

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

RODRIGO GONÇALVES CORRÊA

Sobre a Intencionalidade das Emoções:
um olhar a partir de Sartre

Maringá
2017

RODRIGO GONÇALVES CORRÊA

Sobre a Intencionalidade das Emoções:
um olhar a partir de Sartre

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia

Área de concentração: Constituição do sujeito e historicidade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lúcia Cecília da Silva

Maringá
2017

FOLHA DE APROVAÇÃO

RODRIGO GONÇALVES CORRÊA

Sobre a Intencionalidade das Emoções:
um olhar a partir de Sartre

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Lúcia Cecília da Silva
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)

Prof. Dr. Eduardo Augusto Tomanik
PPI/Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Luiz José Veríssimo
UVA/Universidade Veiga de Almeida

À Rosa, Roberto e Carol que me ensinaram a viver as
emoções sem medo.

Toda alegria quer eternidade.

(Nietzsche)

Sobre a Intencionalidade das Emoções: um olhar a partir de Sartre

RESUMO

Essa pesquisa, de natureza teórico-conceitual, é uma proposta de compreensão do conceito de emoção no existencialismo de Jean-Paul Sartre, mais precisamente, uma tentativa de compreensão tanto da intencionalidade constitutiva das emoções, quanto da afetividade constitutiva da intencionalidade. Imaginar que a intencionalidade seja também afetiva é bastante intuitivo, pois, não raro, percebemos nossas intenções permeadas de desejo, amor, medo ou confiança. No entanto, supor que as emoções sejam intencionais é imaginar que quando desejamos, amamos, tememos ou confiamos, o fazemos intencionalmente e essa é uma ideia geralmente contra intuitiva, porque a intenção se manifesta na escolha e não nos percebemos como capazes de escolher aquilo que sentimos. Como é possível então que as emoções sejam intencionais? Esse trabalho se propõe a responder justamente essa questão.

Palavras-chave: Emoção. Intencionalidade. Existencialismo. Jean-Paul Sartre.

About the Intentionality of Emotions: a perspective based on Sartre

ABSTRACT

This research, of theoretical and conceptual framework, is a proposal of comprehension of the concept of emotion in the existentialism of Jean-Paul Sartre, more precisely, an attempt of comprehension of both the constitutive intentionality of emotions and the constitutive affectivity of intentionality. To imagine that intentionality is also affective is rather intuitive, for, not rare, we perceive our intentions pervaded with desire, love, fear or trust. Nonetheless, to suppose that emotions are intentional is to imagine that when we desire, love, fear or trust, we do it intentionally and this is an idea generally counter-intuitive, because the intention is manifested in the choice and we not perceive ourselves as capable of choosing what we feel. How is it possible then that emotions are intentional? This paper proposes to answer precisely this question.

Keywords: Emotion. Intentionality. Existentialism. Jean-Paul Sartre

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. REVISITANDO AS PAIXÕES	16
1.1 Platão	16
1.2 Aristóteles	20
1.3 Santo Agostinho	22
1.4 Spinoza	26
1.5 Bernard Mandeville e Adam Smith.....	30
1.6 O que são as emoções?	34
2. ENTRE O SER E O NADA: A TEORIA.....	37
2.1 O nada	41
2.2 Consciência e liberdade	44
2.3 A intencionalidade.....	51
3. TEORIA EXISTENCIALISTA DAS EMOÇÕES.....	56
3.1 Passividade e atividade nas emoções.....	63
3.2 Genealogia das emoções e o sentido da intencionalidade.....	68
4 ANGÚSTIA.....	76
4.1 A má-fé.....	79
4.2 Angústia e felicidade.....	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	90
REFERÊNCIAS.....	92

Introdução

É preciso começar pelo espanto.

Embora não seja propriamente nosso assunto, o espanto, começaremos por ele porque ele está aqui desde o começo. Nasceu no momento em que a consciência vergou-se sobre si para encontrar o estranho elo que vinculava à mesma questão, incômodo e encantamento. Dois afetos que se confundem com o movimento da consciência de criar, a um só tempo, uma interrogação e a necessidade de respondê-la. Começar pelo espanto é oferecer a quem lê as justificativas mais sinceras de quem escreve. É posicionar essa pesquisa no campo dos afetos ao mesmo tempo em que situamos os afetos como objeto de pesquisa. É afirmar de início, os afetos como elementos constituintes do saber e o próprio saber como uma forma de paixão.

Aqui o espanto nasce da coexistência entre duas verdades aparentemente incompatíveis apresentadas na filosofia de Jean-Paul Sartre.

Eis a primeira: a liberdade é o fundamento da existência justamente porque escolher é uma determinação indeterminada. Não nos é possível deixar de escolher. Esse é o sentido raso da famosa máxima de Sartre, “o homem está condenado a ser livre” (2010, p.33). O paradoxo aqui é mais que um recurso estético. Ao nos condenar à liberdade, Sartre nos aponta uma contradição da própria existência: somos livres porque sempre haverá escolhas a se fazer e nada pode nos obrigar a eleger uma alternativa em lugar de outra. Para tornar isso mais claro basta que tentemos imaginar uma situação em que a escolha seja impossível. Não há. Se há vida, há escolha. Percebemos essa imagem com estranheza se associamos o conceito de liberdade à ideia de virtude. Porém, a liberdade é justamente a abertura para se escolher, entre outras coisas, vícios virtudes. Nisso consiste a radicalidade do conceito de liberdade proposto por Sartre, que como consequência imediata, radicaliza a expansão do espaço ocupado pela responsabilidade na existência.

Somos responsáveis na exata medida em que somos livres. Isso significa que nenhuma ação é descomprometida, ao contrário, toda ação é intencional e só pela intencionalidade se pode compreendê-la.

A intencionalidade é a essência do homem.

No entanto, não se deve supor na ideia de essência, algo como um núcleo onde as razões de uma ação estivessem contidas antes mesmo do ato. Assim fosse encontraríamos determinantes de nossa conduta nessa essência e precisaríamos abdicar da ideia de liberdade que acabamos de descrever. Estaríamos comprometidos com o passado a tal ponto que só

enxergaríamos o futuro por uma fresta estreita entre as grades dessa estrutura em que estaríamos aprisionados. Não, encontramos a essência do homem no futuro ao qual se lança. Pois uma ação se define pelos fins que visa e pelos meios dos quais dispõe (Sartre, 2009b). Não há causa para um ato, há apenas a finalidade que existe no futuro, no reconhecimento de uma falta que a própria ação pretende suprir. Nisso consiste o desejar: adornar o presente com possibilidades do futuro.

Falamos aqui de reconhecimento de uma falta, mas talvez fosse mais preciso substituir reconhecimento por criação, pois é disso que se trata. A falta pertence à dimensão das coisas que não são, só é possível reconhecê-la dando-lhe à luz. O movimento de criar uma falta, portanto, é intencional na medida em que parte do descontentamento com um atual estado de coisas que pelo novo pretende-se superar. Explica-se pelo futuro porque não há nada que a determine no passado. A falta é antes de tudo, isto: uma estrutura da ação que se compreende pela necessidade de superar o presente.

No dia-a-dia quando falamos de desejo ou vontade, é a essa categoria cardeal da existência que nos referimos: a falta. O desejo é desejo daquilo que falta, como nos dirá Platão, desejo do que ainda não somos, desejo, portanto, de tornar-se ser. Seria justo questionar, no entanto, que pode-se muito bem desejar para o futuro uma situação que já vivemos no presente. Nesse caso, é o futuro que ainda não é, e o desejo não é desejo da situação presente, mas que o futuro mantenha o estado de coisas que nos alegra no presente. Nesse caso, desejamos segurança.

Com isso pretende-se demonstrar que a falta nos lança sempre ao futuro. E, se o futuro é precisamente a dimensão do tempo que ainda não é, precisamos admitir que o futuro nasce da escolha, que o futuro torna-se presente pela escolha.

Aqui retornamos à liberdade.

A liberdade é uma realidade metafísica (Sartre, 2005) que se define pela impossibilidade de se deixar de escolher e pelo completo comprometimento com o futuro. Mas a liberdade, por si só, não nos conduz, propriamente, à compreensão de uma conduta. Tudo que a liberdade nos diz é que toda ação é indeterminada, depois se cala. A existência se fundamenta na liberdade, mas, só encontra sentido na intencionalidade. Esse sentido é o ponto chave aqui. Se escolhemos agir de uma forma específica quando poderíamos ter escolhido outra forma qualquer isso se explica pela liberdade. Porém, se pretendemos alcançar a compreensão dessa ação, precisaremos avançar rumo à direção para onde ela se lança. A existência de infinitas direções é a liberdade. A concepção e eleição de uma delas é a intencionalidade.

Ainda que a liberdade seja o fundamento da existência, é preciso notar que estamos diante de um fundamento sem fundamento, tal como um corpo inerte no vácuo: nenhuma força age sobre ele, todas as direções lhe são possíveis e essa gama infinita de possibilidades constitui sua liberdade. No entanto, porque nenhuma força o oprime, nenhuma força o sustenta, nenhuma direção o atrai nem o repele. Nenhum obstáculo o contém, a não ser a ausência de alguma solidez onde possa se apoiar. É senhor de seu próprio devir, solitário fundamento de si. Por isso falamos de intencionalidade, é ela que nos retira do absurdo da liberdade. Pela intencionalidade as ações, mesmo sem fundamento, ganham sentido. Isso significa que a intencionalidade é constituinte da estrutura de cada ação, ou que toda “ação é por princípio *intencional*” (Sartre, 2009b, p.536).

Agora, finalmente, podemos introduzir o segundo componente que, junto com o primeiro, integra a matéria de nosso espanto.

Somos responsáveis em cada ato porque a liberdade é a matéria da existência e sendo todo ato intencional não há formas de romper o comprometimento que vincula o agente à ação. A intencionalidade nos retira do absurdo para nos condenar à responsabilidade.

Há, no entanto, ao menos um aspecto da existência que a intuição sugere escapar da responsabilidade da escolha: os afetos. Pois, se é pela impossibilidade de deixar de escolher que estamos comprometidos com nossos atos, seria preciso integrar os afetos à dimensão da escolha para supor algum nível de responsabilidade àquilo que se sente. É o que Sartre parece fazer n’ *O existencialismo é um humanismo*:

O existencialista não crê no poder da paixão. Ele nunca pensará que uma bela paixão é uma torrente devastadora que leva fatalmente o homem a certos atos e que, conseqüentemente, representa uma escusa. Acredita que o homem é responsável por sua paixão (Sartre, 2010, p. 33).

Ele não diz apenas que o homem não é determinado por seus afetos, mas que é responsável por aquilo que sente. Considerando que a responsabilidade é um traço da liberdade e que a liberdade constitui a necessidade de escolher entre os possíveis, temos de admitir que Sartre incorpore os afetos à dimensão da escolha.

Eis o espanto: a liberdade incorporou os afetos à sua própria matéria.

Mesmo esse espantar-se, que elegemos aqui como condutor de nosso percurso, torna-se o produto corporificado de uma escolha. O tédio poderia ter sido eleito em seu lugar e essa pesquisa, provavelmente, não existiria. Haveria outra ou nenhuma.

