sartre escreve

o erro ontológico do racionalismo cartesiano é de não ter visto que, se o absoluto se define pelo primado da existência sobre a essência, ele não saberá ser concebido como uma substância. A consciência não tem nada de substancial, é uma pura “aparência”, nesse sentido ela existe somente na medida em que aparece. (...), é por causa dessa identidade de aparência e existência nela que ela pode ser considerada como absoluto ⁶⁰.

1.4 A crítica à psicologia

Na construção da sua ontologia fenomenológica, além do uso de conceitos da tradição, Sartre faz também algumas críticas ao modo pelo qual a realidade humana foi abordada. O alvo maior dessas críticas foi a psicologia.

Não é nosso intuito discorrer longamente sobre esse tópico, então apresentaremos sucintamente as críticas apresentadas pelo filósofo e nos concentraremos, sobretudo, naquilo que ele expôs em relação ao inconsciente.

Sartre critica o modo pelo qual a psicologia investiga o seu objeto de estudo, pois ela limita o seu objeto reduzindo-o a um resultado somente daquilo que ela interroga e interpreta, ou seja, ela não apreende o objeto como um todo, ela considera apenas uma parte daquilo que lhe interessa, assim ela limita o seu objeto de pesquisa. O limite da psicologia é, nesse sentido, estreito, pois ela aborda os indivíduos através de certos conceitos reguladores criados por ela mesma e que vêm unificar os fatos constatados.

A psicologia inicia sua pesquisa pelos fatos a partir dos quais interroga e interpreta a experiência. Sartre define fato como algo que deve ser encontrado “no curso de uma pesquisa e que se apresenta sempre como um enriquecimento inesperado e uma novidade em relação aos fatos anteriores” ⁶¹. No entanto, não se pode chegar à essência das coisas, como por exemplo, a do homem, através dos fatos, pois eles não revelam o seu real sentido.

60 « L’erreur ontologique du rationalisme cartésien, c’est de n’avoir pas vu que, si l’absolu se définit par le primat de l’existence sur l’essence, il ne saurait être conçu comme une substance. La conscience n’a rien de substantiel, c’est une pure « apparence », en ce sens qu’elle n’existe que dans la mesure où elle s’apparaît. (...), c’est à cause de cette identité en elle de l’apparence et de l’existence qu’elle peut être considérée comme l’absolu. » *EN*, p.23.

61 “(...) au cours d’une recherche et qu’il se présente toujours comme un enrichissement inattendu et une nouveauté par rapport aux faits antérieurs”. *Esquisse*, p. 8.

Essa noção de essência não tem relevância, segundo Sartre, para os psicólogos, eles não buscam definir o objeto da sua pesquisa antes da experiência. Iniciando então pela experiência, os psicólogos estudam o homem a partir de sua língua, da convivência em sociedade e dos testemunhos que são deixados por ele, mas não consideram a noção de homem como uma noção de similitude entre os demais homens, isto é, eles ignoram que existem semelhanças entre os diversos homens.

Os psicólogos buscam reunir inúmeros fatos com o objetivo de alcançar o essencial, através do acidental. Assim como ocorre nas ciências da natureza, a sua ciência revela apenas uma coleção de fatos acidentais, contingentes e desordenados, que não evidenciam o sentido do mundo, mas apenas explicam, isoladamente, as condições de aparição das coisas do mundo. Essa ciência positivista mostra o homem como algo isolado, sem qualquer relação com o mundo.

O modo pelo qual o psicólogo aborda o seu objeto de estudo é criticado por Sartre. Como o psicólogo estuda o homem e sua relação com o mundo, ou ainda, o homem em situação, podemos dizer que ele está no mesmo patamar em que o psicólogo se encontra, no entanto, este não admite tal premissa. Para ele, o homem não é seu semelhante.

A noção de homem cunhada pelos psicólogos será somente “uma hipótese unificadora inventada para coordenar e hierarquizar a coleção infinita de fatos postos à luz”⁶², ou seja, ela servirá somente como um conceito que reunirá as informações coletadas (língua, vivências e testemunhos), mas que não revelará nenhuma relação entre elas.

O conceito de homem, elaborado pelos psicólogos, funda-se na experiência, e não existe nenhuma definição desse conceito que a anteceda. Considerando tal fundamento, os psicólogos definem a ideia de homem como a “soma de fatos constatados”⁶³, fatos esses que não levam à essência do homem, como erroneamente eles pensavam.

A psicologia, ao se preocupar com fatos, prioriza o acidente, a contingência e a desordem, mas de maneira positivista, ou seja, valorizando fatos isolados e acidentais contidos na

62 “(...) une hypothèse unificatrice inventée pour coordonner et hiérarchiser la collection infinie des faits mis en lumière.” *Ibidem*, p. 9.

63 Sartre escreve: “la somme des faits constatés” *Ibidem*, p. 9.

experiência. Ela ignora, assim, o essencial, o necessário e a ordem dos fatos que constituem a relação do homem com o mundo.

A psicologia não pode, no entanto, ser uma ciência positiva, pois o seu objeto de estudo não pode ser reduzido a dois tipos de experiência, como descreve Sartre, “aquela [experiência] que nos dá uma percepção espaço-temporal dos corpos organizados e esse conhecimento intuitivo de nós mesmo que denominamos experiência reflexiva”⁶⁴.

1.4.1 A rejeição do inconsciente

Uma importante distinção a ser feita entre os psicólogos e Sartre é a diferença entre consciência irrefletida e inconsciência. Esta, de acordo com o filósofo, serviria somente como uma desculpa utilizada para justificar certas atitudes tomadas pelo homem. No entanto, todas as atitudes humanas têm, na teoria sartreana, o próprio homem como justificativa.

Na formulação de sua psicologia fenomenológica, Sartre nega de forma veemente a questão do inconsciente, pois ele “vê na noção de inconsciente uma espécie de condição incondicionada que viria a determinar as condutas do sujeito, uma instância interior que seria também anterior a qualquer processo subjetivo”⁶⁵. É como se pudéssemos explicar como o sujeito é formado através do inconsciente, como se no inconsciente houvesse uma capacidade para explicar a realidade humana e as suas formas de agir no mundo.

Certos atos que estamos habituados a realizar não se configuram como inconscientes, eles são uma forma atual de a consciência ser no mundo, de apreender o mundo. Não é necessário existir uma consciência reflexiva nessa ação, já que ela é uma maneira de intencionar o mundo e apreender as suas qualidades e não intencionar a si mesma. A conduta irrefletida é guiada por uma consciência não-tética de si mesma, ou seja, que não coloca a si mesma em foco. Dessa forma, a atenção da consciência está voltada para as coisas do mundo, para os objetos presentes no mundo, com exceção de si mesma.

64 « (...) celle que nous livre la perception spatio-temporelle des corps organisés, et cette connaissance intuitive de nous-mêmes qu'on nomme expérience réflexive. » *Ibidem*, p. 7.

65 SILVA, Franklin Leopoldo e. *Desejo de ser*. In: *Viver mente & cérebro*, ano XIV, nº 156, p. 90.

Assim, a emoção como consciência espontânea irrefletida nega a si mesma como objeto de intenção, em favor de um aspecto do mundo. Essa conduta irrefletida tenta apreender e compreender o mundo que nos rodeia realizando sob certos aspectos e sob certas maneiras as exigências dos objetos contidos nesse mundo. Essas exigências dos objetos são os próprios sentidos que cada objeto possui, isto é, são potencialidades contidas em cada objeto e que necessitam ser realizadas. Há nos objetos uma carga de exigência que obriga que a consciência realize essa reivindicação, isto é, há uma necessidade de realização dessas potencialidades. A consciência emocional, por exemplo, tem como função revelar essas possibilidades, ou ainda, o sentido das coisas. Para conferir realidade às exigências dos objetos presentes no mundo, ela o faz através de uma ação.

Sartre dará um exemplo sobre o inconsciente:

(...) uma operação *sobre* o universo se executa o mais frequentemente sem que eu deixe o plano irrefletido. Por exemplo, nesse momento, eu escrevo, mas eu não tenho consciência de escrever. Dir-se-ia que o hábito me deixou inconsciente dos movimentos que a minha mão faz ao traçar essas letras. Isso seria absurdo. (...) Na verdade, o ato de escrever não é absolutamente inconsciente, ele é uma estrutura atual da minha consciência ⁶⁶.

Nota-se que o inconsciente é negado por Sartre, pois ele acredita que a consciência tem a capacidade de atualizar-se sob diferentes aspectos, mas jamais a ponto de não ser consciente da sua ação.

66 « (...)une opération *sur* l'univers s'exécute le plus souvent sans que le sujet quitte le plan irréfléchi. Par exemple, en ce moment, j'écris mais je n'ai pas conscience d'écrire. Dira-t-on que l'habitude m'a rendu inconscient des mouvements que fait ma main en traçant les lettres. Ce serait absurde. (...) En réalité, l'acte d'écrire n'est nullement inconscient, c'est une structure actuelle de ma conscience. » *Esquisse*, p. 40

Capítulo 2 – A função da consciência emocional

No segundo capítulo do nosso trabalho queremos apresentar a função da consciência, a saber, negar, transformar o determinismo do mundo ao qual está submetida. Ela o faz transcendendo a sua situação e, ao realizar esse movimento de saída de si, ela acaba intencionando o mundo, tornando-se consciência *do* mundo.

Ao negar esse determinismo, a consciência transforma certos aspectos do mundo, conferindo novas qualidades ao mundo, isto é, criando um novo sentido para o mundo e para os objetos inseridos nele, e conseqüentemente um novo sentido para si própria. Reagir ao determinismo que ameaça a consciência é dar um novo sentido à existência do homem.

Para negar e transformar as qualidades do mundo, a consciência emocional precisa elaborar meios de agir nesse mundo. Dessa forma, ela forja certas condutas emotivas que a conduzirão ao estabelecimento de novos sentidos ao mundo. A conduta emotiva – conduta negadora e transformadora – une duas facetas da realidade humana: o físico e o psicológico, pois essa conduta utiliza-se do corpo para transformar o mundo, como também transforma a si mesma colocando-se em um certo estado emotivo.

Ao criar novos sentidos para o mundo, a consciência concede valores distintos tanto às coisas do mundo como a si mesma. A capacidade de valoração da consciência lhe permite agir no mundo como lhe apraz e percebemos, desse modo, que a ação escolhida pela realidade-humana baseia-se na liberdade. Ao escolher agir de um modo e não de outro, o para-si nega uma ação pela outra e ele o faz, pois é livre para agir no mundo.

Essa liberdade nos é, no entanto, imposta, pois

somos obrigados a escolher e escolhemos valores criados pelo vazio translúcido da consciência. Criações do para-si, entretanto, esses valores permanecem suportados apenas pelo Nada. Não são coisas: falta-lhes a firmeza de ser, do em-si⁶⁷.

Veremos que não há um ser que sustenta o valor criado pelo Para-si, pois sendo este o modo de ser da consciência e sendo esta povoada pelo Nada, ela não pode assegurar o ser do valor.

67 MACIEL, 1986, p. 86

2.1 A consciência

Sartre apresenta desde o início de *EN* a consciência como uma “dimensão do ser transfenomenal do sujeito”⁶⁸, isso significa que é a consciência quem fornece as condições para que homem exista no mundo. É ela quem garante ao homem o poder de conhecer, ou seja, o fato do sujeito ser consciente lhe permite ser um sujeito conhecedor, mas antes de ser um sujeito conhecedor, o homem é um sujeito consciente.

A consciência “é o ser conhecido enquanto ele é e não enquanto ele é conhecido” e ela “pode conhecer e se conhecer. Mas ela é, em si mesma, outra coisa além de um conhecimento voltado sobre si”⁶⁹. A consciência está voltada para as coisas do mundo, ela é consciência posicional do mundo, assim ela ultrapassa a si mesma para ser consciência *do* mundo. Cada vez que ela é consciência posicional de um objeto, ela é igualmente uma consciência não posicional de si, ou seja, no momento em que ela intenciona os objetos, ela não está voltada para si, “prestando atenção em si”.

A consciência *de* si é a consciência reflexiva, mas ela não é privilegiada, ela não é a consciência primeira que a consciência pode ter do mundo. Ela não é uma consciência posicional *de* si, ao contrário, ela é espontaneidade pura. Primeiramente a consciência é espontânea, ela descreverá o ser dos objetos e também o seu próprio ser, mas ela o fará de maneira irrefletida. A consciência irrefletida existe no mundo e ela estabelece uma relação concreta com ele lhe dando sentidos.

