

A CONSCIÊNCIA ENTRE O FORMALISMO E A PSICOLOGIA EM SARTRE

(Conscience between formalism and psychology on Sartre)

Marcio Luiz Miotto

(Doutorando em Filosofia pela UFSCAR, e Pesquisador FAPESP)

Resumo: O presente artigo pretende problematizar, nos três primeiros livros filosóficos de Sartre, a noção de consciência, em torno de um duplo horizonte de interlocução: o legado “formalista” kantiano, e os diversos projetos de “ciência psicológica” existentes nos séculos XIX e XX. Para isso, recompõem-se esses dois horizontes a partir do panorama feito por Sartre desde o momento cartesiano, discutindo as diferentes filosofias da subjetividade, e culminando na noção de “intencionalidade”, formulada por Husserl. A noção de consciência intencional serviria como referência para julgar tanto o legado filosófico, quanto para depurar seus prejuízos, entrevistados até mesmo nos contemporâneos de Sartre.

Palavras-chave: Sartre, intencionalidade, consciência, psicologia, formalismo

Abstract: This paper intends to discuss, in the three first philosophical books of Sartre, the concept of “conscience”, on two sorts of problems: the kantian legacy, called “formalist”, in one side, and the several projects of “psychological sciences” of XIX and XX’s centuries. In order to do that, the text retraces the panorama made by Sartre, beginning with the cartesian moment, passing by the theme of “subjectivity”, and culminating with the notion of “intentionality”, on Husserl. The notion of intentional conscience would function as referencial, to judge the philosophical legacy, and even though to purify its defects, seen through the contemporaries of Sartre.

Keywords: Sartre, intentionality, conscience, psychology, formalism

É conhecida do leitor a atitude fenomenológica, e a tentativa de Husserl de recompor a teoria do conhecimento para além dos prejuízos da “atitude natural”, figurada no século XIX. Esta “atitude” acarretou, no início das ciências humanas, uma série de problemas insolúveis, desde questões de unidade e especificidade, até o problema do fundamento do conhecimento: como poderia o homem sustentar a evidência do conhecimento a partir de seu estatuto de ser natural? Se o homem é objeto à mercê dos acontecimentos da natureza, pretende-se que o próprio conhecimento se subsuma a essas mesmas determinações. Logo, o conhecimento (que recebe dos séculos anteriores a tarefa de ser apodítico) incorre, de saída, no risco da contingência.

Por uma via, o pensamento do século XIX se deparava com o formalismo kantiano: em diversos momentos, os formuladores da psicologia nascente mostraram que noções como “consciência de si” detinham “apenas” valor lógico, sem métodos apropriados que pudessem dar conta tanto de seu conceito, quanto de sua passagem para a consciência empírica. O *veto* Kantiano à psicologia - prefigurado tanto pelo cuidado de não confundir consciência empírica com apercepção transcendental, quanto não tomar relações temporais por análises quantitativas e espaciais, passando pela não confusão entre as noções de *Geist*, *Gemüt*, e *Seele*¹ - denotava que o conhecimento não poderia se fundar em princípios subjetivos, ou intuições intelectuais. Do lado dos psicólogos, o veto foi interpretado como um impedimento de ordem “metafísica” (em sentido pejorativo), e a psicofísica de Fechner vinha pretensamente mostrar como se poderia ultrapassar o impedimento kantiano em direção a uma psicologia efetiva.

Tal é, em linhas gerais, um duplo bloco de interlocução que encontrou a fenomenologia de Husserl, e várias formulações de seus epígonos. Em Sartre, tornava-se clara, desde suas primeiras obras, a busca de um caminho alternativo: de um lado, resolver o

problema de uma consciência empírica que fuja aos formalismos pós-kantianos, criticados como insuficientes para dar conta da passagem da função lógica da consciência à consciência empírica; de outro lado, as psicologias do século XIX, assentadas no lado empírico, ensejavam uma série de contra-sensos, desde a formulação de uma espécie de atomismo analítico da consciência, à incapacidade dessa perspectiva dar conta dos próprios processos mentais superiores. Entre as contradições das psicologias, e o formalismo, tal é o trajeto percorrido por Sartre desde *A Transcendência do Ego*, até o *Esboço sobre uma teoria das emoções*, para compor sua perspectiva fenomenológica. Como enuncia já no início de *A Transcendência do Ego*,

Para a maior parte dos filósofos o Ego é um “habitante” da consciência. Alguns afirmam sua presença formal no seio das “*Erlebnisse*”, como um princípio vazio de unificação. Outros – a maior parte, psicólogos – pensam descobrir sua presença material, como centro dos desejos e dos atos, em cada momento de nossa vida psíquica. Pretendemos mostrar aqui que o Ego não está nem formalmente, nem materialmente *na* consciência: está fora, no *mundo*; é um ser do mundo, como o Ego do outro. (1937/1994, p. 43)

Entre o “formal” e o “material”, Sartre buscará tecer sua perspectiva fenomenológica. De um lado, o “formalismo” diz respeito tanto ao legado pós-kantiano, quanto a certas atitudes de Husserl classificadas como artifícios desnecessários diante da *epoché*. Assim, do lado “formal” os alvos são tanto alguns pós-kantianos (desde aqueles que mantêm a separação entre a função lógica e a empírica, até os que buscam *realizar* a apercepção transcendental), quanto o Husserl das *Idéias Relativas a uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*, que pressuporia uma espécie de Eu como função unificadora do mundo vivido. No limite, o próprio *Cogito* estabeleceria uma “egologia”. Do lado “material”, a crítica incide tanto sobre a “realização” mencionada acima, quanto às diversas metodologias e conceitos da psicologia nascente. A pedra de toque da crítica sartreana é a noção de consciência como intencionalidade. Esta auxiliaria tanto no deslocamento das condições do conhecimento da esfera lógica à empírica, quanto em contribuições para uma revisão crítica da psicologia, para além de suas diversas contradições.²

O formalismo e o recuo da experiência

Em linhas gerais, a objeção de Sartre ao formalismo caracteriza-se pelos seguintes parâmetros:

Assim, Kant respondia a Hume: “Pode ser que no terreno da experiência não se possa descobrir outro laço entre a causa e o efeito que não seja a consecução empírica. Mas para que uma experiência seja possível é preciso que princípios sintéticos *a priori* se constituam.