O espanto, no entanto, certamente não foi escolhido enquanto estado de consciência. Não havia previamente um projeto para ele, “é preciso espantar-se diante desse assunto para

que esse afeto nutra o empenho necessário à atividade intelectual desse empreendimento...” Fosse esse o caso, não haveria nenhum mistério sobre as emoções e o próprio espantar-se se liquidaria não tendo substância com que alimentar sua admiração. Se as emoções integram a liberdade, certamente não o fazem na forma de uma escolha deliberada, como o próprio Sartre nos afirma no **Esboço para uma teoria das emoções**, quando diz “[...] que a emoção é sofrida. Não se pode sair dela à vontade, ela se esgota espontaneamente, mas não podemos interrompê-la” (2009a, p. 76). Nessas palavras, as emoções aparecem em nosso entendimento escapando do domínio da escolha em que haviam acabado de entrar.

Os dois excertos se negam. No primeiro, o homem é responsável pelo que sente e no segundo, parece não ser. As duas citações nos conduzem a uma compreensão contraditória, mas não, necessariamente, a uma contradição: 1) tem-se que o homem é responsável pelo que sente e a responsabilidade, por sua vez, é o elo que vincula o sujeito à autoria de suas escolhas e, por outro lado, 2) que não se pode escolher entrar ou sair de um estado afetivo, simplesmente por um ato de vontade.

Ora a liberdade se estende aos afetos, ora recua.

Posto nesses termos parece difícil encontrar saída para esse contrassenso. Talvez seja o caso de se pensar a escolha em termos menos rasos.

A liberdade e conseqüentemente a responsabilidade não pesam sobre o homem apenas por conta das escolhas que faz, mas pelo contraste entre as escolhas feitas e aquelas que não fez e que lhe eram possíveis de se fazer. Não houvesse uma gama de escolhas em potencial servindo de fundo para aquela destacada como imagem, a própria escolha se descaracterizaria enquanto tal, convertendo-se em mera determinação. Não seria de todo injusto se o leitor acusasse certo nível de tautologia nesse raciocínio, mas se o mantemos é porque parece possível, a partir dele, extrair elementos com os quais se possa alcançar melhores termos para o contrassenso que construímos acima. Ainda que não se possa escolher entrar ou sair de um estado afetivo qualquer, a tristeza, por exemplo, não há nada na situação diante da qual nasce a tristeza que obrigue aquele que se entristece a entristecer-se. Do contrário, precisaríamos aceitar que essa situação é em si mesmo entristecedora e, por definição, entristeceria qualquer um que a experienciasse. Isso significa que, embora não se escolha deliberadamente entristecer-se, ou seja, não dispomos da autonomia necessária para, em um simples ato de vontade, mergulhar a consciência em tristeza, é a tristeza apenas uma entre as diversas emoções possíveis em dada situação e, se negamos a primazia do objeto emocionante sobre o sujeito emocionado, precisamos admitir que quem se entristece, em última instância, poderia se alegrar.

Posto dessa forma, não se trata da capacidade de deliberar sobre os afetos, mas de ter à disposição todos os afetos possíveis sem, contudo, ser determinado a afetar-se especificamente por nenhum deles. Nesse aspecto, os afetos e as escolhas são igualmente livres.

Liberdade e intencionalidade, no entanto, são indissociáveis - sua inseparabilidade se explica pelo absurdo que resultaria de sua cisão: uma consciência livre e não intencional seria incapaz de expressar sua liberdade, tal como uma consciência intencional e não livre seria incapaz de manifestar suas intenções. Se foram descritas acima como fenômenos distintos é, sobretudo, porque não são a mesma coisa e julgou-se necessário para fins operatórios tratar dessa distinção. Então, se os afetos e as escolhas são igualmente livres, é preciso admitir que os afetos compartilhem também da mesma intencionalidade que constituem as escolhas. Ou ainda, que os afetos, tal como as ações, nascem da escolha. Cessaria aqui o mistério se fosse negligenciada a evidente diferença de autonomia entre afetar-se e agir. Eis o problema: o existencialismo de Sartre nos diz que “o homem é liberdade” (Sartre 2010, p. 33) porque toda essência é precedida por um existir que a constrói. Ainda que haja alguma essência na forma como nos emocionamos, ainda que haja um caminho afetivo habitual, que de tão familiar, nos pareça o único caminho possível, é um caminho que se faz ao caminhar. Porém, é um caminho que parece escapar à capacidade da consciência de escolhê-lo ou evitá-lo. Se a ansiedade nos toma, por exemplo, podemos, com muito esforço, lançar sobre ela um olhar da consciência. Saímos de um estado de consciência ansiosa para outro, de consciência que se percebe ansiosa. Nesse estado reflexivo da consciência que toma a si mesma como objeto de atenção, poderíamos ponderar sobre o sentido deste estado afetivo que nos incomoda e decidir que seria melhor abandoná-lo. Fracassaríamos. A escolha nos aparece como possível e desejável, mas a maneira de ativá-la, se já foi inventada, permanece ainda em sigilo. E se essa problemática nos é tão atraente é justamente porque constatamos certa desarmonia entre a consciência e os afetos, como se aquilo que experienciamos na forma de ideias ou pensamentos, frequentemente, apontasse para uma direção diferente daquilo que é sentido pelo corpo. Como um império dentro de um império, os afetos agem segundo leis próprias, liberdade dentro de liberdade.

Que Sartre tenha nos condenado à liberdade não é propriamente a causa de nossa indigestão. Mas, o contraste entre essa liberdade mesma e a aparente impotência que, apesar dela, experienciamos diante dos afetos. As ações são livres porque nascem da autonomia da escolha. Porém, como estender essa mesma liberdade aos afetos sem constatar neles a mesma autonomia que se observa nas ações? Eis o ponto indigesto ao qual dedicaremos o nosso ruminar. A escolha que aparece como núcleo concreto do conceito de liberdade na filosofia de Jean-Paul Sartre é, ao mesmo tempo, necessária e contingente. Necessária porque é impossível

deixar de escolher e contingente porque nada, fora da ação de escolher, pode determinar aquilo que será escolhido. As emoções, por sua vez, se encaixam perfeitamente nesse mesmo paradoxo: são necessárias porque é impossível deixar de senti-las e contingentes porque todos os afetos nos são possíveis e nada nos obriga a sentir um afeto específico no lugar de outro. Essa convergência entre o ser das escolhas e o ser das emoções é suficiente para que se possa tratar as próprias emoções como formas de escolha?

Se a existência precede a essência (Sartre, 2010), a condição em que nos encontramos agora é o resultado inegável do conjunto de escolhas que realizamos – e que poderiam ter sido outras – dadas as possibilidades das quais dispúnhamos em cada ato de escolher. Isso significa que mil outras vidas poderiam ter sido eleitas em lugar dessa. Mil vidas abdicadas, mil projetos preteridos, um infinito de possibilidades recusadas em favor dessa essência, desse agora que somos. Essência essa, constituída por momentos angustiantes como aqueles em que fizemos as escolhas mais dramáticas, assim como daquelas escolhas aparentemente banais e descomprometidas como ler ou não determinado livro, ir ou não a certo evento, praticar ou não determinado esporte. Angustiante ou não, nesses vários momentos, temos clareza sobre a escolha que exige ser feita, sabemos que podemos agir de uma forma ou de outra, ou seja, as ações a serem tomadas aparecem à consciência enquanto possibilidades de ação. Por que essa mesma clareza, no entanto, não se apresenta à consciência diante dos vários afetos possíveis exigindo a escolha de um deles em específico? Antes de enraivecerno-nos, por exemplo, a raiva não se mostra à consciência como um afeto em potencial a ser escolhido entre todos os outros, ela se impõe, invade a consciência e a permeia, de modo que a própria consciência se torna uma atitude raivosa em relação ao mundo.

Se as emoções pertencem ao campo da liberdade, por que não conseguimos escolhê-las com a mesma autonomia com que escolhemos uma ação?

Quando a liberdade se estende aos afetos, nos tornamos tão responsáveis pelo que sentimos do que pelo que fazemos, de tal forma que, tentar compreender como as emoções são incorporadas pela liberdade na filosofia de Sartre é o mesmo que engajarmo-nos em compreender a dimensão moral das emoções, ou, a intencionalidade constitutiva dos afetos. E esse é o objetivo dessa pesquisa, a razão de nosso espanto.

Parece conveniente como primeiro passo dessa pesquisa, começar por uma tentativa de compreensão das emoções em si mesmas.

Nesse momento, no entanto, sentimos a necessidade de atenuar certa carência comum entre psicólogos. Havendo diversas psicologias, cada uma constituída a partir de um objeto específico pensado sob dado referencial teórico, em cada abordagem, se constitui uma visão de

homem e de mundo diferenciada. Cada psicólogo, por sua vez, mais seduzido por uma do que por outras linhas de pensamento, tende a um profundo mergulho em uma dessas psicologias, com a qual se familiariza tanto quanto possível: nela molda sua forma de pensar, a direção do seu olhar e mesmo sua gramática. Essa pesquisa mesma é um desses mergulhos. Se por um lado, essa fidelidade à psicologia escolhida prepara o psicólogo com fôlegos cada vez mais longos, possibilitando-o mergulhar cada vez mais fundo na familiaridade dessas águas, por outro lado, o limita em ter acesso a outras profundidades.

Escolher é também preterir.

Nosso objeto de estudo, por exemplo, são as emoções tal como elas aparecem na fenomenologia existencial de Sartre, ou mais especificamente, os aspectos do conceito de emoção que só conseguimos alcançar na forma de interrogações. Essas interrogações foram moldadas pela gramática sartriana, tal como o andar de um caminhante se molda ao terreno que o sustenta. Por isso, no primeiro capítulo desse trabalho, pretendemos nos arriscar em outros terrenos. Visitaremos o conceito de emoção em autores também consagrados, no entanto, distantes da tradição filosófica em que Sartre se insere. Não com a ambição de alcançar um entendimento profundo desses autores, mas, com a esperança de a partir do contato com essas diferentes formas de se pensar o mesmo assunto, possamos ampliar a perspectiva com que abordamos o conceito de emoção na própria teoria sartriana.

No segundo capítulo, nos dedicaremos ao existencialismo de Sartre, aos seus principais conceitos, para que, a partir deles, tenhamos recursos para compreender como as emoções aparecem em sua teoria. No terceiro e quarto capítulos, nos aprofundaremos especificamente no conceito de emoção segundo o existencialismo sartriano, para pensarmos as emoções propriamente sobre a perspectiva problemática da intencionalidade que as constitui e, talvez, cessarmos o espanto.