Mesmo estabelecendo essa relação com o mundo, ela não será absolutamente determinada por ele, mas ao mesmo tempo ela não poderá escapar do fato de existir nesse mundo. Isso revela que a sua existência é factual e indubitável. Por isso dizemos que a consciência é o conceito factual por excelência.

68 « La dimension d'être transphénoménale du sujet ». *EN*, p. 17

69 « Est l'être connaissant en tant qu'il **est** et non en tant qu'il est connu » ; « peut connaître et se connaître. Mais elle est, en elle-même, autre chose qu'une connaissance retournée sur soi ». *Ibidem*.

Segundo Jean-Marc Mouillie, “há uma factualidade da consciência que a faz se experimentar continuamente no seu modo de ser próprio e inelutável”⁷⁰. A consciência se faz no mundo, ela existe de uma forma que não pode ser evitada e contra a qual não se pode lutar. Ela está lá, sem ser originada por nada, nem precedida por nada, ela simplesmente existe, então poderíamos dizer que ela é a causa de si? Sartre prefere não utilizar a expressão “causa de si”, pois ela poderia indicar uma relação de causalidade em que há uma causa e assim um efeito, desse modo, ele apenas dirá “*a consciência existe por si*”.

A consciência tem a sua origem na experiência, na realidade, ela é essa própria experiência, ela se experimenta continuamente. É na experiência que o homem pode através da sua consciência apreender as coisas, até mesmo a si própria vivenciando a sua factualidade.

Tendo a intencionalidade como uma propriedade intrínseca, a consciência está lançada no mundo em busca de ser consciência *de* alguma coisa. Ela é, como define Husserl, uma transcendência, pois a sua função está exclusivamente em ir em direção ao mundo e revelar os objetos do mundo. Esses já existem e continuaram a existir mesmo se uma consciência não os revelar.

A nobreza da consciência está em desvelar os existentes do mundo sem colocar a si mesma em primeiro plano. Ela visa os seres do mundo, mostrando o sentido desses seres, e ao fazer isso, ela revela o fenômeno de ser: “o sentido do ser vale para o ser de todo fenômeno, estando aí compreendido o seu ser próprio. O fenômeno de ser não é o ser (...). O fenômeno de ser, como todo fenômeno primeiro, é imediatamente desvelado à consciência”⁷¹.

O fenômeno de ser não se reduz ao ser do fenômeno, esse é quem permite que o existente se desvende como um fenômeno, ou seja, é através do ser que todos os existentes podem se mostrar. Todavia, o ser não é algo nem atrás do existente, pois o existente *é* e se mostra inteiramente sem se esconder, nem tampouco um sentido do existente que ele desvela, porque do contrário deveria existir um ser para cada significação (aparição) do existente. Desse modo, a

70 « Il y a une facticité de la conscience qui la fait s'éprouver continûment dans son mode d'être propre et inéluctable ». MOUILLIE, 2000, p. 34.

71 « Le sens de l'être vaut pour l'être de tout phénomène, y compris son être propre. Le phénomène d'être n'est pas l'être (...). Le phénomène d'être, comme tout phénomène premier, est immédiatement dévoilé à la conscience ». EN, p. 29, 30.

relação entre o ser e o existente é fundadora, já que é o ser que permite que o existente seja o que ele é – “o ser é simplesmente a condição de todo desvelamento”⁷².

Essa ideia sartreana confirma que o ser é o fundamento de tudo aquilo que existe no mundo, uma vez que é evidente que todas as coisas que existem no mundo são. Sendo essa uma ideia fenomenológica, ela põe em evidência que existir é ser.

Devemos, no entanto, nos colocar a seguinte questão: qual é a diferença entre o ser como condição de todo desvelamento e o ser sendo plena positividade, formando o pano de fundo que é o mundo? Sendo positividade, o ser funcionará como uma tela na qual os existentes podem se desprender revelando a sua existência.

A resposta é que não há diferença entre o ser como condição de todo desvelamento e o ser como plena positividade, pois é o mesmo ser *sendo* o ser do Em-si e o ser *sendo* pano de fundo aonde os fenômenos se desprendem e aparecem no mundo.

O ser do fenômeno “deve escapar da condição fenomenal”⁷³ somente quando ele não se revela, pois no momento que ele se mostra, ele se coloca nessa condição. O ser do fenômeno só existe quando ele se revela, assim não há nada antes do momento da revelação. Já o fenômeno de ser tem o próprio ser como fenômeno que aparece, enquanto que o ser do fenômeno tem outro existente como fenômeno. O ser do fenômeno é simplesmente aquele que garante a aparição do fenômeno de ser, é por essa razão que o fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser – o ser *é*, ele já *existe*, então não há necessidade de colocá-lo como um fenômeno. O ser, como colocamos acima, é o fundamento de tudo o que existe no mundo.

O ser se coloca diante da consciência sem qualquer distância, então ela apreende o sentido do objeto (que é próprio dele) e o revela ao mundo. Revelar o sentido do objeto é mostrar o próprio ser do objeto, fazendo-o aparecer no mundo. Tudo para Sartre existe no mundo, mas de maneira indistinta, as coisas estão aí e para que elas possam se diferenciar umas das outras é preciso que uma consciência coloque em destaque o ser do objeto em questão.

A consciência também é reveladora do seu ser – o seu ser é o ser do Para-si. O ser Para-si é o lado fático da consciência, sem esse lado a consciência seria totalmente livre. A consciência,

72 « L'être est simplement la condition de tout dévoilement ». *Ibidem*, p. 15.

73 « C'est que l'être du phénomène (...) doit échapper à la condition phénoménale ». *EN*, p. 16.

então, surge como esse ser do qual ela gostaria de se desvencilhar para poder “*escolher as suas ligações com o mundo*”.

A função da consciência de transcender-se e ir em direção ao mundo, revelando o sentido dos objetos, é interrompida por essa bifurcação no seu ser. Ao mesmo tempo em que ela é transcendência, ela também é factualidade – ela não é total coincidência de si, não há conformidade no seu ser. O ser da consciência é uma eterna busca do seu si, da sua totalização – é o desejo do si completo. Nesse desejo de plenitude, a consciência lança-se no mundo visando os objetos e visando o seu próprio ser, pois ela é pura intencionalidade. Quando ela tenta visar a sua própria factualidade, essa lhe escapa. Se ela pudesse prender a sua factualidade, ela alcançaria a sua completude, mas ela deixaria de ser transcendente, tornar-se-ia um ser Em-si.

Quando a consciência está nessa busca de uma harmonia entre o seu ser transcendente e o seu ser factual, ela está intencionando os objetos e não exclusivamente se ocupando de si mesma, ao contrário, ela está mais em uma atitude espontânea do que reflexiva. Ao visar a si mesma ela se põe como objeto da sua intenção, mas a sua preocupação primeira não é consigo própria.

A consciência é quem valora as coisas do mundo e o seu objetivo é revelar esse valor do mundo, mostrando o significado das coisas. Os objetos se apresentam a ela e ela deve mostrar as suas qualidades. Quando ela desempenha esse papel, é uma consciência irrefletida; e quando coloca a si como objeto, ela é consciência reflexiva.

Todavia, é preciso destacar que a consciência, tanto sendo irrefletida ou reflexiva, não é acompanhada de um eu, isto é, de um eu anterior à sua própria consciência e que a acompanha. A consciência reflexiva colocará um eu como um objeto a ser intencionado.

Segundo Sartre, o eu transcendental traria opacidade à consciência, ele pararia o fluxo contínuo que constitui a consciência. Ele explica o efeito de um possível eu constituindo a consciência:

se ele existisse, ele arrancaria a consciência de si mesmo, ele a dividiria, ele se deslizaria em cada consciência como uma lama opaca. O Eu transcendental é a morte da consciência. Com efeito, a existência da consciência é um absoluto, porque a consciência é consciente dela mesmo. Quer dizer que o tipo de existência da consciência é de ser consciência de si. E ela toma consciência **de si enquanto ela é consciência de um objeto transcendente**⁷⁴.

74 « S’il existait il arracherait la conscience à elle-même, il la diviserait, Il se glisserait dans chaque conscience comme une lampe opaque. Le Je transcendantal, c’est la mort de la conscience. En effet, l’existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est consciente d’elle-même. C’est-à-dire que le type d’existence de la conscience c’est d’être conscience de soi. Et elle prend conscience de **soi en tant qu’elle est conscience d’un objet transcendant** ». SARTRE, 2003, p. 23, 24.

Em seguida, quando Sartre começa a descrever os tipos de consciência, começando pela consciência irreflexiva, ele continua a mostrar a impossibilidade da presença de um eu:

“Nós perguntamos: há lugar para um Eu em tal consciência? A resposta é clara: não, evidentemente. Com efeito, esse Eu não é nem objeto (...), nem tampouco **da consciência**, já que ele é alguma coisa **para** a consciência, não uma qualidade translúcida da consciência, mas de alguma forma, um habitante. Na realidade, o Eu, com sua personalidade, é tão formal, tão abstrato, que o supomos como um centro de opacidade”⁷⁵.

Sartre diz que esse eu seria um tipo de habitante, mas em que medida o eu poderia habitar a consciência? Se considerarmos que o eu é um objeto para a consciência, poderíamos considerá-lo como um “habitante provisório” que “está” na consciência somente como objeto do seu visar.

Percebemos que sendo o eu um objeto visado pela consciência como um objeto amedrontador ou como qualquer outro objeto da consciência emocional, é ela que dará a função e valor ao mesmo, ou seja, é a consciência que tem a capacidade de conferir valor aos objetos presente no mundo, já que eles por si só têm as suas características, as quais, contudo, não são desvendadas sem a presença de uma consciência para fazê-lo.

2.1.1 *O modo de ser Para-si e Em-si*

O Para-si sartreano se constitui quando escolhe agir no mundo através do lado factual e do lado livre da realidade humana. Apresentaremos esses dois lados tão distintos através da relação entre imanência e transcendência, necessidade e contingência, que definem a realidade humana.

Para Sartre,

essa contingência perpetuamente evanescente do em-si que assombra o para-si e que o liga ao ser-em-si sem jamais se deixar apreender, é o que nomearemos **factualidade** do para-si. É essa factualidade que permite dizer

75 « Nous demandons : y a-t-il place pour un Je dans une pareille conscience ? La réponse est claire : évidemment non. En effet ce Je n'est ni l'objet (puisque'il est intérieur par hypothèse) ni non plus **de la conscience**, puisque'il est quelque chose **pour** la conscience, non pas une qualité translucide de la conscience, mais, en quelque sorte, un habitant. En effet, le Je, avec sa personnalité, est, si formel, si abstrait qu'on le suppose, comme un centre d'opacité ». *Ibidem*, p. 24, 25.

que ele **é**, que ele **existe**, mesmo que nós não possamos jamais realizá-la e que nós a apreendemos sempre através do para-si⁷⁶.

Esse trecho revela que o Para-si é um ser indubitável, ele está no mundo e não se pode duvidar da sua existência. Ele simplesmente *é* e sua existência não tem uma causa determinada, é por isso que o Para-si existe de modo contingente. Ele *é* de uma certa maneira, mas não há nada que define que ele deve ser de tal maneira, assim ele poderá certamente ser de outro modo. A factualidade do Para-si será a existência contingente que não pode ser superada. O ser do Para-si não poderá jamais deixar de ser, ele não pode transpor o fato de existir no mundo, uma vez que ele se impõe no mundo. Mesmo não podendo deixar de existir, essa existência não é necessária. Não há uma necessidade exterior que anuncia como esse ser deve ser, então esse ser é pura contingência e ele se apresenta ao⁷⁷ mundo na medida em que ele aparece.

Essa contingência do Em-si que assombra o Para-si revela o conflito entre os dois modos de ser, pois enquanto que o primeiro está ligado à imanência e à opacidade do ser, denotando uma plenitude e finitude de si mesmo, o segundo quer a todo o momento fugir dessa finitude do ser-em-si. Sendo guiado pela consciência, o ser do Para-si quer transcender o seu ser se refazendo a todo momento, indo em direção às suas próprias possibilidades.

Essa existência contingente do Para-si foi constatada pelo personagem Roquentin do romance *La nausée*. Ele concluiu que a existência não é uma necessidade e que existir é simplesmente estar presente, é por isso que ele afirma que tudo é gratuito. Já que tudo é gratuito e não há nada que seja necessário, o homem pode agir no mundo como ele quiser, ele é livre para agir no mundo, criando assim uma causa para sua existência. Ele busca ser a causa de si mesmo estabelecendo necessidades e dando sentido às coisas do mundo. As necessidades são criadas pelo homem, elas não existem no mundo.