Mas essa resposta, admissível quando se trata da constituição da experiência, não o é mais quando é preciso, no interior dessa experiência, dar conta do pensamento. O pensamento de que se trata não é constituinte; é a atividade concreta do homem, fenômeno constituído no meio de outros fenômenos. Uma coisa é constituir minha percepção presente (um quarto, livros, etc.) por meio de sínteses categoriais que *tornam* possível a consciência, outra é formar pensamentos conscientes sobre esta percepção *uma vez ela constituída* (por exemplo, pensar: os livros estão sobre a mesa, isto é uma porta, etc.). Neste segundo caso a consciência existe em face do mundo: se, pois, formo um pensamento sobre o mundo, cumpre que ele me apareça como fenômeno psíquico real. Não há aqui “virtualidade” nem “possibilidade” que satisfaça: a consciência é ato e tudo o que existe na consciência existe em ato. (1936/1980, p. 29-30).

Esse movimento entrevisto por Sartre, da filosofia pré-crítica a Kant, e depois de Kant à fenomenologia, permite mostrar a postura crítica elaborada em *A Imaginação*, e o mote de Sartre em seus primeiros livros. Em primeiro lugar, as teorias clássicas da imagem (representadas por Descartes, Leibniz e Hume) afastariam seu estatuto de uma experiência legítima. Cada qual a seu modo trataria de diminuir o papel dessa noção: afastando

entendimento e imaginação, relegando a última aos mecanismos corporais (Descartes); eliminando o entendimento e mantendo a imaginação, mas transformando a idéia em combinação de elementos mecânicos e transformando a consciência em coisa (Hume); ou transformando a imagem em um “simples auxiliar do pensamento”, uma opacidade infinita e instável de sensações que pode ser desvanecida pela natureza analítica e transparente do pensamento (Leibniz) (Cf. 1936/1980, p. 11-19). Em suma, nas concepções clássicas a imagem representaria ao mesmo tempo um universo subsistente de coisas oferecidas à subjetividade, regidas por leis mecânicas, e sem lugar preciso em uma teoria do conhecimento. São coisas, “*igualmente possíveis e igualmente defeituosas*” (1936/1980, p. 19).

Nisso adquire sentido o aparecimento de Kant. Dizer “para que uma experiência seja possível devem haver princípios sintéticos *a priori*” implica um novo modelo de subjetividade, e um novo estatuto da imagem. O que importa assinalar é precisamente como o criticismo kantiano desloca a questão, do *fato* a o *direito*. Na fórmula de Sartre, tanto o dualismo cartesiano, quanto o “panpsiquismo” de Hume ou o “panlogismo” de Leibniz transformam a imagem em “coisa”, e o problema todo residiria na passagem do fato ao direito: em Descartes a imagem, residindo no plano da aparência, não oferece ao entendimento mais do que um “mundo incompleto, truncado” que cumpre no máximo o papel de “esquemas, signos, símbolos”, sempre insuficientes, no máximo matéria de discernimento para o entendimento (*ib.*, p. 16-17); em Hume, a harmonia entre o juízo e o fato requer uma passagem direta do fato ao juízo, por via de uma “identidade radical do modo de ser dos fatos psíquicos e do modo de ser das coisas” (*ib.*, p. 18); em Leibniz, “o fato era já algo assim como uma expressão [prévia e imprecisa] da lei”, um “conhecimento confuso” redutível a uma “proposição idêntica”: “um pouco como Deus, no argumento físico-teológico, se deixa concluir a partir da ordem do mundo” (*ib.*, p. 18-19). Em Kant, entretanto, o problema se inverte: não se percorre mais do fato ao juízo recorrendo a pressupostos exteriores de acordo ou submissão. Primeiro dá-se a condição. O que se atesta pelo papel da imaginação no esquematismo transcendental, condição prévia para que as intuições se sintetizem pelas categorias. Como faz Sartre contrapondo o associacionismo a Kant, “Taine, para constituir uma psicologia sobre o modelo da física, adota a concepção associacionista que, como Kant mostrou, leva a uma negação radical de toda ciência legisladora” (*ib.*, p. 24). Em outras palavras, a “ciência legisladora” carrega o peso da revolução copernicana: não são os fatos que governam o acordo e a constituição empírica do conhecimento, mas são as condições deste que legislam sobre os fenômenos.

Entretanto, se Kant desloca a questão do fato à constituição do fenômeno por condições *a priori*, Sartre aponta que o próprio esquematismo (referindo-se a Bergson, e estendendo a referência a Kant) é uma “adaptação ao gosto do dia do antigo erro associacionista” (*ib.*, p. 53). Não mais termo “menor”, coisa ou aparência, a imaginação aparece como termo “médio”: ela serve de mediação entre a intuição e o entendimento. Mas ao mesmo tempo, não se decide seu estatuto. Ela permanece entre um momento passivo (da intuição sensível, indicando um “princípio de unidade carregado de matéria sensível”) e ativo (uma “intuição ativa que produziria seu objeto”). Além disso, o esquema como termo médio conservaria, mesmo oferecendo a impossibilidade de uma intuição intelectual, algumas noções clássicas da imagem: “Sem imagens-coisas não há necessidade de esquemas: em Kant, em Bergson, o esquema nunca foi mais do que um truque para reunir a atividade e a unidade do pensamento à multiplicidade inerte do sensível (...) uma resposta clássica a uma *certa maneira* de formular a questão” (*ib.*, p. 54).