1 Revisitando As Paixões

Articulamos paixão, emoção e afeto sem fazer entre estes termos qualquer distinção. Isso porque não encontramos diferenças conceituais entre eles. O *pathos* (paixão) grego parece ser o termo original, que se refere à passividade na qual os sentimentos nos emergem. A variedade dos termos atuais se explica pelas várias tentativas de tradução do *pathos* em idiomas latinos, tentando cada uma manter o máximo de fidelidade ao significado grego original. Surgem assim os correlatos *affectiones* e *affectus*, *passione* ou *emovere*, respectivamente, afeições, afetos, paixão e emoção. Aquilo que nos afeta, do qual somos passivos, que nos move, tentativas de tradução dos movimentos da alma dos quais não somos a causa (Besnier; Moreau; Renault, 2008).

Vejam como as emoções aparecem nos autores a que tivemos acesso.

1.1 Platão (427 a.C. – 347 a.C.)

A alma é movimento, nos diz Platão (2010) pelas palavras de Sócrates em seu diálogo com Fedro. Mais especificamente, a alma é o princípio de tudo o que se move, ou o princípio ontológico pelo qual a filosofia platônica explica o mover: um corpo que se move sem que seu movimento tenha sido gerado por outro corpo diferente dele próprio precisa conter em si mesmo esse princípio automotor que satisfaça a necessidade que o entendimento demanda como causa desse mover. A alma, então, é o fundamento metafísico para uma necessidade epistêmica de compreensão do movimento.

Nessa ontologia, as emoções representam um eixo fundamental, que Sócrates ilustra por meio de uma imagem já bem conhecida: a alma é funcionalmente dividida em três partes representadas pela figura de um cocheiro que sob suas rédeas tem dois cavalos. Um dos cavalos, obediente ao cocheiro, dispensa as rédeas porque é fiel a suas inclinações à prudência e às honrarias, enquanto o outro, disposto a seu lado, lhe é oposto, exige do cocheiro atenção constante e o uso contínuo das rédeas e do chicote, que ocasionalmente ainda não lhe são suficientes para conter o ímpeto à arrogância e à desonra. A diferença entre a conduta desses dois cavalos representa a diferença qualitativa entre as duas classes de afetos das quais a alma é composta. Trataremos dessas diferenças em breve. Responsável por conduzir dois animais de

interesses tão diversos na mesma direção está o cocheiro, representante da parte racional da alma.

Saindo da metáfora da biga e voltando à encarnação, a alma continua tripartida e cada uma de suas partes corresponde ao respectivo espaço que ocupa na hierarquia vertical do corpo. A região mais baixa da alma localizada no baixo-ventre seria aquela responsável por nos conduzir à satisfação das necessidades corporais, eis o cavalo indomável que

não reage mais ao chicote do auriga, limitando-se a saltar selvagememente avante, provocando todo o transtorno possível tanto ao seu companheiro quanto ao auriga e os incitando a abordar o juvenzinho amado e sugerir-lhe os prazeres do sexo (Platão, 2010, p. 88).

Comprometida com o corpo, a parte da alma na altura do baixo-ventre assume o papel de vilã na ética platônica, pois é responsável pelos impulsos que afastam a alma de seu caminho ideal. A alma habita o corpo como quem habita o cárcere, aquilo que necessitamos para nutrir o corpo é tão útil para a alma quanto a qualidade das pedras que formam as paredes de uma cela é útil para um prisioneiro.

Embora cativa do corpo a alma não tem planos de fuga, nem o desejo de encurtar sua pena, pois, é o que faz de si nesse intervalo de tempo que lhe possibilitará ascender novamente a seu lugar natural, e é justamente esse lugar o valor máximo que deve orientar a conduta humana na ética platônica. Convém, então, tratarmos desse ponto, pois dele extrairemos o que Platão nos prescreve como dever e, articulando as premissas de como as coisas devem ser com a descrição de como elas são, conseguiremos compor a imagem de um caminho moral a ser percorrido para diminuir tanto quanto possível a distância entre o real e o ideal. Diante dessa imagem, obteremos uma boa perspectiva sobre o papel das emoções nesse percurso.

A alma compartilha da natureza do divino, a eternidade e as asas. Se a metáfora da biga descrevendo a alma nas figuras de dois cavalos e um cocheiro é uma ilustração da dinâmica dos nossos conflitos, as asas da alma, por outro lado, são descritas por Sócrates como um atributo do ser da alma, não se trata mais de uma metáfora, mas da constatação de um atributo necessário ao ser da alma que a permita acompanhar os deuses em seu voo eterno, seu lugar natural. Mas, a qualidade das asas das almas humanas é inferior à dos deuses e para continuarem saudáveis precisam ser bem alimentadas, do contrário, atrofiam e desaparecem. Atrofiadas as asas, a alma cai de seu voo divino até encontrar algo sólido onde habitará até que suas asas se desenvolvam novamente. Nisso consiste a condição humana na filosofia platônica, o corpo exerce o papel de uma crisálida onde a alma se fecha até que esteja apta a alçar voo novamente. A vida, portanto,

como a entendemos, é o período de transição em que os interesses do corpo e da substância que o anima, se encontram temporariamente alinhados. Por ser eterna, a alma tem primazia sobre o corpo que é efêmero, logo, nesse alinhamento temporário, em caso de contradição entre os interesses da alma e do corpo, é preciso agir em benefício da alma. Eis o que Platão nos prescreve como dever, é preciso buscar a “[...] beleza, sabedoria, bondade e todas as demais qualidades a essas semelhantes. São essas qualidades que nutrem e fazem crescer as asas da alma, enquanto as opostas, como a vileza e o vício, fazem-na encolher e desaparecer” (Platão, 2010, p. 83).

O primeiro valor a que devemos atentar antes de tratarmos do papel das emoções em alcançá-lo é a ascensão da alma e a negação da vida encarnada. Esse é o dever. É preciso sempre que possível eleger a virtude, e o critério para que uma ação seja virtuosa se define pela potência dessa ação em alimentar as asas da alma. É possível que o leitor tenha percebido que, posto dessa forma, temos um raciocínio circular, pois, se a progressão das asas da alma é tão inacessível aos sentidos quanto a própria alma, como saber que tipo de ações são virtuosas sem meios de constatar o efeito dessas ações no desenvolvimento da alma? É como afirmar que uma ação é boa quando é virtuosa e que isso se fundamenta na evidencia de que a virtude se traduz em boas ações. Para romper com essa lógica circular, precisamos encontrar algo de concreto, o que parece, localizamos no dualismo pelo qual Platão opõe alma e corpo. Se a alma é de natureza diversa da natureza do corpo e é preferível promover o bem da alma ao bem do corpo, é possível identificarmos nos próprios afetos uma direção moral para a conduta virtuosa que nos prescreve Platão. Se voltarmos à metáfora da biga, veremos a alma dividida em três elementos: dois cavalos e um cocheiro o que equivale a duas classes diferentes de afetos e a razão. Dessas duas classes de afetos, uma tende à razão e outra tende a negá-la e essa diferenciação se dá pelos objetos aos quais esses afetos se dirigem. Os afetos que negam a razão são aqueles que tem as necessidades do corpo como objetos, tais como fome, sede, desejo sexual e seus derivados. Isso porque, ao nos conduzirem à satisfação dos interesses do corpo, nos mantêm atentos à materialidade, fortalecendo o vínculo da alma com o mundo do qual precisa se libertar. Esses afetos não devem ser completamente negados, pois, se assim fosse, negaríamos as necessidades do corpo, que padeceria antes que a alma estivesse pronta para ascender. Os afetos situados no baixo-ventre precisam estar sob constante cuidado, sob as regras do comedimento, e nessa tarefa consiste grande parte do esforço da razão, na continência dos interesses do corpo.

A outra classe de afetos, superior à primeira se dirige a objetos independentes das necessidades do corpo, como é o caso do ciúme, ódio, admiração ou amor, por exemplo. Esses

afetos, que Platão situa na hierarquia vertical do corpo na região do tórax, tem como objetos, elementos de natureza ideal, mais comprometidos com as necessidades da alma do que com aquelas do corpo e, por isso, estão alocados mais próximos da razão, que se situa na região da cabeça.

Pensemos a compaixão, a fim de esclarecimento da natureza ideal dessa classe de afetos. Compadecer-se é sofrer com o outro sem, no entanto, compartilhar com ele a situação na qual seu sofrer teve origem. É abstrair-se da condição do próprio corpo e afetar-se por meio de uma comunicação que escapa à matéria, que percorre a distância entre uma alma e outra pelo caminho das ideias, da palavra, do sentido. Na compaixão, a alma se liberta do corpo que habita para ir em socorro de outra que lhe comove, traz consigo em seu regresso o que pode retirar do peso que avilta a companheira, peso que passa a afetar seu próprio corpo, sem que ele mesmo tenha sido tocado pela situação que inicialmente originou esse sofrer. Não há na compaixão nada que a comprometa com as necessidades do corpo, pelo contrário, aquilo mesmo que a define é uma manifesta ruptura na concretude da experiência corporal: um ensaio da alma de seu futuro espetáculo de ascensão, abandono da matéria e retorno ao seu lugar natural.

Temos assim uma boa diferenciação entre essas duas classes de afetos. A compaixão, por exemplo, se situa no campo das virtudes por exercitar a alma em seu compromisso de superar as condições do corpo. O desejo sexual puro, por outro lado, se aproxima da condição de vício, posto que seduz a alma à vida mundana.

Eis que as emoções aparecem na filosofia platônica como uma chave potencial de compreensão do dever prescrito em sua moral. A primazia da alma sobre o corpo se traduz em uma primazia da razão sobre a afecção em uma relação de subordinação: o corpo e os afetos precisam servir à alma e à razão.

Isso, porque as emoções são o outro da razão e a razão é a perfeita correspondência entre o ser e a ideia que dele se tem. Atentemos um pouco mais a isso.

Racional é aquilo que corresponde ao real e, irracional, portanto, é aquilo que não encontrando correspondência entre si e a realidade, é falso. Falso, então, é a categoria onde as emoções estão alocadas na filosofia platônica, por serem desprovidas de razão. Não significa, entretanto, que as emoções sejam irrealis, no sentido ontológico do termo, sua falsidade é epistêmica, isso nos diz apenas que as direções para onde as emoções apontam são falsas, ou ainda, que as emoções são incapazes de conduzirem a alma ao caminho real, racional e, por consequência, ao bom caminho. As emoções são o movimento, encerram em si o princípio automotor que caracteriza a alma, mas são um movimento caótico, sem direção, sem sentido. Nega-se às emoções e ao corpo o papel de guias confiáveis à conduta, sem, contudo, negar a

pertinência de atentar aos afetos como possíveis fontes de critérios para eleição da melhor forma de conduzir o viver. Pois, há na natureza dos objetos aos quais cada afeto se dirige, um indicativo sobre a natureza das necessidades às quais servem. Essas necessidades, por sua vez, apontam o favorecido no dualismo: alma ou corpo. Como a ontologia platônica valoriza antes a alma que o corpo, são os afetos um bom gabarito para o homem platônico eleger entre o bem e mal. Aqueles afetos a serviço da alma, tendem a ser bons conselheiros, enquanto aqueles que servem ao corpo devem sempre ser tratados com desconfiança.

1.2 Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.)