76 « Cette contingence perpétuellement évanescence de l'en-soi qui hante le pour-soi et le rattache à l'être-en-soi sans jamais se laisser saisir, c'est ce que nous nommerons la **facticité** du pour-soi. C'est cette facticité qui permet de dire qu'il **est**, qu'il **existe**, bien que nous ne puissions jamais la réaliser et que nous la saisissons toujours à travers le pour-soi ». *EN*, p. 119.

77 O uso da preposição “ao”, além do evidente valor gramatical, é proposital, pois o ser do Para-si está inserido, imerso nesse mundo, mas a sua existência não se confunde com o mundo. O ser do Para-si não se mistura com a massa indistinta que é o mundo e ele não se apresenta ao mundo como se esse fosse um espectador à espera da apresentação desse ser. O mundo está aí e a presença ou ausência do Para-si em nada modifica a existência do mundo.

2.2 O poder de valoração da consciência

A realidade humana se encontra imersa em situações determinadas. O mundo se apresenta como pura factualidade, e ela precisa responder às dificuldades do mundo através de uma ação. Assim, a realidade humana age de forma adaptada, isto é, ela transforma sua ação no mundo de maneira a ser guiada pela consciência. Em certas situações será a consciência reflexiva, em outras, a irrefletida que determinará a ação, sendo a consciência irrefletida a primeira forma de se relacionar com o mundo, como já vimos anteriormente. Um exemplo dessa consciência é a consciência emocional. Como o nosso trabalho se refere a ela, vamos tomá-la, como exemplo.

Ocorre aqui uma mudança de perspectiva: a emoção transforma o modo pelo qual os fatos nos determinam, pois ela confere um novo sentido a eles. A emoção confere novas qualidades ao mundo, já que é capaz de valorar as coisas presentes nesse mundo da maneira que lhe convier. Essa modificação feita pela conduta emotiva não atinge o objeto de fato, somente o sentido com o qual ele dar-se-á no mundo. É por isso que o significado dos objetos é estabelecido no momento em que há uma consciência emocional.

Uma vez que a conduta determinista representada pela realidade humana para efetivar as potencialidades dos objetos fracassa, a consciência emocional consigna uma nova qualidade aos objetos. Ao não poder realizar as qualidades ou exigências deterministas dos objetos, a consciência elabora novas exigências, confere um outro sentido aos objetos. A partir dessa constatação, podemos retomar o exemplo das uvas utilizado por Sartre:

eu estendo para pegar um cacho de uvas. Eu não posso alcançá-lo, ele está fora do meu alcance. Eu levanto os ombros, eu deixo cair as minhas mãos, eu murmuro “elas estão muito verdes” e eu me distancio. Todos esses gestos, essas palavras, essa conduta não são apreendidos por eles mesmos. Trata-se de uma pequena comédia que eu represento sob o cacho para dar às uvas, através dele, essa característica “muito verdes” que pode servir de substituto à conduta que eu não posso ter. Elas se apresentavam inicialmente como “devendo ser colhidas”. Mas essa qualidade urgente torna-se logo insuportável, pois a potencialidade não pode ser realizada. Essa tensão insuportável, por sua vez, torna-se um motivo para introduzir na uva uma nova qualidade “muito verde” que resolverá o conflito e suprimirá a tensão. (...) Eu dou magicamente à uva a qualidade que eu desejo⁷⁸.

78 “J’étends la main pour prendre une grappe de raisins. Je ne puis l’attraper, elle est hors de ma portée. Je hausse les épaules, je laisse retomber ma main, je murmure ‘ils sont trop verts’ et je m’éloigne. Tous ces gestes, ces paroles, cette conduite ne sont point saisis pour eux-mêmes. Il s’agit d’une petite comédie que je joue sous la grappe pour conférer à travers elle aux raisins cette caractéristique ‘trop verts’ qui peut servir de remplacement à la conduite que je ne puis tenir. Ils se présentaient d’abord comme ‘devant être cueillis’.

Utilizando-se do corpo, a consciência emocional pôde, por uma conduta de encantação, conferir às uvas a nova característica de muito verde, mesmo sendo essa conduta só em parte sincera. Não podendo realizar a exigência determinista “devendo ser colhidas”, a consciência valoriza o cacho sob um outro aspecto, definindo-o como “muito verde”.

O corpo desempenha um papel fundamental no processo da emoção, pois é a partir dele que se pode mudar as relações com o mundo. É ele que garante o aspecto factual da consciência emocional, inserindo-a em uma situação. É por intermédio do corpo que a consciência emocional exterioriza a conduta elaborada por ela mesma. O corpo é o instrumento que a realidade humana possui para ter acesso ao mundo ⁷⁹.

A capacidade de valoração da consciência emocional nos remete ao ser dos possíveis presente no *EN*. A consciência apresenta as diversas possibilidades do ser dos objetos e ao perceber as várias propriedades desses, ela prioriza uma característica em detrimento da outra, valorizando-a. As diferentes possibilidades do ser são “evidências prováveis” em um “mundo provável”. O mundo é um leque de probabilidades contendo seres carregados de possibilidades. Ora, o possível é uma propriedade do ser e que está ligada ao próprio valor do ser e este, por sua vez, parece nos indicar uma relação com o futuro do ser, ou seja, com as possibilidades futuras do ser.

Ao escolhermos o valor que queremos dar a um objeto, percebemos que o próprio valor é criado pela consciência, ou seja, ele não está no objeto como uma característica deste. Sendo a consciência o modo de ser da realidade-humana, Sartre dirá que “a realidade-humana é aquilo pelo qual o valor chega ao mundo” ⁸⁰, isto é, somente a realidade-humana pode valorar as coisas, pois só ela tem a capacidade de conferir sentido. Esse sentido dado pela consciência é, no entanto, um valor que ameaça fazer dos objetos seres petrificados nessa nova característica e que ameaça até mesmo a

Mais cette qualité urgente devient bientôt insupportable, à son tour, devient un motif pour saisir le raisin une nouvelle qualité ‘trop vert’, qui résoudra le conflit et supprimera la tension. (...) Je confère magiquement au raisin la qualité que je désire. » *Esquisse*, p. 44,45.

79 No terceiro capítulo estudaremos, em detalhes, o conceito de corpo, quando formos tratar da emoção como um modo da consciência ser-em-o-mundo.

80 “(...) la réalité-humaine est ce par quoi la valeur arrive dans le monde.” *EN*, p. 129.

característica determinista inicial dos objetos. Essa característica do objeto possui um ser que a sustenta, ao passo que o valor criado não é fundamentado por nenhum ser, pois é a consciência que dá esse valor e ela é sustentada pelo nada.

Vejamos a explicação da relação entre o valor e o possível dada por Sass:

com o valor podemos considerar que o para-si projeta ser o seu si como totalidade, mas se identifico essa diferença entre o que sou e que quero ser, devo admitir que o para-si é o ser que se reconhece como faltante ao modo de ‘ter de ser’ o que ele não é. Notamos aí a busca pela identidade entre o faltante e o existente. A descrição deste processo de conquista de si, contudo, não fica completa se não indicamos que aquilo que falta a cada para-si, somente a ele, é o que Sartre define como o *possível*⁸¹.

A possibilidade não limita o Para-si a ser algo definido, pelo contrário, ela expande as chances de seu ser se realizar, embora não haja garantia de que isso ocorrerá. Ao se realizar o Para-si não se totaliza, pois certos aspectos são negados em detrimento de outros.

Sass continua explicando que “o possível surge, por isso, como um modo de ser o que se é estando a uma certa distância de si. O Para-si passa a ser habitado pelo valor e como projeção de seus possíveis que lhes são próprios⁸².”

Percebemos que o modo de ser da realidade-humana é distância de si, como negação do que se é. O Para-si almeja ser o si pleno e completo, mas se caso isso ocorresse, ele deixaria de ser o que é.

No *Esquisse* notamos que, uma vez que a consciência emocional é consciência *do* mundo, ela precisa encontrar meios para apreender esse mundo e agir sobre ele. Como as vias normais e as formas deterministas de resposta não conseguem apreender as exigências desse mundo, ela, motivada por uma nova intenção, estabelece uma nova conduta de ação – uma conduta mágica de ação. Ainda que os meios de ação estejam barrados é necessário agir, por isso a consciência cria essa nova maneira de atuar no mundo. Em outras palavras,

a impossibilidade de encontrar uma solução a um problema, apreendido objetivamente como uma qualidade do mundo, serve de motivação à nova consciência irrefletida, que apreende agora o mundo de outra forma e sob

81 SASS, 2011, p.74,75.

82 *Ibidem*, p. 75.

um aspecto novo e que comanda uma nova conduta – através da qual esse aspecto é apreendido – e que serve de hylé à intenção nova⁸³.

A consciência emocional nega as vias deterministas para dar um novo sentido ao mundo, ocorre uma transformação no modo como os objetos atingem a consciência. É necessário agir nesse mundo, pois há uma certa urgência, o mundo necessita de respostas. Assim, não podendo cumprir as exigências dos objetos, a consciência estabelece um novo sentido, um sentido mágico.

No conto *A infância de um chefe*, percebe-se que a ação deve ser guiada por aquilo que se espera, por uma exigência. Essa exigência que guia as ações no conto é, na verdade, o próprio determinismo do mundo que impõe certos modos de ação. O pai de Lucien afirma constantemente que este nasceu para tornar-se chefe, então todas as suas ações devem ser orientadas nesse sentido. Há uma determinação dirigida ao personagem principal da trama imposta pelo pai. No entanto, Lucien quer fugir a esse determinismo, mas, ao mesmo tempo, não o faz de modo sincero. Ele mimetiza uma conduta, mas que não é acompanhada de uma verdadeira emoção. Ao brincar e imaginar que é um menino sequestrado, ele adota certas condutas sem sentir uma emoção que corresponda a elas. “E Lucien brincava também, mas acabou por não mais saber muito bem de quê”⁸⁴. Nesse momento da trama, ele se convence de que representa uma comédia, isto é, ele exerce um papel que lhe é imposto e, assim, cumpre as exigências do mundo: “a gente devia fingir toda a vida amar os pais, senão seria um menino ruim”⁸⁵.

83 “L’impossibilité de trouver une solution au problème, appréhendée objectivement comme une qualité du monde, sert de motivation à la nouvelle conscience irréfléchie qui saisit maintenant le monde autrement et sous un aspect neuf et qui commande une nouvelle conduite – à travers laquelle cet aspect est saisi – et qui sert de hylé à l’intention nouvelle. *Esquisse*, p.44.

84 *O Muro*, p. 135.

85

Ibidem, p. 138.

2.3 A função negadora

Uma vez que se compreende que a consciência emocional é consciência *do* mundo e que a ação por ela forjada é compreendida como uma forma de consciência espontânea irrefletida, podemos perceber que a sua função primordial é dar sentido, por meio de uma ação, a esse mundo, que a atinge.

A ação da consciência emocional visa a alterar o determinismo que o mundo lhe impõe, formulando, assim, novas exigências, retirando as potencialidades do mundo. A consciência emocional quer transcender a facticidade de sua situação. Para tanto, ela formula uma nova conduta, a conduta mágica. A partir dessa nova conduta, a consciência pode transcender esse determinismo, negando o mundo. É essa a sua função: negar o mundo, como também as qualidades já existentes nele, e ao negar o mundo, ela também nega a si mesma, pois ela também está inserida nesse mundo. A consciência nega a si mesma, juntamente com as condutas previamente adotadas e os modos de resposta até então dados por ela, para se fazer nova e, assim, constituir um novo mundo e as novas qualidades dele.

Se retomarmos o exemplo do cacho de uvas, veremos que a consciência, ao conferir a característica “muito verdes”, nega a exigência “devendo ser colhidas”, revelando que a negação é uma das funções da consciência. Nesse exemplo, a negação ocorre, pois a realidade-humana não pôde realizar a exigência inicial. A maneira encontrada pela realidade-humana para negar esse mundo difícil é a emoção, já que por meio dela realiza uma “transformação do mundo”.

A consciência irrefletida pode se transformar em uma consciência emotiva, esboçando uma conduta também emotiva. Ela se transforma para precisamente modificar o objeto. Um objeto que se apresenta como temeroso, por exemplo, quer revelar essa sua característica por intermédio de uma consciência que o visa. Essa qualidade do objeto causa uma reação no homem, que será expressa por uma certa conduta que ele adotará. Ele pode desmaiar, correr, etc. No entanto, o homem não quer desvelar essa qualidade do objeto, pois a tensão seria muito grande, então ele nega a realização dessa potencialidade do objeto, tentando apreendê-lo de um outro modo. Assim “através de uma mudança de intenção, como em uma mudança de conduta, nós apreendemos um objeto novo ou um objeto velho de uma nova forma”⁸⁶.