A crítica de Sartre a Kant aponta diretamente à redução fenomenológica. O esquematismo kantiano, mesmo deslocando os modelos das subjetividades clássicas, ainda pressuporia uma relação de *exterioridade*, de “imagem-coisa”. A diferença seria apenas a

impossibilidade de uma intuição intelectual, e a passividade originária da intuição. Husserl daria um passo adiante ao colocar o mundo “entre parênteses”, e deslocar esse resquício clássico de exterioridade em direção à imagem como *Erlebnisse* intencional: “A distinção consciência-mundo perdeu seu sentido. Agora o corte se faz de outra forma (...). A realidade psíquica concreta será chamada de *noese* e o sentido que vem habitá-la *noema* (...)” (*ib.*, p. 114).

Mas a inversão feita por Kant do esquema clássico - perguntando-se antes pelas condições do conhecimento para depois constituir a ciência - acarreta outras consequências, para Sartre. Esse recuo para as condições da experiência, por sua vez, não daria conta da existência da consciência “em ato” (citação acima). Se Kant inverte o esquema clássico, ainda manteria aberto o problema da própria passagem do direito ao fato, ou das condições da experiência à experiência ativa. Daí Sartre chamar a atenção à insuficiência do formalismo, ou de outros artifícios que buscam recuar da experiência para princípios unificadores: o “recuo” da experiência a esses princípios não é suficiente para dar conta da própria experiência efetiva. Dada a redução fenomenológica, tal operação de “recuo” seria inclusive desnecessária. Tal é o plano da primeira parte de *A Transcendência do Ego*, escrito antes de *A Imaginação*.

Sob o modelo kantiano de subjetividade, a questão de saída é a da apercepção transcendental. Sartre retira duas passagens principais da *Crítica da Razão Pura*, para guiar sua análise. A primeira é “o Eu Penso *deve poder* acompanhar todas as nossas representações”; a segunda contém uma referência indireta (“uma dessas condições é que eu possa considerar sempre minha percepção ou meu pensamento como *meus*”, 1937/1994., p. 43-44.³). Sartre interpreta que o Eu Penso na filosofia kantiana trata de “determinar as condições de possibilidade da experiência”, ou “as condições necessárias para a existência de uma consciência empírica”. À luz da passagem sobre Hume enunciada acima, vê-se como Kant ultrapassa a consciência empírica que lhe relegou a tradição. Em Hume, “pode ser que no terreno da experiência não se possa descobrir outro laço entre a causa e o efeito que não seja a consecução empírica”. Ora, esse enunciado se apóia para Sartre em outro princípio já enunciado acima, o de uma “identidade radical do modo de ser dos fatos psíquicos e do modo de ser das coisas”. A consciência empírica em Hume se fundaria nessa “identidade radical”, que permitiria *grosso modo* seguir das impressões às idéias, por conseguinte não fornecendo ao conhecimento outro princípio que o empírico (o “panpsiquismo” alardeado por Sartre). O problema da apercepção, portanto, diz respeito ao conhecimento não se fundar apenas nas associações do dado, mas em princípios transcendentais.

Mas seria “forçar o pensamento de Kant” pressupor que o Eu Penso da apercepção acompanha as representações como uma espécie de “inconsciente pré-empírico” uma “consciência superior” ou “hiperconsciência constituinte”, a partir da qual a consciência empírica se destacaria (*ib.*, p. 44-45). Dizer que o Eu Penso “deve acompanhar” as nossas representações é diferente de afirmá-lo como “companheiro inseparável de cada uma de nossas ‘consciências’” (*ib.*, p. 45). A apercepção transcendental é função lógica; nisso, pressupô-la como companheira “prévia” e “inseparável” significa passar do *direito* ao *fato*, transpondo um nível no outro, o que atesta o perigo de *realizar* a apercepção conferindo a ela simultaneamente estatuto empírico, prévio e impreciso. O que Sartre sintetiza como “uma hipóstase de direito, um inconsciente flutuando entre o ideal e o real” (*ib.*, p. 45).

Vê-se como se abrem dois caminhos, e Husserl seria responsável pelo intermediário. De um lado, a apercepção transcendental kantiana postularia apenas a questão de direito, detida em condições de possibilidade resumidas em aspecto lógico, onde “as representações de uma consciência devem estar unidas e articuladas de tal sorte que um Eu Penso de comprovação seja sempre possível a propósito delas”; de outro, aparece a ameaça de hipostasiar a apercepção, confundindo o nível empírico com o transcendental. Entre a questão

de direito, e a má colocação da questão de fato, Husserl viria a resolver “o problema da existência *de fato* do Eu da consciência” (*ib.*, p. 45). Em Husserl, a consciência não é um “conjunto de condições lógicas”, mas um “fato absoluto” (“Com efeito, a existência da consciência é um absoluto, porque a consciência é consciência de si mesma”, *ib.*, p. 48). A crítica se desloca em direção à fenomenologia como ciência descritiva ou “estudo científico” da consciência. Esta consiste, pela *epoché*, em um campo transcendental, “impessoal” ou “pré-pessoal”, plano pré-reflexivo e intencional a partir do qual as relações se dão como transcendências (*ib.*, p. 45-46). “Toda consciência é consciência *de algo*” (*ib.*, p. 50) significa postular a consciência como ultrapassagem, antecipação de um “campo” unificador e pré-reflexivo no qual o “mundo” será apreendido no movimento mesmo em que a consciência é atividade que ultrapassa o dado. O segredo está na intencionalidade. Enquanto ultrapassagem (“Pela intencionalidade ela se transcende a si mesma, se unifica escapando-se”, *ib.*, p. 47), ela postula um objeto transcendente, contornando o problema da representação como “conteúdo” interior da consciência, e por conseguinte os problemas da exterioridade entre sujeito e objeto postulados pelos clássicos. O objeto não se apreende na consciência como um “conteúdo” representativo; precisamente essa concepção do “conteúdo” requer um “princípio transcendental e subjetivo de unificação”. Mas para a fenomenologia, trata-se de projetar o objeto para fora dos conteúdos internos: “O objeto é transcendente às consciências que o apreendem, e é nele que se encontra sua unidade”, ou “a unidade das mil consciências ativas pelas quais juntei, junto a juntarei dois e dois para fazer quatro, é o objeto transcendente ‘dois e dois são quatro’” (*ib.*, p. 47). Tornada intencionalidade, ou modo de “animar intencionalmente um conteúdo hilético” (1936/1980, p. 111), a consciência dispensa princípios unificadores recuados, que implicariam ainda a permanência dos problemas clássicos, tais como os objetos como conteúdos internos da consciência, a passagem do objeto-coisa ao objeto representado, e portanto todo o problema da exterioridade entre sujeito e objeto elencado acima. Tanto em *A Imaginação*, quanto no *Esboço para uma teoria das emoções*, vê-se a passagem: de questão menor e “imperfeita”, a imagem e a emoção passam à alçada de atos intencionais da consciência. No mesmo movimento, não são “conteúdos” internos, mas transcendências.