Há em Aristóteles uma relação mais orgânica entre razão e emoção, do que aquela que vimos em seu predecessor. Enquanto Platão nos fala sobre a natureza divina da alma e oferece a eternidade como o objetivo mais sábio a se buscar, Aristóteles, como representado na Escola de Atenas, de Rafael Sanzio, aponta para os valores terrenos, dando aos afetos um papel mais relevante ao alcance da sabedoria.

“As emoções são as causas das mudanças em nossos julgamentos e são acompanhadas por dor ou prazer” (Aristóteles, 2013, p. 122). Veja, nesse excerto, Aristóteles, ao mesmo tempo que aponta para uma diferenciação entre razão e emoção, afirma uma indissociação entre esses dois atributos, pois, se as emoções são as causas das mudanças em nossos juízos, a própria ideia de verdade se encontra refém da carga afetiva com que as informações nos tocam, e a racionalidade, portanto, é constituída também pelos afetos. Se, em Platão, as emoções aparecem como o outro da razão, ou seja, como um conjunto de percepções que tendem a nos afastar do real, em seu discípulo, elas são a condição que nos situa entre o real e a percepção que dele alcançamos. Em Platão, cabia à razão negar ou controlar os afetos, em Aristóteles, ao contrário, é preciso compreender as emoções, pois, o bem social ou pessoal, se alicerça na dimensão afetiva da vida: “todo indivíduo humano e todos os seres humanos em comum visam a um fim, o que determinam o que escolhem e o que evitam. Esse fim – para expressá-lo sumariamente – é a felicidade” (2013, p. 60). E, sendo a felicidade o fim último que conduz e direciona a conduta humana, o bem não poderia ser, senão, aquilo que nos aproxima do estado de felicidade ou que nele nos mantém.

Essa ideia se torna mais concreta se atentarmos à polarização do binômio dor e prazer. Esses dois afetos aparecem como o que há de mais basal nas emoções, sendo todos os outros, ramificações de um ou de outro. Assim, o bem também pode ser descrito como um sentido

afetivo vetorial que se desloca sempre afastando-se da dor e aproximando-se do prazer. Ou ainda, tendo em vista essa polarização, em que há dois grandes grupos de afetos sendo um deles constituído por todas as emoções derivadas da dor e o outro por todas aquelas derivadas do prazer, encontramos o bem nas ações das quais as consequências resultantes produzem naqueles por elas afetados, emoções constituintes da matriz prazer.

Outro afeto cardeal ao entendimento das emoções em Aristóteles é a vontade ou o desejo. Pois, se o bem é o atributo moral de seu correlato afetivo, prazer, e o mal, analogamente, o atributo moral de seu correlato afetivo, dor, a vontade é justamente essa tendência que temos ao bem (Aristóteles, 2013). Partindo do consenso de que o bem, esse valor abstrato, é o objetivo máximo de todo esforço ético, intelectual ou prático, ao integrar os afetos à composição constitutiva dos processos racionais, vemos os alicerces morais que Platão havia situado em outro mundo, se deslocarem, em Aristóteles, para um lugar bastante mais palpável da existência: os próprios afetos.

Há em Platão uma definição semelhante sobre a vontade ou o desejo, embora tenhamos negligenciado discutir esse afeto quando tratamos especificamente sobre esse autor. Parece não haver prejuízos se repararmos isso aqui.

Em Platão, o desejo é descrito como uma inspiração divina que se manifesta como “a demanda daquilo que no momento nos falta” (Platão, p. 87, 2013). Aquilo que a divindade (Eros) nos inspira a sentir falta é o bem. Aqui, há implícito um ponto de convergência entre mestre e discípulo. Embora os atributos que definem o bem em Platão sejam outros que no estagirita, a ideia de que a necessidade que se tem do bem – em última instância, felicidade em Aristóteles, eternidade em Platão – surge da constatação da falta que há desse mesmo bem no ser que o necessita, parece acrescentar ao conceito de bem aristotélico mais um atributo: a negatividade. Assim, nós, segundo Aristóteles, não somente buscamos a felicidade, mas, buscamos a medida de felicidade que nos falta, a medida de felicidade que em nós se encontra negativa. Isso implica aceitar o raciocínio contra intuitivo de que nem toda felicidade nos convém, pois, se tivéssemos a abertura para uma apreciação ilimitada de felicidade, a falta que dela teríamos seria igualmente ilimitada e, por consequência, a quantidade de felicidade necessária para nos satisfazer seria sempre superior, posto que seria infinita, àquela que teríamos à disposição para desfrutar, o que inscreveria em cada momento feliz a insatisfação de uma felicidade maior não concretizada. A felicidade então se inviabilizaria, diluída em frustração de um constante estado de descontentamento. Assim, a busca pela felicidade só é possível se norteadada pela carência que dela tem o ser que a busca.

Enquanto Platão nos oferece o tentador convite à eternidade, Aristóteles nos propõe a tarefa de alcançar a felicidade. Dois valores, duas direções, duas morais.

Ao situar sua moral nos afetos, nomeando a felicidade como objetivo máximo, Aristóteles oferece a cada indivíduo particular um gabarito moral palpável baseado em suas próprias idiossincrasias. Ser bom é ser feliz.

Um leitor mais desconfiado, no entanto, pode intuitivamente interrogar-se sobre a aplicação dessa doutrina em âmbito social: sendo a felicidade um estado afetivo derivado diretamente da experiência de momentos prazerosos e, considerando a diversidade daquilo que é prazeroso para cada indivíduo particular, não há o alto risco de que essas divergências conduzam cada um a favor de si, ainda que contra os outros? A felicidade enquanto um bem pessoal não inviabilizaria a possibilidade de um bem social? Aristóteles responderia que, se o bem é a experiência de uma situação prazerosa por um indivíduo, a virtude é a experiência de uma situação prazerosa por uma sociedade. Ou seja, se cada ser humano se engaja na busca e manutenção daquilo que lhe é bom, assim também o fará a sociedade, pela mesma razão e no mesmo movimento. Isso significa que quando o bem pessoal de um sujeito converge com o bem social de vários outros sujeitos, esse bem pessoal se torna virtude, ou bem social. O que se explica por uma dinâmica simples. Vejamos. Um indivíduo reprovará aquilo que lhe faz mal, assim como aprovará aquilo que lhe faz bem. A aprovação tende a ser um bem em si mesmo porque dispõe o aprovado à tendência ao acolhimento e apoio por parte daquele que lhe aprova, assim como a reprovação tende a dispor um contra o outro, reprovado e reprovador. Como o ser humano é um ser social, nada pode lhe ser mais valioso que um outro ser humano, portanto, a aprovação, dado seu caráter agregador, é também fonte de prazer. Assim, a felicidade individual e a felicidade coletiva entram em convergência. O bem pessoal, quando converge com o bem dos demais, torna-se virtude, pleno alinhamento entre dever e vontade. Se o bem pessoal, no entanto, ameaça o bem dos demais, torna-se um vício e a reprovação social que surge como resposta, converte-o em mal, abala-o, insere nele a contradição entre a vontade e o dever, cinde-o. Portanto, o bem pessoal só nos pode conduzir a um estado de felicidade quando é pleno e só é pleno quando é virtude. Há uma dialética da felicidade implícita nesse raciocínio: uma ação não aproxima um indivíduo da felicidade ao mesmo tempo em que afasta um outro.

1.3 Santo Agostinho (354 d.C. – 430 d.C.)

Quando se trata do sentido das emoções, Santo Agostinho parece seguir o mesmo leito de rio que Platão. Mesmo quando se trata do estilo, encontramos semelhanças, tanto no requinte argumentativo quanto no recurso do diálogo como método de exposição de suas teses.

Mas agora se trata de um pensador cristão, ocupado em explicar a origem do mal, pois, uma vez levantada essa questão, o cristianismo ainda incipiente enquanto doutrina, precisaria dar conta dela para não permitir o enfraquecimento da fé que poderia ser provocado pela permanência da dúvida. “Todavia, perturba-nos o espírito uma consideração: se o pecado procede dos seres criados por deus, como não atribuir a Deus os pecados, sendo tão imediata a relação entre ambos?” (Santo Agostinho, 1995, p. 28). O problema é de difícil solução: se Deus criou a tudo e é forçoso admitir a existência do mal, estaria o próprio mal contido no projeto divino? Uma resposta afirmativa preservaria a onipotência de Deus, mas, sacrificaria sua benevolência, pois, quem planeja o mal é também mal. Ao contrário, uma negação à proveniência divina do mal, implicaria aceitarmos que o mal existe a despeito da vontade divina e, portanto, ainda que bom, Deus já não seria Todo Poderoso. Eis duas hipóteses inaceitáveis ao cristianismo: Deus é mal ou é fraco.

Se diante desse impasse, você, leitor, instigado pela interrogação, intuitivamente, se ocupou em encontrar uma chave de compreensão para o problema do mal exposto logo acima, e chegou à conclusão de que a existência do mal pode ser explicada pelo livre-arbítrio, é sinal de que você usa agora uma chave forjada pelo próprio Santo Agostinho: “o mal moral tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade” (Santo Agostinho, 1995, p. 69). A vontade, veremos, produz o mal quando guiada pelas paixões.

O livre-arbítrio é obra divina e, portanto, um bem que se caracteriza, dada sua origem, como uma inclinação às boas ações e também podemos definir essa inclinação como vontade. No entanto, em vida, há uma grande variedade de bens que se experimenta, inclusive àqueles que se caracterizam pela satisfação das necessidades do corpo. A vontade de um homem que se encontra desidratado, por exemplo, tende a conduzi-lo à ingestão de líquido e, nesse caso, beber é um bem. No entanto, é um bem inferior, pois seu valor consiste em suprir o corpo de algo que lhe falta. Bens superiores, por outro lado, são aqueles que servem à alma. Voltemos ao exemplo de quem se encontra desidratado para melhor compreendermos o contraste existente entre essas duas classes de bens. Sua vontade se traduz em sede, seu corpo anseia por líquido e, para sua alegria, encontra um pequeno jarro com a quantidade de água que lhe parece exatamente proporcional a aquela medida que lhe falta. Percebe, entretanto, outros dois homens, igualmente sedentos. Não há outros jarros d’água. Se dividir igualmente a porção de água existente em três partes, três homens receberão um pequeno conforto, continuando com sede. Bebendo toda a

água, aniquilará o desconforto da sede em si, porém, precisará reconhecer-se no sofrimento que permanecerá nos homens à sua frente. Veja, beber é um bem, compartilhar é um bem maior. Isso, porque a generosidade serve a alma (bem superior) e o privilegiar-se em detrimento de outros, serve apenas ao corpo (bem inferior). Há aqui uma hierarquia de valores relativos entre si, dispostos de tal forma que o mal moral não consiste, necessariamente, em uma ação ou conjunto de ações com a finalidade de prejudicar quem quer que seja, mas na eleição, no momento da escolha, de um bem inferior enquanto um bem superior poderia ter sido escolhido, embora, pelo livre-arbítrio, tenha sido preterido. Ou seja, a vontade nos lança sempre ao bem, mas, dada uma infinidade de bens possíveis de se desfrutar, a sabedoria consiste justamente na capacidade de, ao escolher, não subverter a hierarquia de valores preterindo um bem superior em favor de um bem menor. Nesse quadro, as emoções aparecem como uma inclinação perigosa aos bens inferiores, pois a intensidade do apelo que esses bens de segunda ordem exercem sobre a vontade depende justamente da oscilação das paixões, de tal forma, que parece justo afirmar aqui que, em parte, o Bispo de Hipona concorda com a afirmação de Aristóteles de que as paixões são a causa que nos conduzem à ação, porém, só admite essa causalidade no que concerne às más ações (Santo Agostinho, 1995). Isso porque as boas ações se alicerçam em valores eternos, imutáveis, prescritos na lei divina e, portanto, não oscilam, independente do desejo, da fome, da ganancia, da raiva. Por isso, devemos nos guiar sempre pela razão, pois a razão é meio pelo qual conseguimos escolher os valores que nos conduzem aos bens superiores.