86 « À travers un changement de l'intention, comme dans un changement de conduite, nous appréhendons un objet nouveau ou un objet ancien d'une façon nouvelle ». *Esquisse*, p. 44.

O processo da emoção é sempre acompanhado de reações corporais, de condutas e de estados de consciência. No terceiro capítulo apresentaremos um estudo sobre o corpo explicando as suas diferentes reações.

Ao estabelecer as noções de homem e de mundo, é possível compreender o fato da emoção, pois ela decorre deles. Em outras palavras, a emoção, sendo um fato psíquico, se configura como uma resposta do homem ao mundo, e para poder entender os próprios fatos psíquicos é necessário recorrer à consciência transcendental. Ela buscará as essências para “inspecionar os fatos”. A emoção é um exemplo de resposta ao mundo. O homem diante de uma situação pode agir como lhe apraz, ele poderia tanto realizar uma ação reflexiva ou irrefletida.

A função da consciência irrefletida é negar, transformar o determinismo do mundo ao qual está submetida. Ela o faz transcendendo a sua situação e, ao realizar esse movimento de saída de si, ela acaba intencionando o mundo, tornando-se consciência *do* mundo.

A emoção é uma forma de ação, não nos moldes de uma ação reflexiva. Ela é uma forma degradada de ação no mundo. A emoção transforma o mundo agido em mundo odiado, por exemplo, modifica a ação em cólera. A conduta emotiva é uma forma enfraquecida de ação. Essa característica de degradação da consciência pode ser identificada em Kierkegaard. Na obra *O conceito de angústia*, ele descreve o salto qualitativo que o homem realiza ao pecar, e o ato de pecar é uma forma degradada de agir no mundo. A degradação define o homem, como também a forma pela qual ele age no mundo.

O homem escolhe agir de forma pecaminosa. Essa escolha se efetiva por meio de uma ação irrefletida, não há em momento algum o recurso à consciência reflexiva. A ação emotiva espontânea ou irrefletida é formulada ao mesmo tempo em que o sentimento é despertado no homem. Para Kierkegaard, “o que [o homem] deseja não é por casualidade que tombou em tal estado, sentindo-se nele como em terreno estranho: ao contrário, é ele mesmo quem produz tal estado, no momento mesmo em que sente”⁸⁷, isto é, o estado emotivo é forjado concomitantemente com o sentimento. Da mesma forma, a assunção de uma emoção pelo homem ocorre ao mesmo tempo em que o sentido dessa emoção aparece.

Para apreendermos amplamente a função da consciência emocional, é preciso conhecer a sua essência.

87 KIERKEGAARD, 1968, p. 68.

A essência dessa consciência é introduzir a si própria no mundo, inserir a consciência em uma situação. Ela o faz pelo corpo. O corpo garante essa factualidade da consciência, mas, devido à sua dupla função, ele se transforma para poder alterar esse aspecto fático da consciência. Uma vez que o corpo altera sua relação com o mundo a partir de uma conduta mágica, a própria consciência modifica a forma pela qual ela se dá no mundo. Nessa mudança de mundo determinado para mundo mágico surge a emoção.

A emoção é um dos modos da consciência ser-em-o-mundo e a sua essência consiste em agir nesse mundo, na tentativa de conferir um novo sentido aos objetos que aparecem à consciência.

A consciência emocional é consciência espontânea irrefletida. É, pois, primeiramente consciência do mundo. Embora a consciência tenha um caráter intencional, a consciência emocional não intenciona a própria emoção, pois, como poderia a consciência intencionar a alegria, a tristeza, o medo, etc? O máximo que ela pode fazer é intencionar os objetos causadores de tais emoções. Por isso, a emoção não é sincera, porque ela não se coloca como objeto de intenção, já que se configura como um fenômeno de crença que se esgota na constituição do objeto. A constatação de que a consciência emocional é consciência de objetos cativantes, e não da própria emoção, revela que ela é dominada por esses objetos. Nesse sentido, a finalidade da emoção está em realizar-se nos objetos.

A consciência é prisioneira dela mesma, pois, visto que é ela mesma que cria o novo mundo, os objetos lhe apresentarão os seus novos aspectos. A consciência apreenderá certos aspectos, certas facetas que os objetos lhe revelam. Os objetos se revelarão como horríveis, amedrontadores e, para que a consciência emocional apreenda essas qualidades, ela deverá intencioná-las, isto é, é preciso que ela seja enfeitiçada por tais qualidades. A consciência é fascinada pelas qualidades dos objetos e a conduta que ela esboça carrega o caráter existencial dessas qualidades. A conduta esboçada corresponde a certos aspectos do objeto. Por conseguinte, não há como a consciência negar o objeto. O objeto constitui a emoção, ela se faz a partir dele. É por esta razão que “o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos por uma síntese indissolúvel”⁸⁸.

A consciência emocional se estabelece no mundo mágico. Desse modo, ela tende a perpetuar esse novo mundo, pois, uma vez desaparecido, ela também desaparecerá. Quanto mais o mundo lhe atinge, mais a consciência o abarca, já que é nele que ela se realiza. Percebe-se aqui que é retirado do mundo o caráter de cativo ao qual a consciência está submetida. Os objetos contidos

88 “(...) le sujet ému et l’objet émouvant sont unis dans une synthèse indissoluble”. *Esquisse*, p. 39.

nesse mundo acorrentam a consciência emocional e isso somente se encerra quando se verifica uma mudança no estado da consciência ou quando a situação emotiva que cativa a consciência desaparece.

À medida que certas qualidades do objeto aparecem à consciência, a emoção as vive. Essas qualidades invadem a consciência, e a emoção faz com que essas qualidades apareçam no mundo mágico. A emoção intenciona as diversas qualidades dos objetos. Um objeto amedrontador é apreendido pela emoção como tal em uma situação. Contudo, essas qualidades que a emoção lhe confere podem ser alteradas infinitamente. Basta que a situação se altere, para que uma nova faceta do objeto seja apreendida. As qualidades dos objetos se fazem novas sempre que o sentido do mundo é alterado.

A consciência emocional apreende aquela faceta que o objeto revela de forma imediata, sem intermediários, pois não há nada entre a consciência que intenciona e o objeto intencionado. E, a todo momento, a consciência apreende outras facetas desse mesmo objeto. A totalidade dessas facetas não pode ser apreendida de uma vez só pela consciência, mas, à medida que ela apreende os objetos pelos seus sombreados, ela somente assim lhe atribui um sentido mágico.

A categoria de mágico, a que Sartre se refere, ele a retira do filósofo Alain. Este, por sua vez, define o mágico como “espírito alastrado entre as coisas”⁸⁹, ou seja, uma característica que está presente em todas as coisas do mundo, como também no próprio mundo. Essa característica só é revelada quando a consciência retira a apatia das coisas, o determinismo do mundo. O determinismo do mundo sucumbe quando a consciência emocional concede um novo sentido ao mundo. A consciência emocional age nesse mundo estimulada por uma afetação dos objetos. Primeiramente, a consciência é passividade, pois é afetada na sua intimidade e, em seguida, ela modifica o modo pelo qual é afetada. Ao realizar essa modificação, a consciência altera a si mesma, tornando-se consciência degradada. Ela nega a si mesma, para fazer-se também nova.

Uma vez que a consciência emocional se modificou e também constituiu um novo mundo, ela pode conceder novos significados aos objetos contidos no mundo, mas eles se impõem, fascinando a consciência e invadindo-a, acarretando em uma emoção. Não podendo evitar essa invasão, a consciência adota uma conduta que é o resultado do choque entre certa qualidade do objeto e a emoção decorrente dessa percepção, que é expressa pelo corpo. O corpo sofre as alterações físicas, pois crê na emoção que é sentida.

89 “Esprit traînant parmi les choses”. *Esquisse*, p. 58.

A emoção é uma conduta que o homem adota, mas essa adoção não está ligada à vontade do homem, pois ele não pode escolher não chorar ou não ter medo. Por isso, a emoção é uma conduta reativa, mas mesmo assim não é inconsciente. Ela é consciente de maneira irrefletida.

No medo passivo, a consciência emocional adota uma conduta de evasão, ou seja, ela nega o objeto amedrontador, já que não consegue evitá-lo através de uma conduta normal. A consciência nega o objeto através do desmaio, mas essa negação só é realmente eficaz uma vez suprimida a consciência *desse* objeto. Para negar o objeto é necessário negar a consciência que se tem dele.

No medo ativo, vemos o mesmo movimento de negação – a fuga é uma conduta mágica que nega o objeto amedrontador, sem passar pela consciência reflexiva. Assim Sartre descreve o sentido do medo: “é uma consciência que visa negar, através de uma conduta mágica, um objeto do mundo externo, e que irá até se negar para negar o objeto que a acompanha ⁹⁰”.

A capacidade de negar faz com que a consciência recuse a realização de determinados objetos no mundo, pois ao aniquilar o objeto amedrontador, por exemplo, este passa a não se realizar no mundo. Não é como se ele não existisse, pois ele está no mundo, mas não há uma consciência que o apreenda. A consciência não se faz consciência *do* objeto.

No medo ativo, a consciência nega o objeto utilizando todo o nosso corpo, já que esse insere a realidade-humana no mundo. A emoção sincera é aquela que tem a sua expressão no corpo, seja para revelar ou negar o objeto.

O corpo é o instrumento pelo qual a consciência se faz visível, assim ambos formam uma síntese indissolúvel. A importância do corpo é grande na compreensão da teoria fenomenológica sartreana, por isso estudaremos o corpo no próximo capítulo.

90 “C’est une conscience qui vise à nier, à travers une conduite magique, un objet du monde extérieur et qui ira jusqu’à s’anéantir, pour anéantir l’objet avec elle. » *Esquisse*, p. 46.

Capítulo 3 – A essência da consciência emocional

Queremos nesse capítulo compreender o que define a consciência emocional, ou seja, o que faz ela ser o que é. Para tanto é necessário nos perguntarmos qual o seu verdadeiro significado, aquilo que lhe confere sentido.

A consciência emocional existe somente uma vez que ela se faz no mundo. A sua existência está ligada ao seu ser-em-o-mundo e para revelá-la ela necessita do corpo, mas este por sua vez tem uma dupla função: ao mesmo tempo em que ele insere a consciência no mundo através da sua facticidade, ele a transcende. Compreenderemos melhor essa função mais abaixo.

A essência dessa consciência é introduzir ela própria no mundo. Essa inserção ocorre de diversos modos e um deles é através da emoção. A emoção é um dos modos da consciência ser-em-o-mundo e a sua função é agir nesse mundo, isto é, conferir um novo sentido a esse mundo sem sair do campo irrefletido.

O processo emocional é complexo e por isso dividiremos as partes constituintes desse processo para que possamos entendê-lo.

3.1 O corpo

O corpo insere o Para-si no mundo, ele o insere em uma situação, mas esse corpo é “a forma contingente que toma a necessidade da minha contingência”⁹¹. O corpo situa o homem no mundo revelando que ele é contingente. O corpo é a própria contingência do homem. Essa contingência que define o homem é um fato inegável e ela é exprimida por uma forma que também é contingente, a saber, o corpo. Esse pode ser de uma forma ou de outra, já que ele é por sua vez contingente.

O corpo é um objeto qualquer, não há uma forma necessária de ser no mundo, por isso ele é “a forma contingente”, mas ele não é uma forma qualquer, ele é o objeto pelo qual a consciência se instaura. Em outras palavras, ele é o objeto que dá a condição de existência da consciência, assim podemos perceber que o corpo e a consciência estão juntos. Como é o corpo contingente que insere a consciência no mundo, ele a impregna da sua facticidade fazendo da

91 « La forme contingente que prend la nécessité de ma contingence ». *EN*, p. 348.

consciência uma contingência pura. Essa constatação da contingência das coisas do mundo e do próprio mundo foi constatada por Roquentin, como destacamos no capítulo 2.

A factualidade é uma qualidade⁹² daquilo que existe enquanto fato, ou seja, o homem⁹³, o mundo, os objetos existem e as suas existências são fenômenos inegáveis. Eles existem de tal modo que não se pode negar, assim a existência deles sendo um fato indiscutível se impõe no mundo sem nenhuma relação com a vontade, nem a escolha. Em outros termos, o homem existe sem ter escolhido existir, os objetos e o mundo existem também e continuarão a existir mesmo se o homem não existir mais.