Dada como ato intencional, a consciência reduzida fenomenologicamente contornaria a necessidade de um “Eu” recuado e unificador. Sobre o estatuto *de fato* da consciência, Husserl “respondeu à questão” (1937/1994, p. 46) nas *Investigações Lógicas*. Mas Sartre entende que Husserl dá um passo atrás, quando nas *Idéias* reoferece a noção de um “Eu” transcendental. Lá, o Eu aparece como um princípio “pessoal” e unificador, “produtor de interioridade”, “núcleo permanente”, “cujos raios (*Ichstrahl*) recairiam sobre cada fenômeno que se apresenta no campo da atenção” (*ib.*, p. 46-47). Ora, se a consciência é auto-unificadora, recolocar um Eu transcendental implicaria para Sartre “a morte” dela (*ib.*, p. 48). O problema todo reside no princípio do Eu unificador *das* consciências. Se a consciência unifica a si mesma, implicar um princípio recuado e unificador *das* consciências é pressupor que os atos conscientes não formam uma totalidade sintética transparente a si própria, fazendo no limite a consciência perder seu caráter ativo e intencional. A consciência intencional implica que o ato consciente seja consciência de algo, e portanto, transparência: “Tudo é então claro e lúcido na consciência: o objeto está frente a ela com sua opacidade característica, mas ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto” (*ib.*, p. 48). Um Eu recuado da consciência, e que unificaria *as* consciências, faria das “várias” consciências elementos opacos entre si e em relação à totalidade, o que eludiria a própria noção de consciência intencional, e novamente retornariam os problemas tanto do objeto, como da concordância da consciência e do objeto, quanto o estatuto da consciência e de seus modos de representação. Sartre quer depurar esse “passo atrás” de Husserl, recuperando a noção de consciência tal como se formula: “a individualidade da consciência provém,

evidentemente, da natureza da consciência. A consciência não pode estar limitada (como a substância de Espinosa) mais que por ela mesma” (*ib.*, p. 48). Em outras palavras, a consciência é *grosso modo* “em si” e “por si concebida”, no sentido de não precisar de princípios recuados que dêem conta de sua existência. É uma totalidade sintética, não uma justaposição de consciências opacas, que por si só já reabre o problema da unidade, e a necessidade de um Eu unificador.

Mais do que *princípio*, o Eu aparece para Sartre como *expressão*; não é dele que emanam as consciências, mas ele figura como um modo de apreensão secundário, “superficial”, mediado ou “refletido”. “Todos os resultados da fenomenologia ameaçam entrar em ruína se o Eu não é, do mesmo modo que o mundo, um existente relativo, quer dizer, um objeto *para* a consciência” (*ib.*, p. 49). O Eu não põe as consciências, mas aparece quando a consciência incide sobre si mesma numa tomada reflexiva. De Husserl, Sartre avança para Descartes. No limite, a evidência do *Cogito* serviria como suporte para os diversos princípios personalistas: “não há uma de minhas consciências que eu não apreenda como provinda de um eu” (*ib.*, p. 50), isto é, no mesmo movimento em que apreendemos nosso pensamento, dá-se o ato da apreensão, e que a apreensão se remete a um “Eu”.⁴ Daí o *Cogito* implicar uma “consciência *dirigida sobre a consciência*, que toma a consciência como objeto”. O *Cogito* emprega ao mesmo tempo duas consciências, uma reflexionante e outra refletida. Assim, sua evidência concerne à consciência refletida, “a consciência que diz ‘Eu penso’ não é precisamente aquela que pensa” (*ib.*, p. 50). Sartre abre a questão: dado que a consciência do *Cogito* aparece sempre como consciência que examina a si mesma, o “Eu” que a caracteriza provém do momento refletido, ou da integridade da consciência? É a mesma consciência aquela que reflete e se põe como refletida. Porém o momento em que o “Eu” emerge é segundo, não o da consciência pura e em ato, mas uma *modificação* da consciência espontânea. Ele “não aparece à reflexão como a consciência reflexionada; se dá *através* da consciência reflexionada” (*ib.*, p. 54).

Pode-se ver nas entrelinhas a “novidade” de Husserl, segundo Sartre. A consciência intencional, em um mesmo golpe, inaugura uma nova relação de subjetividade, desvia-se do formalismo kantiano,⁵ e resolve certos problemas deixados pela representação clássica e o “realismo” pós-kantiano. Resta ainda avaliar como, diante de toda uma série de projetos das ciências humanas do século XIX, a fenomenologia discute com a psicologia, que sob diversas posições oscila entre o fundamento recuado, e a materialidade do conhecimento.