O pensamento de Agostinho é movido pela fé, no entanto, não se fundamenta simplesmente no princípio de autoridade divina, o Santo nos convida a compreender a autoridade a que se deve servir de forma racional. Não lhe basta afirmar que as paixões conduzem ao pecado e que o pecado é mal porque contraria a Vontade Divina. É preciso compreender em que consiste o mal que caracteriza o pecado. Para isso, convém atentarmos um pouco à sua ontologia.

Assim como Platão, Agostinho divide a realidade em duas, sendo a alma pertencente ao real eterno e o corpo pertencente ao real temporal. Aquilo que é eterno, necessariamente é superior a aquilo que não o é, pois a força de uma verdade é tão maior quanto maior for sua resistência ao tempo e o eterno é justamente o atributo daquilo que é invulnerável às forças temporais. Nesse binômio, eterno/temporal, a razão é um atributo da alma, enquanto as emoções são experiências do corpo. Como proveniente do corpo e a serviço do corpo, as emoções constituem parte das impressões que temos de uma realidade mutável e enganosa que, portanto, só nos pode conduzir ao engano. Logo, temos que a moral agostiniana é a derivação direta de pressupostos epistêmico-ontológicos, ou seja, o mal é o atributo moral daquilo que é falso, tal

como o bem é o atributo moral daquilo que é verdadeiro. Assim, a virtude e o vício não são apenas um juízo sobre aquilo que corresponde ou não à Vontade do Criador, mas aquilo que produz maior ou menor bem para o próprio sujeito da ação. Ou, em outras palavras, aquilo que é pecado, assim o é porque gera mal ao próprio pecador e a bondade, ao contrário, está contida na Lei Divina, justamente porque gera o bem a quem é bom. Daremos palavra ao próprio Agostinho para melhor ilustrar esse raciocínio:

Julgaremos que para a mente poderá ser um pequeno castigo ser dominada pela paixão e despojada das riquezas da virtude, tornar-se pobre e desgraçada, ser puxada por ela em todos os sentidos? Às vezes, aprovar a falsidade em vez da verdade; outras vezes, parecer mesmo defender o erro; outras condenar o que até então aprovava; e não obstante, precipitar-se em novos erros? Numa hora, suspender o seu julgamento até temer as razões que a esclareceriam; noutra, desesperar de jamais encontrar a verdade e mergulhar totalmente nas trevas da loucura. Amanhã, esforçar-se por abrir-se na direção da luz da inteligência, para de novo recair extenuada. Ao mesmo tempo, o império das paixões ao lhe impor sua tirania, perturba todo o espírito e a vida desse homem, pela variedade e oposição de mil tempestades, que tem de enfrentar. Ir do temor ao desejo; da ansiedade mortal à vã e falsa alegria; dos tormentos por ter perdido um objeto que amava ao ardor de adquirir outro que ainda não possui; das irritações de uma injúria recebida ao insaciável desejo de vingança. E de todo lado a que se volta, a avareza cerca esse homem, a luxúria o consome, a ambição o escraviza, o orgulho o incha, a inveja o tortura, a ociosidade o aniquila, a obstinação o excita, a humilhação o abate. E finalmente, quantas outras inumeráveis perturbações são o cortejo habitual das paixões, quando elas exercem o seu reinado (Santo Agostinho, 1995, p. 52).

O caminho que nos oferecem as paixões é promissor e estreito, anunciam o bem para logo nos entregarem ao mal. Sua promessa não se cumpre, porque sua natureza é efêmera.

Assim, as paixões são as causas do mal ou do pecado, não porque contrariam a uma predeterminação divina, mas, porque conduzem aquele que por elas é dominado a sofrer os males de uma vida baseada em falsos valores. Deus, então, não é contrário às más ações, propriamente, mas, ao sofrimento ao qual se submetem os homens que vivem no erro. Não se trata de condenação, mas de piedade.

Agostinho condena as emoções porque era preciso inocentar a Deus.

No entanto, ainda que as emoções sejam a causa do mal, não são, ainda assim, objetos da moral, pois, um homem não pode ser censurado ou elogiado pelo que sente. No entanto, a forma como utiliza a razão para controlar ou não os próprios afetos, será objeto moral, passível de juízo. As emoções, por serem passivas, escapam à responsabilidade do sujeito emocionado, sem que isso o livre da responsabilidade dos males que elas possam lhe causar, pois, se as emoções são uma percepção turva e passageira do real, é possível à razão descortinar-se desse véu enganoso para contemplar o eterno.

1.4 Spinoza (1632 – 1677)

Spinoza, assim como Agostinho, funda sua teoria sobre as emoções alicerçada na ideia de Deus, porém, ao contrário de Agostinho, Spinoza é um monista, ou seja, sua teoria pressupõe a plena unidade do real. Isto é contra intuitivo, pois a ideia de Deus, comumente, sugere a existência de dois mundos, duas formas de existência, duas formas de real, ou em outras palavras, um dualismo: há um mundo para o corpo e outro para a alma, uma realidade efêmera e outra eterna, tal como vimos logo acima. No entanto, em Spinoza (2014), Deus é a própria realidade, ou a natureza em si mesma. Havendo uma única realidade, há também uma única forma de se compreender o real: a lógica causal. Talvez, por isso Spinoza tenha dedicado a primeira parte de seu livro **Ética** à definição de Deus, pois um dos atributos de Deus é ser causa de si mesmo, sendo, dessa forma, causa primeira e originária de tudo aquilo que é real e, portanto, a base sólida sobre a qual o conhecimento deve se alicerçar.

Substância ou Deus, em Spinoza é a essência que constitui o ser de tudo aquilo que é real. Se tudo aquilo que é, é segundo as causas das quais é efeito, nada pode ser contingente, pois isso implicaria supor que as coisas poderiam ser diferentes daquilo que são e, por consequência, Deus, a causa primeira, poderia ser diferente daquilo que é. Um absurdo, segundo Spinoza (2014), porque Deus é, necessariamente, não podendo ser de outra forma e tudo aquilo que dele se segue (seus efeitos), igualmente, só poderia ser tal como é.

Não foi a intenção do último parágrafo exagerar na quantidade de apostos para conduzir o leitor à distração pelo enfado. Pelo contrário, o único objetivo em vista é justificar uma afirmação que faremos sobre a teoria do autor que pode servir como ponto norteador ao entendimento de suas ideias: Spinoza (2014) assume o determinismo causal como método explicativo dos fenômenos naturais e, como não há nada que esteja fora da natureza, tudo pode ser compreendido tendo em vista aquilo que lhe é a causa e os efeitos que dele se seguem. Desse modo, conhecer o homem, é conhecer as causas que o determinam e os efeitos dos quais, por sua vez, ele próprio é a causa.

Regido pelo mesmo princípio causal que determina toda a natureza, há no homem uma essência, que consiste no engajamento de preservar-se a si mesmo. Tendo uma ideia clara disso ou não, o homem age determinado por sua essência e orientado por seus afetos e, tal como em Aristóteles, tende a evitar aquilo que o entristece e a buscar aquilo que o alegra. Alegria e tristeza são as emoções fundamentais em Spinoza e dessa polaridade derivam todas as outras. A alegria é o modo como experienciamos a forma como somos afetados quando nossa potência (capacidade de produzir efeitos) é aumentada. Tristeza, por sua vez é o modo como

experienciamos a forma como somos afetados quando nossa potência é diminuída. Assim, todos os afetos pelos quais percebemos nossa potência rebaixada são formas de tristeza e todos aqueles pelos quais percebemos um aumento da potencia são formas de alegria.

Alegria e tristeza representam vida e morte, respectivamente. O autor pensa os afetos tal como um geômetra, de forma vetorial: só se vive com alegrias. Só se morre de tristeza. Toda tristeza é uma pequena morte, uma passagem a um estado mais próximo da última morte. Toda alegria aponta e conduz ao sentido vetorialmente oposto, a um distanciar-se da morte, a um *envivecimento*. Os afetos, assim, tem valor de sobrevivência, são uma complexificação dos instintos primários, com a função de manter cada homem comprometido com a própria existência.

Spinoza (2014) se dedica ao estudo dos afetos porque o homem só pode conhecer o mundo a sua volta pela forma como é afetado pelas relações que estabelece com esse mundo. Pelas emoções se dá o conhecer. Só se pode identificar uma ação como má, por exemplo, se a ideia vinculada a tal ato nos afete com tristeza. Uma ação boa é aquela que nos afeta com alegria. O mesmo se dá com o juízo de outros atributos, como o belo e o feio, perfeito e imperfeito, agradável e incômodo. A qualidade desses atributos é atestada por nós dependendo da maneira como o atributo em questão nos afeta, em última instância, se nos alegra ou entristece, se aumenta ou diminui nossa potência. Os afetos estão na base do conhecimento e por isso são objeto central na Ética spinozista. Não há um valor que dispense os afetos enquanto critério de avaliação.

Nas palavras do próprio autor:

não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela que a queremos que a apeteçamos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetece-la, por deseja-la, que a julgamos boa (Spinoza, 2014, p. 106).

Na citação acima, vê-se claro que a teoria de Spinoza não compreende nenhuma separação entre as emoções e a racionalidade. Não é por um juízo puramente intelectual que decidimos e deliberamos sobre o valor das coisas. As ideias se articulam e valorizam o objeto ao qual se lançam à medida em que se é consciente dos efeitos produzidos por esse objeto sobre o corpo. Sem a representação das ideias, um afeto se desvincularia do objeto que lhe é a causa e se tornaria inútil. Sem o afeto que a vincula a um objeto, a ideia não teria formas de significar os valores, nem a direção de seu próprio movimento, igualmente inútil. Não há ideia que exista desvinculada de afeto ou afeto que exista independente de representação ideal. Essa indissociabilidade é representada pela vontade, a própria essência do homem, que o conduz sempre para o aumento de sua própria potência. Assim, desejamos uma coisa quando ela nos

afeta vinculada com a ideia de alegria. Ou seja, é pela forma como nos afeta que o valor das coisas nasce. Todo juízo deriva dessa afetação. As coisas, portanto, não tem valor, simplesmente são, e seu valor existe exatamente na ideia que fazemos da forma como elas nos afetam.