Como o homem pode tolerar essa existência factual, a qual ele não escolheu? Como ele pode suportar o fato de ser de tal maneira e não de outra; ser inserido numa situação e não em outra? Ainda, como ele deve agir nesse mundo que lhe é estranho?

O homem, todavia, não tem somente um lado factual, ele também é livre para fazer aquilo que ele quer fazer, conseqüentemente ele é livre para escolher um sentido para si mesmo e para todas as coisas do mundo. Esses dois lados definem a subjetividade humana.

A subjetividade humana em Sartre é “o fundamento ontológico do conhecimento, o ser primeiro a quem todas as outras aparições aparecem, o absoluto em relação ao qual todo fenômeno é relativo”⁹⁴. A liberdade e a factualidade fundarão esse ser – são esses dois pólos distintos que definem a realidade humana.

92 A factualidade não é uma qualidade ou propriedade do tipo aristotélica, a qual se acrescenta às coisas, mas ela será imanente, já que ela não pode ser retirada. Poderíamos dizer que ela não é uma qualidade accidental, mas sim essencial, até mesmo necessária. O termo essencial deve ser somente compreendido em Sartre como estando submetido à existência, jamais a precedendo, porque, segundo ele, não há nada que define o homem antes de que ele exista. É preciso que o homem exista primeiramente para depois definir por si mesmo o seu ser.

93

Nós preferimos o uso do conceito “homem” àquele de “sujeito”, já que a relação entre a realidade humana e o homem é mais estreita do que aquela entre a realidade humana e o sujeito, pois se poderia associar o conceito de “sujeito” a ideias políticas ou até mesmo históricas. Sartre utiliza o conceito de “realidade-humana” como um sinônimo de homem.

94 « Le fondement ontologique de la connaissance, l'être premier à qui toutes les autres apparitions apparaissent, l'absolu par rapport à quoi tout phénomène est relatif ». *EN*, p. 23.

A factualidade limitará o homem lhe mostrando a finitude do seu ser, mas podemos dizer que o lado factual da existência humana é seu próprio limite? Sendo o homem um ser livre que busca romper com as barreiras que lhe são impostas, ele transporá esse limite através da ação. O homem agirá no mundo com o objetivo de responder às exigências deterministas do mundo.

Clarifiquemos a questão com a análise de um tipo de emoção, a saber, a tristeza passiva. No estudo da tristeza passiva, percebe-se que há uma conduta de desânimo elaborada pela consciência emocional. Mesmo existindo essa conduta de desânimo, deve-se encontrar novos meios de agir no mundo, para poder, assim, realizar as exigências dos objetos, isto é, conferir sentido ao mundo circundante. Mas, a consciência emocional tenta negar essa sua capacidade significativa, como também nega atribuir ao mundo novas qualidades. A tristeza faz do mundo e dos objetos que o constituem indiferentes, ela os valoriza de uma única maneira, sem lhes conferir qualquer outro sentido diferente. A ação triste retira a exigência do mundo sobre cada ser humano, assim, “agimos de forma que o universo não exige mais nada de nós”⁹⁵. Nesse sentido, o mundo se dá de forma gratuita e tudo é contingente, já que não há nada que obrigue o homem a agir de determinada forma.

Assim, a presença dessa gratuidade cria a possibilidade de se escolher como a ação dar-se-á nesse mundo. O homem, através da ação emotiva, quer negar essa pura positividade, quer modificar o mundo, esse pano de fundo que o determina.

Para escapar dessa determinação que define seu ser, o homem, por meio da consciência emocional, se lança nesse mundo tentando transcender a sua própria situação de pura contingência, isto é, de pura gratuidade. Mais uma vez a função negadora da consciência é exaltada, pois a consciência quer negar a situação que lhe confere esse caráter contingente. Assim ela deseja transcender aquilo que a define.

A consciência emocional tem o poder de transcender o que a define, já que estabelece uma conduta mágica que nega essa definição. Ao negar aquilo que ela é, ela realiza o movimento de saída de si mesma, transcendendo o seu próprio ser, até mesmo seu próprio corpo, voltando a sua atenção ao mundo, sendo consciência *do* mundo.

Da mesma forma, na tristeza passiva se celebra a função da emoção como negação, e que será retomada na tristeza ativa. Sartre define a tristeza ativa como “uma conduta negativa que

95 “(...) nous faisons en sorte que l’univers n’exige plus rien de nous”. *Esquisse*, p. 47.

visa negar a urgência de certos problemas e os substituir por outros”⁹⁶, mas ao contrário da tristeza passiva em que o mundo não exige nada de nós, aqui há tal exigência. É necessário que se opere nesse mundo, modificando suas qualidades, enfim, transformando a realidade em que se vive.

A consciência será o conceito que guiará o homem na compreensão de sua finitude, ao mesmo tempo em que será a partir dela que o homem transcenderá sua própria situação agindo no mundo. A consciência alterará seu aspecto factual através do corpo.

A definição de corpo que Sartre apresenta no *Esquisse* é retomada posteriormente no *EN*. Essa definição, tanto em um quanto em outro, evidencia a dupla acepção sartreana dada ao corpo. Na primeira acepção do conceito, ele é entendido como um “objeto no mundo”, como coisa entre as coisas e, na segunda, como “um vivido imediato da consciência”⁹⁷. Sartre declara no *Esquisse* a necessidade da constatação desse duplo caráter do corpo para a compreensão do processo emocional.

Quando se constata o corpo como um objeto no mundo, isso mostra que é ele quem garante a inserção da existência humana nesse mundo, pois através dele o homem torna-se presença no mundo. Pelo corpo, a consciência está aprisionada no mundo. É o corpo que garante a factualidade da realidade humana.

No ensaio ontológico Sartre define a primeira acepção de corpo como vimos acima: é “a forma contingente que toma a necessidade da minha contingência”⁹⁸, isto é, não há nada que estipule que o corpo deva ser desse modo, por isso, o corpo é a “forma contingente”, tanto quanto a minha existência — ambos são pura contingência.

O personagem Roquentin, do romance *La Nausée*, constata a sua existência contingente, pois, ao perceber que ele não é a causa do seu ser, revela que tudo é gratuito, até mesmo ele próprio. Sartre quer mostrar, a partir do cotidiano de um indivíduo qualquer, a verdade da contingência de tudo o que existe. A constatação dessa gratuidade por Roquentin é a evidenciação da Náusea, isto é,

96 “(...) une conduite négative qui vise à nier l’urgence de certains problèmes et à les remplacer par d’autres”. *Esquisse*, p. 48.

97 “(...) un objet dans le monde”; “(...) le vécu immédiat de la conscience”. *Esquisse*, p.53.

98 « La forme contingente que prend la nécessité de ma contingence ». *EN*, p. 348.

de que ele existe no mundo e não há nada que ele possa fazer para fugir da sua existência, embora ele possa agir sobre ela.

Já a segunda acepção do corpo presente no *EN* é a mesma apresentada no *Esquisse*, ou seja, um “vívido imediato da consciência”⁹⁹. Essa acepção revela o caráter do corpo como um meio pelo qual a consciência intenciona os objetos do mundo, pois pode até intencionar o próprio corpo. Por isso, ambas as acepções não podem ocorrer ao mesmo tempo. Quando o corpo torna-se um objeto de intenção da consciência, ele simplesmente é uma coisa entre as coisas. No entanto, quando “se coloca ao nível das condutas”¹⁰⁰, ele é instrumento imediato da consciência, um vívido imediato que se distingue dos outros objetos, e através dele é que esses outros objetos serão revelados à consciência.

Por ser o corpo algo que a consciência realiza e vive espontaneamente, a conduta emotiva aparece através dele, pois ele é o meio de manifestação da consciência emocional. Os diversos tipos de emoções são por ele exteriorizados de maneira fisiológica. Na alegria, por exemplo, ocorrem alterações fisiológicas como a hipertonia muscular, a vaso-dilatação, que definem uma certa conduta.

O corpo insere a existência humana no mundo. Entretanto, do mesmo modo que o corpo compromete a realidade humana com o mundo, individualizando-a como coisa entre as coisas, ele também foge a essa responsabilidade negando esse lado factual. Quando o corpo nega, ou melhor, nada, através de uma conduta aniquiladora, o objeto que o atinge, ele primeiramente nega a si próprio como instrumento de revelação, para poder assim negar o seu objeto. Desse modo, a contradição, que define a realidade humana, aparece, pois mesmo que o corpo escape desse objeto que nega, tal objeto continua presente mesmo como a negação da sua presença. Nesse sentido, é importante observar que o corpo, dirigido pela consciência emocional, consegue suprimir o conteúdo que se revela (o objeto), mas não ignora o próprio objeto, já que ele permanece na consciência, embora ele não esteja diante dela.

99 “(...) le vécu immédiat de la conscience”. *Esquisse*, p.53.

100

“(…)le corps (...) se met au niveau des conduites”. *Esquisse*, pp.53,54.

A consciência emocional, ao perceber esse lado factual que o corpo lhe garante, transcende essa factualidade utilizando-se do próprio corpo, não como mero objeto no mundo, mas como meio de encantação.

A partir do estudo da tristeza passiva, percebemos que o mundo retirava a exigência sobre o homem, apresentando-se como incerto, mas mesmo assim o homem tinha que agir sobre ele e poderia atuar da forma que lhe conviesse. O homem, então, intencionando o mundo pela consciência emocional, estabelece um novo mundo, concedendo-lhe novas qualidades. O mundo novo que a consciência acaba de constituir é um mundo mágico, pois a consciência lhe deu um novo sentido. A consciência viverá esse novo mundo e agirá sobre ele de forma degradada, isto é, ela deixará de ser o que é e se fará também nova consciência, adotando novas condutas, pois, uma vez alterado seu estado de consciência para consciência espontânea irrefletida, não há porque não agir de forma distinta.

Para tanto, essa nova consciência, negando uma ação por vias normais e deterministas, age no novo mundo de maneira emocionada. Ela “se lança em um mundo novo e transforma o seu corpo, como totalidade sintética, de forma que ela possa viver e aprender esse mundo novo através dele”¹⁰¹, ou seja, a consciência emocional transforma seu corpo de mero utensílio presente no mundo para instrumento de encantação.

O corpo altera o modo como se dá no mundo, para poder constituir um novo mundo através de novas condutas. É ele quem sofre as alterações fisiológicas, como também é por ele que a consciência estabelece os novos modos de agir no mundo. No corpo há a junção dos aspectos físicos e dos psicológicos, por isso, Sartre afirma que “o corpo se coloca no nível das condutas”¹⁰².

As condutas podem ser expressas através do corpo, mesmo quando se referem às emoções falsas, ou seja, aquelas emoções que fazem parte da comédia e que não são de fato sentidas pela pessoa que expressa a conduta. No entanto, as alterações fisiológicas manifestas no corpo somente são percebidas nas emoções verdadeiras. Por esse motivo, os transtornos do corpo

101 “(...) se jette dans un monde nouveau et transforme son corps, comme totalité synthétique, de façon qu’elle puisse vivre et saisir ce monde neuf à travers lui”. *Esquisse*, p.53.

102 “le corps (...)se met au niveau des conduits”. *Ibidem*, p. 53,54.

são acompanhados de crença – crença vivida pela consciência irrefletida: “a verdadeira emoção é inteiramente outra: ela se acompanha de crença”¹⁰³.

A crença sartreana consiste no fato de que a consciência emocional precisa crer naquela qualidade do objeto que ele revela, isto é, o objeto, ao se apresentar de qualquer modo que seja, deve envolver totalmente a consciência, pois só assim ela compreenderá o verdadeiro sentido dessa qualidade.

É sob esse aspecto que percebemos a essência da consciência emocional. Ela é definida pela exigência dos objetos, ou seja, o que definirá essa consciência será a característica desses objetos. Uma vez que a consciência é quem intenciona essas qualidades, o seu sentido está nessa concretização da intenção. A consciência somente obterá seu real sentido uma vez que a conduta emotiva tiver sido contaminada pela matéria do objeto. Por isso, a emoção verdadeira é aquela que, acompanhada de uma conduta autêntica, se faz a partir do aspecto emotivo do objeto. Por exemplo, o meu amor por João será denunciado pelo meu corpo e ele existirá somente quando João se fizer amoroso. Isto é, quando João apresenta-se amável, faz com que a consciência apreenda esse aspecto, esboçando a emoção correspondente.