O realismo espontâneo da psicologia

Em linhas gerais tal presença “material” do Ego, correspondente de um princípio material da subjetividade, se define por um “realismo espontâneo” ou ingênuo (1936/1980, p. 104), comum em boa parte do pensamento do século XIX. Em *A Transcendência do Ego*, Sartre aponta como algumas atitudes pós-kantianas hipostasiam o “Eu”, entre a opção de realizá-lo ou enunciá-lo de modo incerto entre o “ideal” e o “real”. Entra-se aqui novamente no problema de certos resquícios da subjetividade clássica, em diversos projetos do século XIX. Como dirá Merleau-Ponty mais tarde, há toda uma motivação no século XIX que se assemelha a uma espécie de “fóssil” de antigos racionalismos, existentes nos séculos XVII e XVIII. Estes, intitulados de “Grande Racionalismo”, dispunham a questão da subjetividade de modo que os objetos poderiam se oferecer à consciência como subsistências materiais. A concordância entre sujeito e objeto se possibilitava por meio de um terceiro princípio ontológico, um Infinito infinitamente positivo, fiador da harmonia essencial do conhecimento. Igualmente, esse mesmo princípio estabelecia o caráter finito do homem, atestado pelo erro dos sentidos, pelo corpo e pela imaginação. Em contrapartida, as filosofias do século XIX -

especialmente as de inspiração positivista - garantiriam a harmonia do conhecimento conservando a relação de exterioridade entre sujeito e objeto, porém abolindo antigos princípios de concordância – no texto de Merleau-Ponty, figurados segundo a questão do Infinito.⁶

Como define Sartre no *Esboço*, o objeto da investigação dos psicólogos do século XIX resume-se aos *fatos*: estes se definem como aquilo mesmo que se oferece à experiência; esta, por sua vez, caracteriza-se como uma “coleção” daqueles, ordenados em ordem espacial ou temporal por uma intuição própria desdobrada em consciência reflexiva (1939/2006, p. 13). Lembrando uma fórmula já clássica, o escopo da psicologia é “investigar os fatos da consciência, suas combinações e relações”, bem como “as leis que governam essas relações e combinações”; nisso, a consciência “consiste na soma total dos fatos de que somos conscientes” (Wundt 1912/1921, p. 01). Em outras palavras e diante dessa formulação, no viés de Sartre as psicologias clássicas se apóiam numa noção de experiência que requer, de um lado, que os objetos sejam dados ao sujeito, e de outro, que esse sujeito seja capaz, por algum princípio não fornecido de antemão, de se auto-observar a partir da composição dos dados que lhe são oferecidos.

Para tanto, vê-se que nessa relação de subjetividade (em que objetos subsistentes são dados a um sujeito que os compõe) tanto a natureza unificadora da consciência, quanto sua possibilidade de auto-reflexão, devem se assentar em um dos dois princípios: ou em um sujeito unificador e ativo que permaneça por sobre a experiência, ou no próprio dado, em algum princípio inerente aos “fatos”. A recusa da “metafísica” pela psicologia “científica” nascente exclui o primeiro princípio: postulando que a consciência é objeto acessível experimentalmente, não se pode admitir paradoxalmente que ela ocorre *por sobre* a própria experiência. Quanto ao segundo princípio, aí reside a “ingenuidade” do realismo espontâneo: em primeiro lugar, pressupõe um acordo prévio e instantâneo entre o fato e a síntese; e em segundo lugar, postula a atividade sintética a partir de uma evidência ingênua, como se a positividade imediata do dado fosse por si só legítima, e isenta de qualquer perspectiva “metafísica” ou necessidade de justificação.

A evidência ingênua desse princípio sintético provém de uma confusão conceitual e metodológica. Como conclui Sartre em *A Imaginação*, “pretendeu-se *reencontrar* a síntese psíquica partindo de elementos fornecidos pela análise *a priori* de certos conceitos metafísicos-lógicos” (1936/1980, p. 119). Em outras palavras, a psicologia postula de saída a consciência como complexa e sintética; mas o método empregado, emprestado das ciências naturais, pressupõe que tal caráter sintético é acessível por recomposição analítica, sem problematizar como se faz a passagem entre os dois níveis. Isso cria um desbalanço: se a psicologia atém-se aos fatos, pressupõe a consciência como uma “soma total” deles, e os ordena a partir de uma evidência espontânea, mais do que uma *unidade* sistemática, o que encontra é uma *justaposição* de elementos. No fim da pesquisa, a “soma” dos dados projetará uma unidade apenas por via indutiva: “A introspecção é um modo especial de reflexão que procura apreender e fixar os fatos empíricos. Para converter seus resultados em leis científicas é preciso, *em seguida*, uma passagem indutiva para o geral” (1936/1980, p. 105). Vê-se o prejuízo da indução: pela própria natureza dos dados agrupados, não se parte de uma unidade ou universalidade prévia que guia a pesquisa; ao final dela, ocorrerão inevitavelmente problemas de unificação: “Mas, antes de experimentar, não convém saber tão exatamente quanto possível *sobre o que* vamos experimentar? A esse respeito a experiência nunca dará mais do que informações obscuras e contraditórias” (1936/1980, p. 105-106). No *Esboço*, os problemas da indução, da ausência de unidade, da justaposição dos dados, e da evidência factual “insuspeita” recebem uma formulação ainda mais completa. Lá Sartre alude às psicologias acolherem o fato de modo imediato e insuspeito, e portanto conservarem tanto o problema da unificação, quanto de uma antropologia prévia que serviria para direcionar a

pesquisa e agrupar os dados. Um índice disso é o resultado dispersivo das diversas psicologias. Se o fato se define como “algo que se deve *encontrar* no curso de uma pesquisa, e que se apresenta sempre como um enriquecimento inesperado e uma novidade em relação a fatos anteriores”, a inexistência de um critério *a priori* de pesquisa mostra que não há um horizonte prévio de seleção desses “fatos”. Desde que pertençam à esfera humana, são relativamente válidos (e aí reside sua evidência ingênua). Diferente da sociologia e da fisiologia, que ainda preservam “certas ligações objetivas” nos seus alvos de estudo, o objeto da psicologia pode convir tanto ao “primitivo australiano” quanto ao “operário americano de 1939” (1939/2006, p. 14-15). Mas como se pode antever com a questão da indução acima, os fatos não proporcionam mais do que uma soma heteróclita, sem ligação. “Que há de mais diferente, por exemplo, que o estudo da ilusão estroboscópica e o complexo de inferioridade?”. Não há passagem de um fato ao outro, são isolados entre si, acidentes diante de uma essência não definida, e por fim não supõem um horizonte antropológico regedor de sua busca. O resultado é sempre regressivo: supõe-se uma idéia de homem que não se oferece no próprio dado, e que se afasta sempre da soma dos resultados dispersos.⁷ Como se por trás dos fatos se encontrasse sem maiores justificações um “homem”, e a própria parcialidade das análises permitisse recompor no final um objeto complexo, total e sintético.