Sendo o homem, em Spinoza, determinado por sua essência a agir visando o aumento de sua própria potência, não seria absurdo supor que as proposições éticas que derivam de sua teoria possam representar uma ameaça à convivência (ou uma inviabilidade ética, já que a ética pressupõe a convivência, necessariamente), posto que o indivíduo está previamente determinado a agir tendo como critério primordial sua própria alegria. Porém, estamos convencidos de que essa aparente contradição cessa logo. Ao imaginarmos uma ética em que o preceito fundamental seja que cada um preocupe-se com seu próprio bem-estar, tendemos a supor certa perversidade, porque a convivência assume um lugar de segunda importância. Mas, se temos essa inclinação, é porque supomos, de antemão, certa maldade intrínseca ao homem. Imaginamos que, preocupado consigo mesmo, o sujeito tende a ignorar o sofrimento do outro, ou até mesmo, causar o sofrimento ao outro em busca de sua própria alegria. Imaginamos o homem, lobo do homem.

Spinoza (2014), porém, não compartilha dessa perspectiva. O autor entende que o bem, objetivo final da ética, é, em última instância, aquilo que é útil ao homem, ou seja, que o auxilia no desempenho das ações em concordância com sua essência. Porém, ele acrescenta que nada pode ser mais útil ao homem do que outro homem, se ambos forem orientados pela razão. Disso resulta que querer o próprio bem implica como consequência direta querer o bem de todos.

O conceito de razão aqui merece mais da nossa atenção.

Racional é toda ideia que compreende a dinâmica causal do real. O real se expressa no homem, na forma como ele é afetado e nos efeitos que ele mesmo é capaz de produzir. Dito isso, conclui-se que um homem é tão racional quanto maior for sua consciência das causas das quais seus próprios afetos são o efeito e dos efeitos que de suas ações decorrem. Ou, que o homem vive tão sob a condução da razão quanto mais age de acordo com as leis de sua própria natureza. Tão logo, se a natureza impele o homem à conservação de si e não há nenhum outro ser que, em sua essência, seja tão semelhante ao homem que o próprio homem, aquilo que é racionalmente bom para um homem, necessariamente, é bom para todos os outros.

É quando cada homem busca o que é de máxima utilidade para si, que são, todos, então, de máxima utilidade uns para os outros. Com efeito, quanto mais cada um busca o que lhe é útil e se esforça por se conservar, tanto mais é dotado de virtude (Spinoza, 2014, p. 178).

Em síntese, não nos parece equivocado definir a ética em Spinoza como um dever de alegria. Não a qualquer custo nem de qualquer modo, evidentemente. Se nos empenhamos em buscar nossas próprias alegrias, orientados, exclusivamente, por nossos afetos, tendemos a padecer. É preciso conhecer os afetos para, por eles, sermos orientados. Sem conhecê-los, ficamos à deriva do acaso, pois, não conhecendo a causa de nossa alegria, dificilmente conseguiremos, pelo mesmo motivo, evitar viver as situações que sejam causas de nossa tristeza. Poderíamos descrever melhor o dever de alegria que extraímos da teoria de Spinoza da seguinte forma: deve-se buscar a alegria, orientado pelo conhecimento da natureza dos afetos, ou seja, consciente, tanto quanto possível, das causas que determinam em nós, a própria vontade.

A sabedoria que nos oferece Spinoza pretende nos salvar da servidão a que estamos condenados quando supomo-nos livres.

Sendo a natureza regida pelo determinismo causal, a liberdade só pode existir na condição de uma ideia falsa. Os homens supõem-se livres por crerem que suas ações derivam diretamente da vontade, mas essa liberdade só existe sob a forma da ignorância das causas das quais a própria vontade é efeito, ou nas palavras do próprio autor, os “homens estão, de fato, conscientes de suas ações e de seus apetites, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados a apetecer algo” (Spinoza, 2014, p. 156). Assim, a ideia de liberdade nos é uma ameaça na mesma medida em que a razão nos serve de virtude. Pois, ao conhecermos a natureza dos afetos, dispomos de meios para conduzir a forma como somos, por eles, determinados. Um exemplo, aqui, pode dar a essa ideia um toque conveniente de solidez, tornando-a mais compreensível. Pensemos o ódio: Spinoza entende o ódio como uma forma de tristeza vinculada a ideia de uma causa exterior. Odeio alguém quando o considero causa de minha tristeza. Isso significa que se desvincular do sujeito odiado a ideia de causa de minha tristeza, aniquilo o ódio que por ele alimentava. A questão chave aqui é a natureza dupla dos afetos, que consiste na amálgama entre as afecções corporais e as ideias pelas quais essas afecções são significadas: sem palavra não há afeto e pela palavra os afetos se transformam.

Sendo um essencialista, compreender os afetos em Spinoza é fazer deles um juízo que tenha sempre essa essência como gabarito. Quando falamos do ódio, por exemplo, devemos ter em mente que o ato de odiar coloca um homem contra o outro e, por isso, é um afeto contrário à razão, pois se nada é mais útil ao homem que outro homem, aquele que odeia e, pelo ódio deseja mal ao outro, age contra a própria preservação. Veja, o ódio é, ao mesmo tempo, uma consequência da tristeza e uma reação a ela, pois se odiar nos dispõe contra aquele que consideramos ser a causa dessa tristeza é porque, pelo ódio, visamos eliminar a tristeza agindo

sobre sua causa. No entanto, uma compreensão clara do ódio o enfraquece, pois, sabendo-o ser mal, percebemos que não só ele não elimina a tristeza como, potencialmente a alimenta e, desse modo, identificamos no próprio ódio uma causa de tristeza. Assim, e por isso mesmo, ele se consumirá.

Essa é a potência que Spinoza atribui à compreensão dos afetos. Se somos conduzidos pela essência humana a evitar a tristeza e a buscar a alegria, quanto maior for nosso entendimento sobre a natureza dos afetos, maiores serão as possibilidades de evitar a tristeza e de viver a alegria.

1.5 Bernard Mandeville (1670 – 1733) e Adam Smith (1723 – 1790)

A Fábula das Abelhas, de Mandeville (1670 – 1733), foi publicada pela primeira vez anonimamente em 1705 com o título *Knaves turn'd honest*. A palavra *knaves* significa tanto *dishonest person* (desonesto) quanto *male servant* (servo). Nesse caso, duas hipóteses nos ocorrem: I-) que haja uma aproximação entre os sentidos da palavra para os ingleses do início do século XVIII, como se a desonestidade fosse um traço peculiar aos pobres e, assim, pouco importa se traduzirmos “Servos se tornam honestos” ou “Desonestos se tornam honestos”, pois ambos soariam da mesma forma. Ou, II -) que *knave* (desonesto) e *knave* (servo) sejam apenas homônimos homógrafos e, nesse caso, seria mais coerente traduzirmos o título para “Desonestos se tornam honestos”.

O título Fábula das Abelhas: ou vícios privados, benefícios públicos surge na edição anônima de 1714, fato que aponta, talvez, na mesma direção da escolha do estilo realizada pelo autor, ao escrever uma fábula sobre abelhas, que em todos os aspectos de sua colmeia se equiparam à sociedade humana. Mandeville, possivelmente, temia que as ideias apresentadas na obra ofendessem tanto a nobreza quanto as autoridades religiosas, o que poderia ocasionar sérias represálias contra si, ainda que tenha deixado claro que nessa colmeia, as abelhas “viviam como homens e todas as nossas ações executavam em miniatura” (Mandeville, 2015, p. 1). Escrevendo anonimamente seria difícil sofrer as consequências do ódio alimentado nas classes ofendidas, e se, por ventura fosse associado à obra, poderia se escusar dizendo se tratar apenas de uma fábula.

Mandeville, nessa obra, constrói um raciocínio que confunde vícios e virtudes, tornando-os inseparáveis, sendo os vícios aquelas ações conduzidas exclusivamente pela paixão e movidas por interesses individuais, a despeito do prejuízo que possam causar sobre os outros,

como o luxo, a avareza e a gula, por exemplo; e as virtudes aquelas ações que, sendo boas ou não para o indivíduo que age, produzem consequências que trazem algum nível de bem estar no meio social à sua volta. Atentemos à estranheza de se fundir vícios e virtudes pois são esses dois elementos que compõem os polos antagônicos do juízo moral, tal que, nesse binômio está tradicionalmente contida a maior distância possível entre dois grupos de valores, a saber: bem e mal. Fundi-los é justamente negar essa distância, o que Mandeville faz de forma, literalmente, fabulosa.

No início da fábula, Mandeville aponta que, embora fosse uma colmeia que se caracterizasse pelo luxo e comodidade de suas habitantes, cada nível da estrutura social das abelhas estava corrompido pela desonestidade, evidenciando, inclusive, os danos que cada ação desonesta tem como primeiro impacto naquele que é enganado. Cita os advogados que “Examinavam e observavam as leis, Como ladrões que espreitam lojas e casas Para descobrir qual o seu ponto fraco” e médicos que “[...] valorizavam fama e riqueza Acima da saúde dos depauperados pacientes Ou de sua própria habilidade” (Mandeville, 2015, p. 2). Nem os advogados estavam comprometidos com a justiça, nem os médicos com a saúde, cada profissão desempenhada por cada abelha dessa colmeia consistia apenas em um caminho genérico para a satisfação de interesses próprios e singulares.

No entanto, houve um momento em que algumas abelhas, provavelmente quando estavam do lado prejudicado de uma negociação viciosa, bradaram aos deuses que as livrassem da desonestidade, e as divindades, conscientes da hipocrisia daquele pedido, o concederam, mais por sadismo que por benevolência e, de repente, a desonestidade foi extirpada da colmeia. Tal como ocorre no início, que o primeiro impacto do vício é o mal daquele que por ele é prejudicado, ocorre de forma análoga quando já não há mais vícios. Todas as ações virtuosas tem como primeiro impacto o bem daqueles que por elas são afetados. E, sem a desonestidade, toda a dinâmica social se redesenhou, os tribunais se esvaziaram porque todos aqueles que eram culpados, deliberadamente se entregaram e, a justiça sendo feita, chegou o tempo em que as cadeias já não continham ninguém, pois, novos crimes não eram cometidos e ninguém mais ia preso injustamente. Ninguém mais enriqueceu, pois toda remuneração era justa e, sem riqueza, já não havia mais luxos.

Eis o ponto de virada em que os vícios se provam virtudes.

Sem mais criminosos para encarcerar, todas as abelhas empregadas pelo aparato jurídico-policiaI perderam seus empregos, assim como aquelas abelhas ferreiras, porque já não havia mais demanda por grades e cadeados. Sem que houvesse o luxo para poucas abelhas ricas, milhares de abelhas empregadas na produção desses artigos se encontraram também sem ofício

e, aos poucos, a colmeia que era repleta de abelhas quando entregue aos vícios, agora, tomada pela honestidade, tem sua população reduzida, pois a virtude atraiu a miséria e o desconforto afastou as abelhas que já não tinham ocupação.