3.2 O estado emotivo

A emoção é um estado complexo da junção das reações corporais, das condutas e do estado de consciência. As reações corporais são, como nomeia Sartre, o lado “sério” da emoção, pois são elas que fundamentam a emoção, tornando-a verdadeira, e mostram o lado transtornado do corpo. Ao ter medo, as pernas tremem, as mãos suam e essas reações não são resultado da intenção da consciência emocional, o homem simplesmente as tem, são fisiológicas, e por isso, de acordo com ele, elas são banais.

A conduta emotiva, por sua vez, é a ação escolhida a ser executada: diante do objeto amedrontador eu fugirei ou desmaiarei? Como já vimos, essa escolha não passa pela reflexão, ela está no campo do irrefletido. A ação escolhida é resultado daquilo que o homem quer dar como sentido para o mundo.

Vejamos melhor isso através do estudo da tristeza ativa. Na tristeza ativa, a consciência emocional cria uma conduta de impotência, isto é, ela representa uma impossibilidade de agir no

103 “La véritable émotion est tout autre: elle s’accompagne de croyance”. *Ibidem*, p. 52.

mundo: como se tudo estivesse determinado e como que ela não pudesse fazer nada para mudar tal quadro. Aqui a consciência nega a sua intrínseca capacidade de agir no mundo.

Na peça sartreana *Huis Clos*, podemos perceber essa conduta de impotência nos três únicos personagens da peça, Garcin, Estelle e Inês. Garcin adota tal conduta quando não age, quando não escolhe colaborar ou reagir contra a guerra e finge não ter opção de ação. Estelle, por sua vez, não faz nada quando se vê diante da situação de ter de se casar com um homem bem mais velho e que não ama. Assim, ela inventa uma incapacidade de ação, ao questionar o que mais ela poderia fazer. Já Inês, uma mulher lésbica, considerava-se pelo olhar dos outros como uma mulher condenada e, da mesma forma que os outros, representava uma impossibilidade de ação diante desse julgamento. Todos estão representando uma comédia de impotência e que, na verdade, revela uma negação da responsabilidade por aquilo que se faz. Inês questiona por que representar essa comédia se eles estão juntos, ou seja, se cada um sabe da comédia que representa.

Essa tentativa de fingir para si mesmo uma impossibilidade de ação assemelha-se ao conceito sartreano de má-fé. Em *EN*, no início do capítulo intitulado “A Má-Fé”, Sartre define tal conceito como “(...) uma atitude determinada que, ao mesmo tempo, seja essencial à realidade-humana e, ao mesmo tempo, do mesmo modo que a consciência, ao invés de dirigir sua negação para fora, a dirige em direção a ela mesmo”¹⁰⁴. Tal definição caracteriza a má-fé como um retorno negativo a si e não ao mundo, revelando assim uma relação da consciência consigo mesmo.

Aquele que age de má-fé sabe que age dessa forma, tem a consciência *de* agir de má-fé. A má-fé é um ato de consciência, mas que é constantemente negado. Aquele que age de má-fé quer ocultar de si mesmo a verdade e radicaliza esse ocultamento a ponto de negar as suas próprias possibilidades, isto é, o sujeito nega a atitude intencional da consciência, que é própria da realidade humana.

Tanto a conduta de impotência quanto a conduta de má-fé são tentativas de dissimulação da responsabilidade de que é necessário agir no mundo e ambas as condutas são criações da consciência espontânea irrefletida.

A conduta está ligada à moral, isto é, o modo como agimos no mundo expressa os valores que queremos que regulem esse mundo. A temática da moral não foi sistematicamente desenvolvida por Sartre, mas podemos perceber que ela está intrinsecamente ligada à escolha de

104 « (...) une attitude déterminée qui, à la fois, soit essentielle à la réalité-humaine et, à la fois, telle que la conscience, au lieu de diriger sa négation vers le dehors, la tourne vers elle-même ». *EN*, p. 82.

cada pessoa e sendo assim a responsabilidade que cada um tem para com o mundo é grande. Não é nosso intuito desenvolver um amplo estudo da moral sartreana, já que o nosso foco é estudar a conduta como parte do processo emocional.

De modo geral, para cada conduta existe sempre uma emoção correspondente, isso somente não será verdadeiro quando se tratar de emoções falsas. Nessas, as condutas vazias não são preenchidas por uma emoção, visto que não há alteração de estado de consciência correspondente. Nesse sentido, faz-se necessário mostrar que há uma diferença entre a conduta e a emoção: “as condutas puras e simples não são a emoção, não mais que a pura e simples consciência dessas condutas”¹⁰⁵. Essa diferença revela que é preciso ter consciência *de* certa conduta para que se possa adotá-la. Ou seja, para que se opere no mundo, para que se altere suas qualidades, deve haver uma consciência de si como agente e não necessariamente uma consciência reflexiva.

Mesmo na emoção falsa, a situação é verdadeira e por isso a ação é indispensável, ainda que ela seja uma conduta vazia. A consciência intenciona uma qualidade do objeto que deveria causar a emoção alegria, por exemplo, mas essas qualidades são falsas. Embora elas sejam falsas, há uma expectativa, uma exigência de que se opere no mundo de um certo modo. No caso da alegria como falsa emoção, a efetivação dessas qualidades dar-se-á por representação, isto é, simula-se um fascínio por essas qualidades do objeto, que é traduzido por condutas eufóricas, mesmo não sendo verdadeiras.

O estado de consciência, terceiro elemento do complexo processo emocional, nada mais é que a consciência intencional. A consciência se deixa ser envolvida pela característica do objeto e isso não se pode dar de outro modo. É necessário que a consciência acredite nessa qualidade, mas para tanto “(...) é preciso que ele [o objeto] se realize como presença imediata e mágica diante da consciência”¹⁰⁶.

3.3 Modos de a consciência ser-em-o-mundo

105 “(...) les conduites pures e simples ne sont pas l’émotion, pas plus que la pure et simple conscience de ces conduites”. *Ibidem*, p. 51.

106 « (...) il faut qu’il se réalise comme présence immédiate et magique *devant* la conscience ». *Esquisse*, p.60.

A consciência juntamente com a conduta adotada e as reações corporais inserem a realidade humana no mundo. A consciência é assim o modo fundamental de ser da realidade humana e ela pode ser-em-o-mundo a partir de dois modos. O mundo lhe aparece como duas formas distintas e, dessa forma, a consciência pode ser-em-o-mundo, agir nesse mundo de duas maneiras diferentes.

No primeiro modo, o mundo aparece à consciência como aparato instrumental pelo qual ela intenciona os objetos aí contidos a partir das suas exigências deterministas. Nesse modo de existir no mundo, a consciência não esboça uma ação transformadora, ela somente percebe os sentidos determinados dos objetos.

Já no segundo modo, o mundo não é mais um mero conjunto de utensílios. Os objetos contidos nesse mundo aparecem à consciência, não a partir de certas exigências que reivindicam realização, mas como imediatamente presentes à consciência, diante dela e tentando enfeitiçá-la com a sua nova característica. Os objetos se apresentam sob novos aspectos e eles agem sobre a consciência de forma imediata. A consciência, entretanto, tenta reagir diante dos objetos que a comovem por meio de uma transformação do mundo. Ela configura assim um novo mundo, um mundo mágico. Essa passagem da consciência de um mundo determinado ao mundo mágico, Sartre denomina emoção. A emoção aparece somente quando o mundo instrumental desaparece e surge no seu lugar o mundo mágico. Ela é “o retorno da consciência à atitude mágica”¹⁰⁷, é retorno, porque a consciência volta a ser o que ela é primeiramente, isto é, consciência espontânea irrefletida agindo de forma emocionada no mundo mágico que ela acaba de constituir.

A emoção é uma das formas da consciência ser-em-o-mundo, ou seja, agir nesse mundo. Ela é uma das possibilidades da consciência compreender seu ser-em-o-mundo. A consciência pode compreender-se, também, através dos fenômenos da atenção, da memória, da percepção, etc.

107 “(...) le retour de la conscience à l’attitude magique”. *Esquisse*, p. 62.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo do estudo da emoção apresentado por Sartre no *Esquisse* era lançar as bases para a formação da psicologia fenomenológica. No entanto, ele acredita que esse objetivo não foi alcançado, sendo o livro um simples exemplo sobre o que possa versar tal disciplina, mas ele afirma que nessa obra ele já formula as direções esquemáticas para os estudos monográficos das emoções.

Enquanto a Psicologia tradicional apreende dos fatos psíquicos apenas seu caráter accidental, a Psicologia Fenomenológica elaborada por Sartre fixa, a partir da reflexão eidética, as essências desses fatos.

A emoção, como fato psíquico, tem significação própria, isto é, ela revela seu sentido na apreensão de si mesma, no seu próprio processo. Este é compreendido à medida que a realidade-humana se faz de maneira emocionada no mundo. Dito de outra forma, a emoção “significa a totalidade das relações da realidade-humana com o mundo”¹⁰⁸, e ela só se revelará no momento em que essa relação é estabelecida.

Para compreender a emoção, é necessário saber qual é a função e qual é a essência da consciência emocional e considerar que o papel funcional e essencial da consciência somente ocorre no pano de fundo que é o mundo.

O objetivo do nosso trabalho era mostrar esse papel da consciência emocional. Para tanto acabamos revelando a importância do mundo no exercício desse papel. Sempre que nos foi possível, buscamos explicitar os conceitos fenomenológicos aos quais o filósofo recorreu para fundamentar a sua teoria, tais como a *intencionalidade* de Husserl, o *ser-em-o-mundo* de Heidegger e outros.

Sabemos que esse tema não se esgota no estudo que aqui apresentamos. A impossibilidade de seu esgotamento está no fato de que a realidade-humana é dinâmica e está, a todo momento, se fazendo e refazendo.

Podemos indicar como o processo emocional se apresenta de modo geral, mas, como o próprio Sartre destaca, “para apreender [totalmente] sua significação e finalidade, seria preciso conhecer e analisar cada situação particular”¹⁰⁹. No entanto, se o fizéssemos iríamos contra a

108 “Signifie la totalité des rapports de la réalité-humaine au monde”. *Esquisse*, p. 66.

109 “Pour en saisir la signification et la finalité, il faudrait connaître et analyser chaque situation particulière” *Ibidem*, p. 50.

dinamicidade da realidade-humana, pois há sempre novas situações surgindo, as quais não podemos abarcar na sua totalidade.

A emoção é a capacidade do homem de transformar o mundo a partir da magia. O mundo determinista é substituído pelo mundo mágico em que a realidade-humana age de maneira irrefletida guiada pela consciência emocional.

Somos envolvidos pelos objetos a tal ponto de nos deixarmos cativar pelas suas características, no entanto, uma vez estando no mundo mágico, modificamos essas qualidades. Já que o mundo se faz novo e mágico, os objetos que se apresentam a nós sofreram a mesma alteração.

Essa magia à qual nos submetemos não é de forma alguma inconsciente, a consciência irrefletida é consciente de si sem se colocar como objeto da sua intenção. A nova característica do mundo e conseqüentemente do objeto é o que ela visa e isso constituirá o novo sentido do mundo.

Ao emocionarmo-nos, estabelecemos um novo sentido para o mundo, desse modo, esboçamos uma ação conforme essa nova significação. O mundo novo que aparece nos abala tão profundamente, que até mesmo o nosso corpo exterioriza essa mudança.

A emoção, como vimos, é uma resposta ao mundo urgente que clama por soluções rápidas, e, de acordo com Sartre, ela é uma resposta degradada. Mas não seria ela a mais genuína das respostas, uma vez que está ligada ao nosso lado mais intuitivo e irrefletido?

Queremos, em outra oportunidade, dar continuidade a esse tema que tanto nos instiga, pois o que por ora apresentamos não esgota e de modo algum conclui o tema.