Mas além da confusão de método, ocorre também uma confusão conceitual. Como Sartre aponta acima, permanecem alguns conceitos “metafísico-lógicos” não elucidados, quando o psicólogo nega a metafísica e acolhe os fatos em sua positividade imediata. Para que os objetos do mundo sejam subsistentes, ofereçam-se à atividade subjetiva, e tal atividade seja por sua vez acessível experimentalmente, apela-se a uma série de pressupostos não admitidos explicitamente. Daí, em *A Imaginação*, a recorrência das afirmações de Sartre quanto aos psicólogos repetirem as fórmulas clássicas. Taine, por exemplo, seria menos “hábil” do que Hume, criando uma psicologia associacionista em termos correspondentes aos do filósofo inglês, e ainda estabelecendo uma passagem ingênua do psíquico ao fisiológico: como em Hume, o psíquico é objetivado, as imagens tornam-se impressões com menor intensidade, a ordem da percepção duplica a ordem das imagens, o psiquismo se reduz a elementos simples, tais elementos implicam ao mesmo tempo uma exterioridade recíproca e um princípio externo de relação entre eles, e por fim a consciência se resume a uma coleção de fatos (“O espírito é um ‘polipeiro de imagens’”, 1936/1980, p. 23). Mas quando Taine julga que a lei da associação *psíquica* das imagens é *contingente*, e de modo correspondente os átomos que se oferecem à consciência provém de leis *fisiológicas* e *necessárias*, acaba formulando nada mais do que uma “metafísica frustrada” (*ib.*, p. 24). Outro exemplo é a escola de Wurzburg. Como em Descartes, admitem a divisão entre entendimento e imaginação. Menos rigorosos, entretanto, elaborariam um “cartesianismo decaído, tombado ao plano do naturalismo”, provavelmente por apelar à harmonia entre o juízo e o fato sem recorrência ao argumento ontológico (*ib.*, p. 59).

Mesmo para além do “tempo dos associacionistas”, a pretensão dos psicólogos é estar à frente de seu objeto “como o físico diante do dele” (1939/2006, p. 13). Nesse sentido, as psicologias do início do século XX, alvos do *Esboço*, também persistiriam em certos caracteres deficitários, para Sartre. Tal como os fatos são agrupados parcial e isoladamente, sem um horizonte prévio de ordenação dos dados, o estudo das funções mentais superiores foi relegado à psicologia também sob heranças clássicas. Assim a emoção torna-se “irredutível” às outras funções mentais (atenção, memória, percepção, etc.), e um capítulo dentre outros nos manuais de psicologia. Novamente, tem-se a *evidência* imediata: não importa perguntar *antes* sobre como “a estrutura mesma da realidade humana torna as emoções possíveis e *como* as torna possíveis”; a emoção é fato, simplesmente “*é*” (*ib.*, p. 18). Dada a condição parcial e “acidental” da emoção, ela mesma pode ser dividida em outros fatores. Assim o estado emocional complexo desmembra-se em “reações corporais”, “condutas”, e estados de

consciência correspondentes. Restaria apenas a cada psicologia ordenar as relações funcionais com os elementos já definidos.

Ainda há mais: ver-se-ia nos psicólogos um movimento análogo à crítica de Sartre na questão da imaginação, no sentido de situar a emoção como momento negativo, involuído, ou exterior à consciência. As psicologias do século XX colocariam precisamente os problemas de relação entre organismo e psiquismo, quantidade e qualidade, e assim por diante.

- Para William James a emoção seria um estado consciente, mas sob a forma de uma “sombra produzida” pelas manifestações fisiológicas, e mais precisamente manifestações de desordem. No mesmo movimento configuraria desarranjo do corpo, “caos” e “desordem”, projetados na consciência (o que abre tanto o problema de que a emoção tem um sentido no mundo, quanto o de que não há uma relação necessária entre diversos estados fisiológicos e emotivos, cf. *ib.* p. 32-33). Os críticos de James, e adeptos das teorias da sensibilidade cerebral, enfrentariam problemas análogos: passagem da localização cerebral para a emoção complexa, e inverificabilidade da relação distúrbio cortical – comportamento (Cf. *ib.* p. 33).

- Se para James a emoção é desordem, Janet se interessa precisamente por sua “organização”. Para isso, analisa manifestações exteriores separando condutas “psíquicas” de fenômenos fisiológicos. A emoção, portanto, pode ser apreendida como conduta. Mas é conduta em sentido negativo, inferior, inadaptado, derivada de uma “energia” impedida de ser descarregada por mecanismos superiores. E a própria noção de conduta em sentido psicológico entra em xeque quando não passa de resposta orgânica. Na esteira de Janet, Wallon delimitaria as respostas emocionais como recorrências a circuitos primitivos de conduta, dada a falência de condutas mais “novas” e “superiores” (Cf. *ib.*, p. 34-36).

- Finalmente, o próprio Janet e a Psicologia da *Gestalt* fariam entrever, cada um com seu acerto relativo, como a emoção é processo orientado, organizado, possui uma finalidade, e constitui-se como essencialmente significativa. Se em um momento da obra de Janet a emoção incorre na descarga orgânica, em outro haveria uma finalidade nas condutas emotivas. Elas representariam, “cada qual, um meio diferente de eludir uma dificuldade”, uma “escapatória particular, uma trapaça especial” (*ib.*, p. 40). Já a teoria da *Gestalt* seria “perfeita”, porém “insuficiente”. “Perfeita” ao mostrar o processo emotivo como passagem de duas formas (por exemplo, a abertura de um campo de relações para resolver um problema, e a passagem a outro campo no momento da incapacidade de resolver esse problema); “insuficiente”, entretanto, por requerer ainda uma consciência que permita “romper e reconstituir formas incessantemente” (*ib.*, p. 46).