À medida que minguaram orgulho e luxo,
 Gradativamente deixaram os mares,
 Agora não os mercadores, mas companhias.
 Fecharam fábricas inteiras.
 Todas as artes e ofícios foram abandonados.
 O contentamento, ruína da indústria,
 Fê-lo apreciar seu estoque caseiro
 E não buscar nem cobiçar mais (Mandeville, 2015, p. 2).

A fábula nos diz que os valores morais são contraditórios se seu juízo for alicerçado no impacto imediato de cada ação, pois, esse primeiro impacto tende a produzir um resultado inverso quando encadeado na trama social, tal que os vícios privados se tornam benefícios públicos na mesma medida em que as virtudes morais se tornam malefícios sociais. Se a virtude exige um ponderamento das paixões para que, em nome delas, não estejamos dispostos a qualquer ato, o que Mandeville faz é um elogio do vício. Enquanto Platão e Agostinho prescreviam que as paixões deviam ser contidas e Aristóteles e Spinoza nos ensinam que as paixões precisavam ser compreendidas, em Mandeville há um posicionamento inusitado: as paixões devem ser exaltadas, porque, quando os vícios se tornam virtudes, elevam as paixões à mesma condição.

Veja, em Mandeville, o ser das paixões é compreendido como um mal, assim como em Platão e Santo Agostinho porém, enquanto esses dois autores, ao constatarem os malefícios das paixões, as condenam, Mandeville, por isso mesmo, às exalta, pois, do mal contido nas paixões são constituídos os alicerces que sustentam a estrutura social. Ou seja, a sustentação da saúde econômica de uma sociedade depende que as paixões sejam livres para alimentar os vícios dos homens.

De forma menos alegórica e mais sistematizada, Adam Smith parece concordar com a perspectiva de Mandeville. Por isso escolhemos comentar os dois autores em uma mesma parte desse capítulo.

N'A *teoria dos sentimentos morais*, Smith formula um tratado sobre a moral fundamentado em uma teoria dos afetos. Smith, porém, não se atém a discutir o que sejam os afetos em si mesmos, seu método é empirista, e das emoções, se atém aquilo que lhes é observável.

Busca na simpatia seu conceito fundamental e a define tal como a etimologia sugere: se somos incapazes de experienciar as afecções dos outros em nosso próprio corpo, a única ponte possível entre os afetos dos homens é a simpatia (do grego *sympatheia*, união das palavras *syn*, que significa junto, com a palavra *pathos*, que é comumente traduzida por sofrer, mas tem sentido mais amplo, indicando a passividade). Assim, a simpatia, para Smith, é a afecção produzida em nosso próprio ser pela percepção do outro sendo afetado. É um entristecer-nos a partir da constatação de um outro triste (Smith, 2006).

Não se trata, porém, de um terreno fértil para a alteridade. A simpatia aqui não serve à compreensão, mas ao juízo. Ela mesma não é um valor, é a condição para que se possam eleger os valores.

Aqui chegamos ao ponto em que moral e afetos se entrecruzam.

Se por moral entendemos todo o juízo que encerre em si alguma medida de aprovação ou censura (Leclercq, 1967), para Smith (2006), esse juízo não teria nenhum outro fundamento, senão, a simpatia. Vejamos o raciocínio de Smith de forma concisa: I-) toda ação procede de algum afeto, II-) o homem é passivo em relação a suas próprias emoções, ou seja, não tem nenhum controle sobre como se sente em relação aos estímulos que recebe do mundo, III-) a forma como nos sentimos em determinada situação é o gabarito para julgarmos outros homens em situação semelhante e assim, IV-) tendemos a julgar próprio ou impróprio as afecções dos outros quando elas se assemelham ou se distanciam das afecções tal como nós próprios as sentimos.

Dessa forma, os afetos são a base tanto das ações quanto da moral e o critério do bem e do mal se encontra na forma como as ações nos afetam. Se não posso experienciar os afetos dos outros só posso supor como eu mesmo me sentiria se vivenciasse a situação que vejo alguém vivenciando. Se julgo que os outros são afetados por dada situação de forma exagerada ou amena em relação a mim mesmo, reprovo sua conduta. Se a afetação que presencio no outro converge com aquela que suponho seria a minha em situação semelhante, o aprovo.

Smith constrói uma ideia de Homem baseado em um princípio naturalista, mas seu método diverge daquele dedutivo utilizado pelos contratualistas, tal como Rousseau, que recontavam a história do homem contrastando aquilo que lhe era natural daquilo que em sociedade o desvirtua ou o edifica. Smith compartilha do empirismo inglês do qual é contemporâneo: a partir da observação ele abstrai princípios gerais que expliquem a razão dos fenômenos. Parte do particular para explicar o universal.

O resultado a que chega, podemos dizer sem grandes receios, é o arquétipo fundador do individualismo contemporâneo, que consagra os interesses particulares de cada indivíduo como

único fundamento prático para a moral, tal como na colmeia de Mandeville, pois, se a simpatia é o afeto que possibilita a aproximação da experiência de um homem com a experiência daqueles que o cercam, essa primeira aproximação serve apenas ao juízo e esse juízo, a atitude moral em questão, afastará o diferente assim como aproximará o semelhante. Aquele que se assemelha a mim, tem interesses parecidos com os meus; acolhendo-o, acolho meus próprios interesses. Aquele, no entanto, que reage de forma estranha à reação que eu mesmo teria, provavelmente tem interesses diversos dos meus, rejeitando-o, rejeito aquilo que contraria os meus interesses.

A autopreservação é a finalidade dos afetos em Smith. Uma finalidade constitutiva da própria natureza humana, tal que, se há em nós uma inclinação instintiva, com a qual entramos em contato pelos afetos de colocar os nossos próprios interesses à frente dos interesses dos demais, seria inútil negá-la.

Em Smith e Mandeville, as emoções são, assim como em Aristóteles e Spinoza, uma forma legítima de perceber o mundo. No entanto, em Aristóteles, a compreensão dos afetos se orienta por uma preocupação com a organização política da cidade; em Spinoza, a compreensão dos afetos serve de fundamento para o desenvolvimento de um tratado ético e, em Mandeville e Smith, a compreensão dos afetos tem a finalidade de justificar um sistema econômico que ofereça, aos agentes da economia, não só liberdade política às suas ambições financeiras como também liberdade das amarras morais que poderiam censurar os indivíduos na busca daquilo que é melhor para si.

1.6 O que são as emoções?

Se nos fosse perguntado agora, o que são as emoções, teríamos uma resposta? Entre os autores vistos, não há, propriamente, um consenso. No entanto, tão pouco há um completo dissenso. Encontramos em todos eles, em alguma medida, a ideia de que as emoções exercem uma função causal sobre as ações, tal como um movimento que se origina na alma (quando há alma) e se apropria da mecânica do corpo, traduzindo-se em alguma forma de conduta. As emoções assumem a função explicativa que justifique ao entendimento o movimento dos corpos animados.

Nos autores em que encontramos separação mais drástica entre razão e emoção, a saber, Platão e Santo Agostinho. Encontramos também uma necessidade moral para essa ruptura pois, em ambos os dualismos, as emoções aparecem como aquilo que volta a atenção do homem ao

mundo material em detrimento de um mundo melhor e ideal que precisa ser alcançado. Por isso, as emoções precisam estar apartadas da razão, para serem controladas por ela. É preciso negar as emoções para negar ao corpo porque a moral platônica e a moral cristã estão a serviço da alma. Esse posicionamento moral, platônico-cristão, aponta indiretamente para características sobre o próprio ser das emoções, se atentarmos para essa necessidade de negar o corpo em favor da alma, pois a forma como essa negação nos é sugerida se expressa no dever de negar as inclinações às quais os afetos nos convidam. Isso significa, como já apontamos, que os afetos nos vinculam aos interesses do corpo, mas, mais especificamente, que a natureza dos afetos se expressa na função de animar o corpo.

Sem afetar-se, então, um corpo não se move.

Temos assim, que as emoções, em estado basal, são traços animais e não unicamente humanos. Ou seja, os comportamentos de natureza instintiva, presentes em cada ser, são experienciadas pelo próprio ser na forma de afetação. Na privação de alimento, sentimos o incômodo que chamamos de fome e a reação instintiva a esse afeto é o ímpeto a alimentar-se. Satisfeita essa necessidade, o incômodo cessa. Há uma racionalidade orgânica nos seres animados, comprometida com a manutenção da vida. Essa racionalidade, livre de pensamento, é a forma como primeiramente nos relacionamos com o mundo a nossa volta.

Toda forma de vida animada assim o é por sua capacidade de afetar-se pelos estímulos externos e reagir a eles, ou seja, os afetos são a forma primária pela qual é possível que os seres animados se relacionem com o mundo.

Assumindo que os afetos estejam a serviço dos interesses do corpo, devemos admitir que aqueles que desempenham função necessária à preservação da vida sejam mais básicos e constantes, pois precisam estar presentes do nascimento à morte. Raciocínio que parece estar de acordo com Aristóteles, quando ele nos diz que alguma medida de prazer ou dor estará sempre presente nas mudanças de nossos juízos. Segundo o estagirita, prazer e dor são os dois afetos mais básicos da existência, vetorialmente opostos, tal como vida e morte, afetos segundo os quais tendemos a nos orientar no sentido de escolher o prazer e evitar a dor. Essa tendência é, inegavelmente, útil à preservação das espécies animadas, pois, aquilo que nos afeta com dor, geralmente nos aproxima da morte e aquilo que nos afeta com prazer, ao contrário, dela nos afasta. Com isso, Spinoza está completamente de acordo. Prazer e dor são os afetos primordiais, dos quais derivam alegria e tristeza, respectivamente. E a díade alegria e tristeza, por sua vez, forma a base genealógica de todos os outros afetos. Em Spinoza, essa díade existe como uma essência que nos determina a buscar alegrias e evitar tristezas. Ou seja, por existir em nós essa essência, há um sentido predeterminado às nossas ações: cada movimento humano se explica

por essa razão, a saber, o desejo de alegrias ou a aversão a tristezas. Nisso consiste a vontade: na expressão desse movimento. Esse movimento produz as diversas ramificações que diferenciam esses afetos primários em outras formas de afetação mais complexas. Do prazer deriva a alegria e no horizonte da alegria se insinua a felicidade.

Mas, veja, a ideia de felicidade é uma abstração sobre um futuro consistente em alegrias que precisa ser alcançado, uma ideia que só pode existir no conforto de quem não está constantemente preocupado com a própria sobrevivência. A vida social foi eficiente em emancipar a humanidade de suas preocupações imediatas com as necessidades básicas: alimentar-se, proteger-se, reproduzir-se. Tendo certa segurança quanto a essas questões primordiais, desenvolvem-se novas necessidades, novas formas de alcançá-las e essas novas condições precisam ser experienciadas por novos afetos, pois a díade prazer e dor não daria conta de significar as vivências complexas da vida social. Não se trata mais de ficar ou fugir; quando nos libertamos da necessidade de atenção constante no presente imediato, descortinou-se no horizonte um futuro de possibilidades infinitas. Novas formas de viver exigem novas formas de afetar-se.