Introdução

Psicologia, fenomenologia e psicologia fenomenológica

A psicologia é uma disciplina que pretende ser positiva, isto é, ela quer tirar seus elementos exclusivamente da experiência. Nós não estamos mais, certamente, no tempo dos associacionistas, e os psicólogos contemporâneos não se interditam de *interrogar* e de *interpretar*. Mas, eles querem estar em face de seu objeto como o físico em face do seu. É preciso ainda limitar esse conceito de experiência, quando se fala da psicologia contemporânea, pois pode haver, em suma, um grande número de experiências diversas e, por exemplo, pode-se ter de decidir se existe ou não uma experiência das essências e dos valores ou uma experiência religiosa. O psicólogo utiliza somente dois tipos de experiência bem definidos: aquela que nos propicia a percepção espaço-temporal dos corpos organizados, e este conhecimento intuitivo de nós mesmos que se nomeia experiência reflexiva. Se existe entre os psicólogos debates de método, eles versam quase que unicamente sobre o seguinte problema: esses dois tipos de informação são complementares? Deve-se subordinar um ao outro? Ou é preciso excluir definitivamente um deles? Mas eles estão de acordo em um princípio essencial: sua pesquisa deve partir antes de tudo dos *fatos*. Se nós nos perguntamos o que é um fato, nós vemos que ele se define por aquilo que se deve encontrar no curso de uma pesquisa e que se apresenta sempre como um enriquecimento inesperado e uma novidade em relação aos fatos anteriores. Não é preciso contar com que os fatos se organizem por eles mesmos em uma totalidade sintética que revelaria por ela mesma sua significação. Dito de outra forma, se se denomina antropologia uma disciplina que visaria definir a essência do homem e a condição humana, a psicologia – mesmo a psicologia do homem – não é e não será jamais uma antropologia. Ela não busca definir e limitar *a priori* o objeto de sua pesquisa. A noção de homem que ela aceita é totalmente empírica: há pelo mundo um certo número de criaturas que apresentam características análogas para a experiência. Outras ciências, aliás, a sociologia e a fisiologia, vêm nos ensinar que existe certos vínculos objetivos entre essas criaturas. Não é preciso mais que o psicólogo, com prudência e a título de hipótese de trabalho, aceite limitar provisoriamente suas pesquisas a esse grupo de criaturas. Os meios de informação do qual se dispõe sobre elas são, com

110 Traduzido por Michelle Frances O'Connell, com fim exclusivo de estudo.

efeito, mais facilmente acessíveis, já que elas vivem em sociedade, possuem uma linguagem e deixam testemunhos. Mas, o psicólogo não se engaja de forma alguma: ele ignora se a noção de homem não é arbitrária. Ela pode ser *muito vasta*: nada impede que o primitivo australiano possa ser enquadrado na mesma classe psicológica que o trabalhador americano de 1939. Ela pode ser *muito restrita*: nada impede que um abismo separe os macacos superiores de uma criatura humana. Em todo caso, o psicólogo se interdita rigorosamente de considerar os homens que o rodeiam como *seus semelhantes*. Essa noção de similitude, a partir da qual poder-se-ia talvez construir uma antropologia, lhe parece derrisória e perigosa. Ele admitirá de bom grado, sob as considerações feitas mais acima, que ele é *um homem*, ou seja, que ele faz parte da classe provisoriamente isolada. Mas, ele considerará que essa característica de homem deve lhe ser conferida *a posteriori* e que ele não pode, enquanto membro dessa classe, ser um objeto de estudo privilegiado, salvo para a comodidade das experiências. Ele aprenderá, por isso, com *os outros* que ele é homem e sua natureza de homem não lhe será revelada de forma particular sob o pretexto de que ele *é* ele mesmo o que ele estuda. A introspecção não fornecerá aqui, como a experimentação “objetiva”, senão fatos. Se ele deve ter mais tarde um conceito rigoroso de *homem* – e isso mesmo é duvidoso – esse conceito não pode ser considerado senão como coroamento de uma ciência feita, isto é, que ele é reenviado ao infinito. Ainda não seria ele senão uma hipótese unificadora, inventada para coordenar e hierarquizar a coleção infinita de fatos postos à luz. É dizer que a ideia de homem, se jamais adquirir um sentido positivo, não será senão uma conjectura que visa estabelecer conexões entre materiais díspares e que obterá sua verossimilhança somente de seu êxito. PIERCE definia a hipótese: a soma dos resultados experimentais que ela permite prever. Assim, a ideia de homem poderá ser somente a soma dos fatos constatados que ela permite unir. Se, no entanto, certos psicólogos usavam de uma certa concepção de homem antes que essa síntese última fosse possível, não poderia ser senão a título rigorosamente pessoal e como fio condutor ou melhor, como ideia no sentido kantiano e seu primeiro dever seria de jamais perder de vista que se trata de um conceito regulador.

Ele resulta de tanto de precauções que a psicologia, para tanto quanto ela se pretende uma ciência, não pode fornecer senão uma soma de fatos heteróclitos na qual a maior parte não tem nenhuma ligação entre eles. Que mais de diferente há por exemplo do que entre o estudo da ilusão estroboscópica e aquela do complexo de inferioridade. Esperar o *fato*, é, por definição, esperar o isolado, é preferir, **[pelo] a partir do** positivismo, o acidente ao essencial, o contingente ao necessário, a desordem à ordem; é rejeitar, pelo princípio, o essencial do futuro; “é para mais tarde, quando nós tivermos reunido muitos fatos”. Os psicólogos não se dão conta, com efeito, de que é totalmente impossível atingir a essência amontoando os acidentes, como alcançar a unidade

ajuntando indefinidamente os números à direita do 0,99. Se eles têm por objetivo acumular senão conhecimentos de detalhe, não há nada a dizer; simplesmente não se vê interesse nesses trabalhos de colecionadores. Mas, se eles estão animados, na sua modéstia, de esperança louvável em si que realizar-se-á mais tarde, **sob** a base de suas monografias, uma síntese antropológica, eles estão em plena contradição com eles mesmos. Dir-se-á que é precisamente o método e a ambição das ciências da natureza. A isso é preciso responder que as ciências da natureza não visam conhecer *o mundo*, mas as condições de possibilidade de certos fenômenos gerais. Há um bom tempo que essa noção de *mundo* se esvaiu da crítica dos metodologistas e isso precisamente porque não se sabe ao mesmo tempo aplicar os métodos das ciências positivas e esperar que elas conduzam um dia à descoberta do sentido dessa totalidade sintética que se denomina *mundo*. Ora, o *homem* é um ser do mesmo tipo do *mundo*, ele é mesmo possível, como acredita HEIDEGGER, que as noções de mundo e de “realidade humana” (*Dasein*) sejam inseparáveis. Precisamente por isso, a psicologia deve renunciar a se esquecer da realidade humana, se ao menos essa realidade humana existe.

Aplicados a um exemplo particular, é o estudo das emoções, por exemplo, que irá dar os princípios e os métodos do psicólogo? **Inicialmente** nosso conhecimento da emoção ajuntar-se-á *de fora* aos outros conhecimentos do ser psíquico. A emoção apresentar-se-á como uma novidade irreduzível em relação aos fenômenos da atenção, da memória, da percepção, etc. Você poderá com efeito, inspecionar esses fenômenos e a noção empírica que nós **nos** fazemos deles de acordo com os psicólogos, os virar e revirar a seu grado, você não descobrirá aí a mínima ligação essencial com a emoção. Todavia, o psicólogo admite que o homem tem emoções porque a experiência o ensina. Assim, a emoção é primeiramente e por princípio um *acidente*. Ela faz, nos tratados de psicologia, o objeto de um capítulo após outros capítulos, como o cálcio nos tratados de química após o hidrogênio ou o enxofre. Quanto a estudar as condições de possibilidade de uma emoção, ou seja, se perguntar se a estrutura mesma da realidade humana torna as emoções possíveis e *como* ela as torna possíveis, isso parece ao psicólogo uma inutilidade e um absurdo: para que procurar bem se a emoção é possível, já que precisamente ela *é*? É igualmente à experiência que o psicólogo se dirigirá para estabelecer os limites dos fenômenos emotivos e sua definição. Para dizer a verdade, ele poderá dar-se conta aqui que já há uma ideia de emoção, já que após a inspeção de fatos ele traçará uma linha de demarcação entre os fatos da emoção e aqueles que não o são de forma alguma: como a experiência com efeito, poderá lhe fornecer um princípio de demarcação se ele já não o tinha? Mas, o psicólogo prefere ater-se à crença de que os fatos são agrupados entre eles mesmos sob seu olhar. Trata-se agora *de estudar* essas emoções que acabamos de isolar. Para tanto, convém realizar situações **emocionantes [emotivas]** ou se dirigir a esses assuntos particularmente emotivos que nos oferecem a patologia. Nós nos aplicaremos então a determinar os fatores desse

estado complexo, nós isolaremos as *reações corporais*, que nós poderemos aliás estabelecer com a mais grande precisão, as *condutas* e o *estado de consciência* propriamente dito. A partir daí, nós poderemos formular nossas leis e propor nossas explicações, ou seja, que nós tentaremos religar esses três fatores em uma ordem irreversível. Se eu sou partidário da teoria intelectualista, por exemplo, eu estabelecerei uma sucessão constante e irreversível entre o estado íntimo considerado como antecedente e as desordens fisiológicas consideradas como consequentes. Se eu penso, ao contrário, como os partidários da teoria periférica: “uma mãe está triste, porque chora” eu me limitaria, no fundo, a inverter a ordem dos fatores. O que é certo, em todo caso, é que eu não procuraria explicação ou as leis da emoção em estruturas gerais e essenciais da realidade humana, mas ao contrário, no próprio processo da emoção, de sorte que, devidamente descrita e explicada, ela não será jamais que um fato entre outros, um fato fechado sobre si que não permitirá nem compreender outra coisa senão ela mesma, nem apreender, através dela, a realidade essencial do homem.

É por reação contra as insuficiências da psicologia e do psicologismo que se constituiu, há cerca de uns trinta anos, uma disciplina nova, a fenomenologia. Seu fundador, Husserl, foi marcado inicialmente por essa verdade: há incomensurabilidade entre as essências e os fatos, e aquele que começa sua pesquisa pelos fatos não **chegará [irá ter]** jamais a encontrar as essências. Se eu procuro os fatos psíquicos que são a base da atitude aritmética do homem que conta e que calcula, eu não chegarei jamais a reconstituir as essências aritméticas da unidade, do número e das operações. Sem todavia renunciar à idéia de experiência (o princípio da fenomenologia é de ir “às coisas mesmas” e a base desse método é a intuição eidética), é preciso ao menos flexibilizá-la e dar lugar à experiência das essências e dos valores; é preciso mesmo reconhecer que somente as essências permitem classificar e inspecionar os fatos. Se nós não recorrermos implicitamente à essência da emoção, nos será impossível de distinguir, dentre a massa de fatos psíquicos, o grupo particular de fatos emotivos. A fenomenologia receitará então, uma vez que nós tenhamos implicitamente recorrido à essência da emoção, de fazer um recurso explícito e de fixar de **uma vez por todas [de vez]**, através de conceitos, o conteúdo dessa essência. Concebe-se muito que para ela a ideia de homem não será mais um conceito empírico, produto de generalizações históricas, mas que nós precisamos, ao contrário, de utilizar sem o dizer a essência “a priori” *do ser humano* para dar uma base um pouco sólida às generalizações do psicólogo. Mas, além disso, a psicologia, considerada como ciência de certos fatos humanos, não **saberá** ser um começo, porque os fatos psíquicos que nós encontramos nela não são jamais primeiros. Eles são, na sua estrutura essencial, reações do homem contra o mundo; eles supõem por isso o homem e o mundo e não podem assumir seu sentido verdadeiro, somente se tivermos primeiramente elucidado essas duas noções. Se nós

quisermos fundar uma psicologia será preciso **[pôr-se mais alto] remontar mais alto** que o psíquico, mais alto que a situação do homem no mundo, até a fonte do homem, do mundo e do psíquico: a consciência transcendental e constitutiva que nós atingimos pela “redução fenomenológica” ou “colocação do mundo entre parênteses”. É essa consciência que é preciso interrogar, e o que confere um preço a essas respostas é que ela é precisamente *minha*. Assim, Husserl soube tirar proveito dessa proximidade absoluta da consciência em relação a ela mesma, da qual o psicólogo não quis tirar proveito. Ele tira proveito com razão e com uma total segurança, já que toda consciência existe na exata medida em que ela é consciência de existir. Mas, como mais acima, ele recusa a interrogar a consciência a partir dos *fatos*: nós encontraríamos no plano transcendental a desordem da psicologia. O que ele vai tentar descrever e fixar por conceitos, são precisamente as essências que presidem o desenvolvimento do campo transcendental. Haverá por isso, por exemplo, uma fenomenologia da emoção que, após ter “colocado o mundo entre parênteses” estudará a emoção como fenômeno transcendental puro e isso não se dirigindo a emoções particulares, mas procurando atingir e elucidar a essência transcendental da emoção como tipo organizado de consciência. É igualmente dessa proximidade absoluta do pesquisador e do objeto pesquisado que partirá um outro fenomenólogo, HEIDEGGER. O que diferenciara toda pesquisa sobre o homem dos outros tipos de questões rigorosas, é precisamente esse fato privilegiado que a realidade humana é *nós mesmos*: “o existente no qual nós devemos fazer a análise, escreve HEIDEGGER, é nós mesmos. O ser desse existente é *meu*” (1). Ora, não é indiferente que essa realidade humana seja *mim(moi)* porque, precisamente para a realidade humana, existir é sempre assumir seu ser, ou seja, sendo responsável ao invés de recebê-lo de fora como faz uma pedra. E como “a realidade humana” é por essência sua própria possibilidade, esse existente pode se “escolher” ele mesmo em seu ser, se ganhar, ele pode se perder” (2). Essa “assunção” de si que caracteriza a realidade-humana implica uma compreensão da realidade humana por ela mesma, tão obscura quanto seja essa compreensão. “No ser desse existente, esse refere-se a si mesmo no seu ser” (3). É que, com efeito, a compreensão não é uma qualidade vinda de fora da realidade humana, é uma própria maneira de existir. Assim a realidade humana que é **mim (moi)** assume seu próprio ser compreendendo-o. Essa compreensão é minha. Eu sou, por isso, primeiro um ser que compreende mais ou menos obscuramente essa realidade do homem, o que significa que eu me faço homem me compreendendo como tal. Eu posso por isso me interrogar e, sobre as bases dessa interrogação, levar a bom termo uma análise da “realidade-humana”, que poderá servir de fundamento à uma antropologia. Aqui, naturalmente, não mais se trata de introspecção, primeiro porque a introspecção não encontra senão o fato, em seguida porque minha compreensão da realidade humana é obscura e inautêntica. Ela deve ser explicitada e rearranjada.