Em toda a análise sartreana da psicologia, o que está em jogo? Vê-se nos psicólogos (“exceto talvez a teoria de Dembo”, *ib.*, p. 56) uma série de atitudes, que empurram a questão da emoção para mecanismos do corpo (e portanto para fora de uma teoria psicológica), involuções e irrealizações da experiência, noções neuroanatômicas e parciais que ingenuamente dariam conta do fato psíquico concreto, respostas inadaptadas (apontando não a um modo de atividade consciente, mas à falha das respostas “superiores” e portanto a um déficit de experiência), e enfim para uma ausência de autonomia e atividade da consciência. Problemas que remeteriam sempre a antigas questões deixadas pela Tradição, e a fenomenologia teria por tarefa resolver (novamente: evocar a questão das relações entre psiquismo e corpo, ou entre quantidade e qualidade, fazem retornar todos os problemas do fundamento material ou transcendental do conhecimento, o estatuto da passagem do elemento à síntese, a opacidade, atividade e unidade da consciência, e assim por diante). Mesmo a psicanálise, que traz o significado para primeiro plano, suprimiria o aspecto ativo da consciência ao pressupor que ela é cindida, ao mesmo tempo como “símbolo” e “efeito” de operações alheias a ela (“ela [emoção] se desenvolve segundo *leis próprias* e sem que nossa espontaneidade consciente possa modificar seu curso de um modo muito apreciável”⁸). Ocorreria na teoria inaugurada por Freud uma oscilação de perspectivas: obedecendo a um

princípio de causalidade rígida, a consciência é sempre *efeito* de operações alheias a ela; no mesmo movimento, a consciência é compreensiva, e portanto “maleável” ao estabelecer as relações (“intraconscientes”) “entre simbolização e símbolo” (*ib.*, p. 54). Para além de todos os recuos e caracteres negativos da emoção, Sartre aponta para o ganho da fenomenologia: pela *epoché*, torna-se desnecessário buscar a raiz das significações ou uma finalidade exterior à própria atividade. Os princípios parciais e a necessidade de recuo advêm precisamente quando não se parte das “essências”.

Nisso, o ponto de partida é a emoção como experiência organizada, funcional, significativa e orientada; aspectos não externos ou acidentais, mas “inerentes” à sua “estrutura” (*ib.*, p. 48). A emoção é “estrutura afetiva da consciência” (*ib.*, p. 56). Se ocorre assim, tanto as relações entre corpo e consciência, quanto entre qualidade e quantidade, devem receber um novo estatuto. Por um lado, as reações fisiológicas se constituirão não como falha da consciência, involução ou retorno ao mecanismo; são “transcendidas por uma intenção que visa o mundo através delas” (*ib.*, p. 72). Do mesmo modo, elas comporão com as condutas e as intenções conscientes “uma forma sintética total e não poderiam ser estudados por si mesmos” (*ib.*, p. 76). Entre a conduta, o corpo, e a intenção visada, o ato emotivo forma uma totalidade sintética, indivisível (o que mostra, por exemplo, a plena possibilidade de condutas fingidas ou atuações, sem configurar entretanto verdadeiras experiências emotivas⁹). Se os psicólogos enxergavam um salto entre os elementos parciais (condutas, reações, estados conscientes) e o postulado da totalidade sintética, a fenomenologia parte precisamente da totalidade.

Um princípio fundamental rege essa concepção de totalidade. Trata-se, novamente, da noção da consciência intencional: “De fato, é evidente que o homem que tem medo, tem medo *de* alguma coisa (...). Em uma palavra, o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos numa síntese indissolúvel. A emoção é uma certa maneira de apreender o mundo” (*ib.*, p. 57). Para demonstrar a “síntese indissolúvel” entre consciência e mundo, Sartre recorre, como anteriormente, à distinção entre consciência irrefletida e reflexiva. Uma ação é sempre ação irrefletida enquanto se efetua. Escrever ou agir espontaneamente não consiste em refletir sobre cada elemento da ação separadamente, mas “acompanhar” a própria ação em sua continuidade. A consciência que “utiliza” a mão que escreve não se atém a cada ato separado, mas se enreda em uma continuidade imediata, como num “ato especial de espera (...) criadora”, como se a própria palavra se servisse da mão (*ib.*, p. 59). O caráter espontâneo da ação irrefletida implica algo como uma “exigência”, de antecipação sobre a totalidade, que faz parte do próprio mundo aberto pela consciência. Na fórmula de Sartre, o mundo se abre como totalidade sintética constituída de uma série de caminhos ou exigências possíveis, alteráveis e possivelmente reforçados pelas possibilidades realizadas; na própria medida em que se realizam, as possibilidades imporiam por sua vez novas exigências de realização.

Nesse plano de uma consciência que abre um mundo, e altera continuamente seus modos de visá-lo, Sartre insere a emoção. Ela aparece quando os caminhos apresentados pelo mundo são “barrados”, e exigem outros modos de visá-lo: “Então tentemos mudar o mundo, isto é, vivê-lo como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia” (*ib.* p. 63). A emoção consiste em uma “mudança de intenção”, um novo modo da consciência captar o mundo, dada a “captura de um objeto sendo impossível ou engendrando uma tensão insustentável” (*ib.*, p. 64-65). Por meio da emoção a consciência visa novas qualidades no mundo, de modo que o “objeto” apareça como mais ou menos suportável, e a consciência atue comprometendo mais ou menos sua ação. Diante de um animal feroz, o desmaio é uma “intenção aniquiladora”, que suprime o objeto suprimindo a consciência; o medo e suas condutas (fuga, etc.) servem para negar um objeto do mundo; já o indivíduo alegre comporta-se de modo a realizar instantaneamente o

objeto visado, como se estivesse impaciente, e assim por diante. A emoção não é desordem, déficit de ação ou retorno ao mecanismo do corpo; pelo contrário, figura uma reordenação da relação com o mundo.

Essa nova relação de ordenação, para Sartre, tem o aspecto da “magia” e da “crença”. “Chamaremos emoção uma queda brusca da consciência no mágico” (*ib.*, p. 90). Em outras palavras, a consciência que “cai” na emoção passa de um mundo a outro: um mundo experimentado como determinado cede lugar a um “enfeitiçamento”, onde “as qualidades intencionadas para os objetos são percebidas como verdadeiras” (*ib.*, p. 75). Diferente da ação ordinária, a mudança das qualidades visadas denota que a emoção compromete *toda* a consciência. Em alguns momentos Sartre associa o “feitiço” emocional aos mundos do sonho e da loucura: no mesmo movimento, a emoção compromete a consciência de modo a torná-la “cativa” (sem deixar de ser “vítima de sua própria armadilha”), e a consciência enreda-se a si mesma numa “degradação espontânea” (*ib.*, p. 79). “Degradação” não no sentido de queda no mecanismo do corpo, mas mudança de regime do “mundo”, tal como no “sono”. Por fim, Sartre separa os dois modos de visar o mundo que implicam a emoção: um mundo “complexo e organizado de utensílios”, sem ações radicais e absolutas que mudam sua organização; e o mundo “mágico”, cuja dinâmica difere pela totalidade ser “modificável sem intermediário e por grandes massas”. Na emoção, uma qualidade ou um conjunto delas interferem “sem distância” em toda a consciência. Cabe à consciência re-modificar globalmente seu modo de visagem para que o regime “mágico” mude (Cf. *ib.*, p. 89-90).

Os elementos elencados acima permitem avaliar de modo preliminar como Sartre, em suas três primeiras obras filosóficas, estabelece um horizonte de debate com seus contemporâneos. A fenomenologia se pretende, desde Husserl, como novidade e superação, tanto diante das filosofias do século XIX, quanto dos nascentes projetos das ciências humanas. De um lado, julga desnecessários certos recursos conceituais que buscam ordenar a experiência a partir de princípios dela recuados. Nisso, a própria consciência, unidade sintética intencional, serviria como “campo transcendental” que abre as relações do homem com o mundo. De outro lado, frente às diversas tentativas de fundar as ciências do homem, a fenomenologia pretenderia resolver questões herdadas sem cair na rede de suas contradições. Assim se mostra sua manobra, diante das psicologias, de contornar a ingenuidade de acolher os “fatos” em sua positividade imediata, resultante de dados “heteróclitos”, carências de unidade, e portanto de uma perpétua crise de credibilidade.

No horizonte de todas essas questões, figura o projeto de superar antigos preceitos. Dizer que uma consciência é relação imediata com um mundo, ou que ocorre uma “síntese indissolúvel” entre sujeito e objeto, implica afirmar uma alternativa aos antigos modelos de representação. Se a consciência apenas se dá em ato, se ela transcende o dado em direção ao mundo, e se tanto a imaginação como a emoção se alçam a modalidades de visar o mundo, revisam-se as diferentes opções das filosofias da representação: desde aquelas que acolhem os acontecimentos sem diferença de grau com as representações, até aquelas que evocam princípios ontológicos de unificação, ou mesmo buscam recuar a experiência para suas condições lógicas.

Notas

¹ Pontos comuns desde a *Crítica da Razão Pura*, e que Kant trabalha por exemplo em sua crítica a Samuel Sömmering (Cf. Kant, 2003)

² Para uma análise pormenorizada das discontinuidades conceituais dos textos sartreanos até *O Ser e o Nada*, Cf., por exemplo, Moutinho (1995). Aqui, a intenção é analisar (como um estudo preliminar) em que medida, nas primeiras obras de Sartre, esse filósofo critica e contorna os pontos em questão.

³ Na *Crítica da Razão Pura*, “O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim. (...) Porque as diversas representações, que nos são dadas em determinada intuição, não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem na sua totalidade a uma auto-consciência (...)” B 131-132.

⁴ “O fato que pode servir de partida é este: cada vez que apreendemos nosso pensamento, seja por uma intuição imediata, seja por uma intuição apoiada na memória, apreendemos um Eu que é o Eu do pensamento apreendido e que se dá, por outra parte, como transcendendo esse pensamento e todos os pensamentos possíveis. Se por exemplo quero recordar tal paisagem percebida no trem ontem, é-me possível fazer voltar a recordação dessa paisagem enquanto tal, mas também posso recordar que *eu* via essa paisagem. Isso é o que Husserl (...) chama de possibilidade de *refletir na recordação*” (1937/1994., p. 50).

⁵ “Se concedemos a Kant a questão de direito, a questão de fato não está igualmente decidida (...) Se nós abandonarmos todas as interpretações mais ou menos forçadas que os neo-kantianos fizeram do “Eu Penso” e se, no entanto, quisermos resolver o problema da existência *de fato* do Eu na consciência, encontramos no nosso caminho a fenomenologia de Husserl” (1937/1994, p. 44-45).

⁶ Cf. Merleau-Ponty (1960/1984), p. 226 e seguintes.

⁷ “Os psicólogos não se dão conta, com efeito, de que é tão impossível atingir a essência amontoando os acidentes quanto chegar á unidade acrescentando indefinidamente algarismos à direita de 0,99”(1939/2006, p. 17).

⁸ 1939/2006, p. 49, grifo meu.

⁹ Aspecto que, por si só, mostra que a emoção não se reduz à conduta ou às manifestações fisiológicas.

Referências Bibliográficas

KANT, I. (1999) *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (2003) *Observações referentes a Sobre o órgão da alma*. Kant E-Prints, vol. 2, n. 7. Retirado em agosto de 2007 de <ftp://ftp.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/vol.2-n.7-2003.pdf>

MERLEAU-PONTY, M. (1984). *Em Toda e Nenhuma Parte* In Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural. Original de 1960.

MOUTINHO, L. D. (1995). *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense.

SARTRE, J-P. (1994). *A Transcendência do Ego*. Lisboa: Edições Colibri. Original de 1937.

_____. (1980). *A Imaginação*. Rio de Janeiro: Difel. Original de 1936.

_____. (2006). *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM. Original de 1939.

WUNDT, W. (1921). *An Introduction to Psychology*. Londres: George Allen & Unwin. Original de 1912. Retirado em Agosto de 2007 de <http://www.archive.org/details/introductiontops032004mbp>