Em todo caso, a hermenêutica da existência vai poder fundar uma antropologia e essa antropologia servirá de base a toda psicologia. Nós estamos pois, na situação inversa daquela dos psicólogos, já que nós *partimos* dessa totalidade sintética que é o homem e que nós estabelecemos a essência do homem *antes* de começar em psicologia.

De toda forma, a fenomenologia é o estudo dos fenômenos – não dos fatos. E por fenômeno é preciso entender “aquilo que denuncia a si mesmo”, isso pelo qual a realidade é precisamente a aparência. “E essa ‘denúncia de si’ não é qualquer uma... o ser do existente não é alguma coisa ‘atrás de algo’, há ainda alguma coisa ‘que não aparece’ (1). Com efeito, existir para realidade humana é, segundo HEIDEGGER, assumir seu próprio ser num modo existencial de compreensão; existir para a consciência é se aparecer, de acordo com HUSSERL. Já que a aparência é aqui o absoluto, é a aparência que é preciso descrever e interrogar. Desse ponto de vista, em cada atitude humana – por exemplo na emoção, já que nós falávamos dela agora há pouco – HEIDEGGER pensa que nós encontraremos o todo da realidade humana, já que a emoção é a realidade humana que se assume ela mesma e se "dirige emocionada" em direção ao mundo. HUSSERL, por sua vez, pensa que uma descrição fenomenológica da emoção colocará em dia as estruturas essenciais da consciência, já que uma emoção é precisamente uma consciência. E reciprocamente um problema se colocará que o psicólogo nem desconfia: pode-se conceber consciências que não comportariam a emoção dentre suas possibilidades, ou é preciso ver nela uma estrutura indispensável da consciência? Assim o fenomenólogo interrogará a emoção *sobre a consciência* ou *sobre o homem*, ele lhe perguntará não somente aquilo que ela é, mas aquilo que ela tem para nos ensinar sobre um ser cuja uma das características é justamente que ele é capaz de ser emocionado. E, inversamente, ele interrogará a consciência, a realidade humana sobre a emoção: o que deve ser pois uma consciência para que a emoção seja possível, talvez mesmo para que ela seja necessária?

Nós podemos compreender, no momento, as razões da desconfiança do psicólogo **pela** fenomenologia. A precaução inicial do psicólogo consiste com efeito em considerar o estado psíquico de tal forma que lhe é retirado toda significação. O estado psíquico para ele é sempre um *fato* e, como tal, sempre acidental. Esse caráter acidental é mesmo isto a que o psicólogo tem mais. Se perguntamos a um cientista: porque os corpos se atraem segundo a lei de NEWTON? Ele responderá: eu não o sei; porque é assim. E se nós o perguntamos; e o que esta atração *significa*? Ele responderá: ela não significa nada, ela é. Paralelamente o psicólogo, interrogado sobre a emoção, está totalmente seguro em responder: “ela é; porque? Eu não o sei, eu a constato simplesmente. Eu não conheço **sua** significação”. Ao contrário, para o fenomenólogo, todo fato humano é por essência significativo. Se você lhe retira a significação, você lhe retira sua natureza

de fato humano. A tarefa de um fenomenólogo será pois de estudar a significação da emoção. Que é preciso entender por isso?

Significar é indicar outra coisa; e indicar de tal forma que, desenvolvendo a significação, encontrar-se-á precisamente o significado. Para o psicólogo a emoção não significa nada, porque ele a estuda como fato, ou seja, cortando-a de todo o resto. Ela será então, desde a origem, não-significante, mas se verdadeiramente todo fato humano é significativo, a emoção para o psicólogo é, por sua natureza, morte, não-psíquico, inumana. Se nós queremos fazer da emoção, à maneira dos fenomenólogos, um verdadeiro fenômeno de consciência, é preciso, ao contrário, considerá-la como primeiramente significativa. Isto é, que nós afirmemos que ela *é* na estrita medida em que ela significa. Nós não nos perderemos primeiro no estudo dos fatos fisiológicos porque precisamente, tomados em si mesmos e isoladamente, eles não significam *quase* nada: eles são, eis tudo. Mas, ao contrário, nós tentaremos, desenvolvendo a significação das condutas e da consciência emotiva, explicitar o seu significado. Esse significado nós sabemos desde a origem o que ele é: a emoção significa *à sua maneira* o todo da consciência ou, se nós nos colocamos sobre o plano existencial, da realidade humana. Ela não é um acidente, porque a realidade-humana não é uma soma de fatos; ela exprime sob um aspecto definido a totalidade sintética humana na sua integridade. E, por isso, não é preciso entender de forma alguma que ela é efeito da realidade humana. **[Ela é essa realidade-humana ela mesma] Ela é ela mesma, essa realidade humana** realizando-se sob a forma de “emoção”. Desde muito tempo, é impossível considerar a emoção como um desordem psíquico-fisiológica. Ela tem sua essência, suas estruturas particulares, suas leis de aparição, sua significação. Ela não saberia vir *de fora* da realidade-humana. É o homem, ao contrário, que *assume* sua emoção e conseqüentemente a emoção é uma forma organizada da existência humana.

Não entra na nossa intenção de tentar aqui um estudo fenomenológico da emoção. Esse estudo, se nós devemos esboçá-lo, surtirá efeito sob a afetividade como modo existencial da realidade humana. Mas nossas ambições são mais limitadas. Nós gostaríamos de tentar ver, sob um caso preciso e concreto, aquela da emoção, justamente se a psicologia pura pode tirar um método e ensinamentos da fenomenologia. Nós estamos de acordo que a psicologia não coloca o homem em questão, nem o mundo entre parênteses. Ela toma o homem no mundo, tal como ele se apresenta através de uma multidão de situações: no café, em família, na guerra. De uma forma geral o que a interessa é o *homem em situação*. **Enquanto [Como] tal, ela é [ou ela está]**, nós a vimos, subordinada à fenomenologia, já que um estudo verdadeiramente positivo do homem em situação deveria ter elucidado primeiro as noções de homem, de mundo, de ser-no-mundo, de situação. Mas enfim, a fenomenologia nasceu com dificuldade e todas essas noções estão fortemente longe de sua

elucidação definitiva. Deverá a psicologia esperar que a fenomenologia tenha chegado à sua maturidade? Nós não o cremos. Mas se ela não espera a constituição definitiva de uma antropologia, ela não deve perder de vista que essa antropologia é realizável e que, se um dia ela é realizada, todas as disciplinas psicológicas deverão aí possuir sua fonte. Para o instante, ela não deve visar tanto recolher os fatos, **quanto** a interrogar os fenômenos, isto é, precisamente os eventos psíquicos na medida em que eles são significações e não naquela **[medida]** em que eles são fatos puros. Por exemplo, ela reconhecerá que a emoção *não existe* enquanto fenômeno corporal, já que um corpo não pode ser emocionado, carente de poder conferir um sentido às suas próprias manifestações. Ela procurará em seguida um **[sentido]**, além dos problemas vasculares ou respiratórios, esse além sendo o *sentido* da alegria ou da tristeza. Mas como esse sentido não é precisamente uma qualidade colocada de fora sobre a alegria ou a tristeza, como ele não existe senão na medida em que ele aparece, ou seja, em que ele é “assumido” pela realidade-humana, é a consciência mesma que ela interrogará, já que a alegria não é alegria senão enquanto ela se aparece como tal. E, precisamente porque ela não procura pelos fatos, mas pelas as significações, ela abandonará os métodos de introspecção indutiva ou de observação empírica externa para procurar somente apreender e fixar a essência dos fenômenos. Ela dar-se-á por isso, ela também, como uma ciência eidética. Somente através do fenômeno psíquico, ela não visará o *significado* enquanto tal, ou seja, precisamente a totalidade humana. Ela não dispõe de meios suficientes para tentar esse estudo. O que a interessará somente é o fenômeno *enquanto ele significa*. Do mesmo modo, eu posso procurar apreender a essência do “proletariado” através da palavra “proletariado”. Nesse caso eu faria sociologia. Mas o linguista estuda a palavra proletariado *enquanto ela significa proletariado* e ele se inquietará com as vicissitudes da palavra enquanto portadora de significação. Uma tal ciência é perfeitamente possível.

Que lhe falta para ser real? De ter feito suas provas. Nós mostramos que se a realidade-humana aparece ao psicólogo como uma coleção de dados heteróclitos, é que o psicólogo se colocou voluntariamente sob o terreno onde essa realidade deve lhe aparecer como tal. Mas isso não implica necessariamente que a realidade-humana seja outra coisa que uma coleção. O que nós provamos é somente que ela não *pode* aparecer de outra forma ao psicólogo. Resta saber se ela suporta em seu fundo uma pesquisa fenomenológica, ou seja, se a emoção, por exemplo, é verdadeiramente um fenômeno significante. Para ter nisto o coração preciso, ele não é senão um meio, esse, aliás, que preconiza o fenomenólogo, “ir às coisas mesmas” . Que nós *queiramos* bem considerar as páginas que se seguem como uma *experiência* de psicologia fenomenológica. Nós tentaremos nos colocar sob o terreno da significação e de tratar a emoção como *fenômeno*.

Referências bibliográficas

Obras de Jean-Paul Sartre

SARTRE, Jean-Paul. *A Imaginação*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Nova Cultural, 1987. Coleção Os Pensadores.

_____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris, Hermann, 1963.

_____. *Huis Clos*. Paris: Gallimard, collection Folio, 1947.

_____. *L'Enfance d'un chef*. Paris: Gallimard, 1981, collection *Œuvres romanesques*.

_____. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, collection Folio essais, 1996.

_____. *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, collection Folio/Essais, 1986.

_____. *L'imagination*. Paris: PUF, 2003.

_____. *La nausée*. Paris: Gallimard, collection Soleil, 1938.

_____. *La transcendance de l'Ego*. Paris: Vrin, 2003.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *O Muro*. Tradução de H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1948.

_____. *Situations philosophiques*. Paris: Gallimard, collection Tel, 1947.

_____. *Questão de Método*. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BEAUVOIR, Simone. *La cérémonie des adieux*. Paris: Gallimard, 1974.

BARD, Xavier. *Pour une lecture critique de La transcendance de l'ego*. Paris: L'Harmattan, 2002.

CABESTAN, Philippe Cabestan e TOMES, Arnaud. *Le vocabulaire de Sartre*. Paris : Ellipses, 2001.

COLOMBEL, Jeannette. *Jean-Paul Sartre, un homme en situations*. Paris: Le Livre de Poche, 1985.

CONTAT, Michel. e RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la phénoménologie*. Bruxelles: OUSIA, 2000.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1992.

_____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora UNICAMP, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Etre et temps*. Traduction de la 10e édition par Emmanuel Martineau. Paris: Authentica, 1985.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho, Campinas, Editora UNICAMP, Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1950.

_____. *Méditations cartésiennes*. Paris: Vrin, 1992.

JEANSON, Francis. *Sartre*. Paris: Seuil, 2000.

KIERKEGAARD, Sören. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus Editora, 1968.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência & Liberdade*. Porto Alegre: L & PM, 1995.

SASS, Simeão Donizeti. *O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*. Uberlândia: EDUFU, 2011.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.