Cada autor visto aqui escreveu sobre as emoções em determinada época e situação histórica e comprometidos com objetivos específicos, Platão e Agostinho comprometidos com a salvação da alma, Aristóteles com a excelência política, Spinoza com a ética, Mandeville e Smith com a economia. A grande diferença entre a produção intelectual de todos eles sobre o mesmo assunto nos oferece um cenário de ideias contrastantes, rico em recursos para continuarmos pensando as emoções.

Nutridos por essas ideias, continuaremos a pensar as emoções, focados agora, no pensamento de Jean-Paul Sartre.

2 Entre o Ser e o Nada: a Teoria

*“O que poderia ser mais difícil de conhecer do que
conhecer a forma como conhecemos?”*

Antônio Damásio

Logo no primeiro parágrafo de *O ser e o nada*, Sartre faz um elogio à fenomenologia ao dizer que “O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam” (2009b, p.15). Isso significa o rompimento com uma tradição em que sujeito e objeto se encontravam separados e em oposição na relação de conhecimento. Essa separação imputa ao conhecer um dualismo problemático, pois se a percepção do objeto se dá na consciência do sujeito que percebe o objeto, tem-se dois objetos, o real e o representado, numa relação em que o sujeito do conhecimento não alcança aquilo que está diante de si, senão por meio de uma representação correspondente que habita o interior da sua consciência. Mas, como aponta Dartigues (1973), desse dualismo surge um impasse: como esses dois objetos, o real e o representado, podem constituir apenas um? Ou, uma vez que haja essa duplicação, o que garante a correspondência entre um e outro? O que garante que aquilo que se conhece corresponde ao ser daquilo que é conhecido?

A solução encontrada pela fenomenologia para esse impasse foi a constatação de que “Consciência e objeto não são, com efeito, duas entidades separadas na natureza que se trataria, em seguida, de pôr em relação, mas consciência e objeto se definem respectivamente a partir dessa *correlação* que lhes é, de alguma maneira, co-original” (Dartigues, 1973, p. 26). Assim, a consciência se projeta para fora de si e ao escapar de si, constitui o objeto de que é consciência. Esse encontro é o objeto da fenomenologia, a fusão indissociável entre aquilo que aparece e aquele a quem aparece. O próprio conceito de fenômeno revela, como vimos acima, duas regiões irredutíveis do ser: aquela que conhece e aquela que é conhecida. No entanto, como se dá essa relação de conhecimento continua um problema: “o ser percebido está frente à consciência, ela não pode alcançá-lo, ele não pode penetrá-la, e, como está apartado dela, existe apartado de sua própria existência” (Sartre, 2009b, p. 30).

Sartre encontra no conceito de consciência intencional herdado da fenomenologia de Husserl as chaves para superar o impasse sobre o ser do conhecimento que tentamos ilustrar logo acima.

Dizer que a consciência é intencional é o mesmo que dizer que a “toda consciência é consciência *de* alguma coisa” (Sartre, 2009b, p. 34). É importante reconhecer, no entanto, que

a constatação da igualdade entre essas duas sentenças não se dá por força gramatical, mas, em decorrência da especificidade conceitual dos termos consciência e intencionalidade na teoria sartriana. A intencionalidade é o modo de ser pelo qual a consciência é sempre relativa àquilo do qual é consciência.

Começemos pela ideia de que a consciência é sempre consciência *de* alguma coisa. O grifo na preposição é do próprio autor, indica que o uso da palavra consciência e sua própria existência só fazem sentido se em relação ao objeto ao qual ela se direciona. Tem-se consciência *de* um prato sobre a mesa, *da* dor, *de* um projeto e até mesmo *de* se estar consciente, mas fora da relação em que a consciência se direciona àquilo que visa, ela não existe. Porque sua existência é precisamente essa relação, esse manifestar-se, esse movimento para fora de si. Assim, dizer que a consciência é sempre consciência *de* alguma coisa é assumir que não há identidade entre a consciência e seu próprio ser. Isso porque a consciência é movimento e, se nesse movimento a consciência identificar-se consigo mesma, o movimento cessa, a consciência se aniquila. Ela não *é*, senão, ser em relação ao mundo, um ser que só existe na relação com um outro ser que não ela mesma. Por isso mesmo, a própria existência da consciência exige a existência do ser que a ela aparece. Veja, diante dessa árvore, à sua sombra, sou consciência dessa árvore, sou consciência de gratidão pelo clima fresco que ela produz à sua volta, mas, para que eu seja consciência dessa árvore, é preciso não só que ela apareça para mim, mas que conserve seu ser ainda que nenhuma consciência se lance a ela, é preciso que ela exista a despeito de qualquer consciência. A realidade irreduzível dessa árvore é uma necessidade lógica da realidade transcendente da consciência. As características do ser da consciência exigem a existência do ser dos fenômenos. O fenômeno consciência-dessa-árvore se dá fora da consciência porque a árvore não conseguiria entrar nela e fora da árvore porque, tampouco, a consciência teria condições de se fundir ao ser da árvore, “fora dela, fora de mim” (Sartre, 2005, p. 106), eis onde existe o fenômeno.

O fato de essa árvore aparecer à minha consciência, tal como o fato desse texto aparecer para você que o lê aponta para um traço necessário ao ser da consciência: o desvelar. Sem esse desvelar, nenhuma relação é possível. Essa árvore não me percebe, assim como esse texto não apreende você enquanto é lido porque a percepção é um atributo dos seres animados.

No entanto, não é a percepção aquilo que caracteriza propriamente a consciência, pois, perceber é atentar a alguma coisa e, se a consciência fosse apenas atenção, atentaria ao mesmo tempo a todos os estímulos captados pelos sentidos de forma indiscriminada, tal que, captando tudo seria consciência sempre de um todo e nesse todo não perceberia nenhuma parte. Essa árvore não apareceria, haveria apenas um horizonte abstrato de formas, cores, sons e cheiros

indefinidos. Para ser consciência *de* alguma coisa, a consciência precisa ser um ato de atenção direcionada. Para ser consciência dessa árvore é preciso que essa árvore se destaque do todo de coisas à sua volta, é preciso captá-la diferenciada daquilo que ela não é, isto é, (re)conhece-la em seu próprio ser, diferente dos outros seres que constituem o cenário em que ela se situa. Então, para que minha consciência perceba essa árvore, não é necessário apenas um aparato perceptivo, mas, que a percepção se direcione à árvore enquanto tudo o mais que é não-árvore, no mesmo movimento, se desloque a um segundo plano. Isso explica como a árvore aparece à consciência. Não explica, contudo, porque a atenção se direciona à árvore e não qualquer outro ser desse cenário. Se nos contentássemos em dizer que a consciência é uma atenção direcionada, precisaríamos explicar a escolha da árvore enquanto objeto de atenção de forma arbitrária, ou seja, por razões externas à própria consciência. A direção do movimento de um farol à beira da praia encontra a razão de sua série de movimentos no projeto mecânico de sua estrutura. Isso significa que o foco de luz, embora em constante movimento, será sempre determinado: se moverá na horizontal, alcançando um ângulo específico e uma distância específica. A razão explicativa do movimento do farol está contida num projeto que o antecede e o origina. O ser desse farol é determinado pela necessidade do homem de orientar os navios que chegam. Sua existência é definida por sua essência. Não se pode dizer o mesmo do foco da consciência, não há nada que lhe determine. Nenhuma essência determinou que essa árvore fosse tomada como exemplo. Qualquer outro elemento à sua volta serviria ao mesmo propósito e, no entanto, essa árvore foi eleita. Na árvore nada há que exigisse qualquer atenção. Na consciência, tampouco, já que o ser da consciência se define justamente por esse movimento para além de si. Falta compreender então, a direção desse movimento que não encontra determinações na consciência nem fora dela. Trata-se de um movimento de natureza contingente, imprevisível porque é desnecessário. Não se trata, no entanto, de um movimento caótico porque aceitar o caos é negar por completo a existência de um sentido. Não iremos por esse caminho. Justamente em razão de o ser da consciência se definir por uma indeterminação, precisamos assumir que, por isso mesmo, ela seja significativa: ao dizer que não há nada que nos determinasse a tomar essa árvore como exemplo, estamos afirmando que, antes de ser consciência dessa árvore, nada havia ali, na consciência, ou em qualquer lugar que nos determinasse a atentar a essa árvore e não a qualquer outro ser. Isso é o mesmo que dizer que não há no passado de uma escolha qualquer coisa que comprometa o sujeito dessa escolha com essa escolha, especificamente. Quando agimos, nos engajamos nessa ação sem nenhum fundamento que a justifique porque nenhum motivo que possamos atribuir como causa dessa ação é suficientemente efetivo para que essa ação seja necessária, ou seja, qualquer que seja nossa motivação para agir, se não afirmarmos

a força desse motivo em ato, ele, o motivo, por si só, não se afirmará como causa. Ao contrário do farol, o movimento da consciência não conhece causas, pois, a ideia de causa pressupõe que as razões explicativas do fenômeno estejam contidas num passado que o anteceda. O movimento da consciência sobre o qual nos interrogamos é livre, justamente porque nenhuma causa lhe é efetiva e, sendo livre, só pode ser compreendido pelo sentido ao qual se lança, pelo caminho que percorre, pelos valores que elege. Ser consciência *de* alguma coisa é escolher algo em específico como objeto de consciência enquanto tudo mais a que poderíamos dedicar nossa atenção é preterido. O princípio automotor que direciona a consciência para um objeto em particular no lugar de qualquer outro que pudesse ser alcançado pela percepção é o que Sartre chama de intencionalidade.

Essa máxima de Husserl adotada por Sartre que afirma que toda consciência é consciência *de* alguma coisa define o ser da consciência como uma *relação a* algo. Esse ser, portanto, precisa ser um movimento intencional que se expressa na necessidade de escapar de si, de mover-se para fora de si, ao encontro do mundo. O mundo todo, entretanto, se encontra fora da consciência e ela não o pode encontrar em sua totalidade, é preciso escolher esse encontro consciência-mundo entre os aspectos nos quais ele se apresenta. Nas ruas de um grande centro, por exemplo, é-se consciência de estar em multidão, a soma dos diálogos que nascem de repente e se evanescem da mesma forma compõem uma manta sonora da qual se distinguem, eventualmente, uma e outra fala, um e outro rosto. Em um ambiente com tantos estímulos simultâneos, percebemos alguns elementos particulares enquanto outros, que estavam ali, nessa mesma face do mundo, à mesma distância de nossos sentidos, não apareceram a nós, não porque não se mostraram, todos estavam igualmente ali, mas, porque não os elegemos como objetos de atenção. Atentar a alguma coisa é, no mesmo movimento, negar tudo aquilo que nos escapa à atenção. Ser consciência *de* alguma coisa, portanto, é não ser consciência de tudo o mais. A própria atenção existe sob o império da escolha, assume o modo de ser da escolha. Por isso, dizer que toda consciência é consciência *de* alguma coisa é o mesmo que dizer que toda consciência é intencional, pois a escolha não compreende outra estrutura, senão a intencionalidade.

Justamente porque a intencionalidade é um conceito central na psicologia sartriana, não podemos continuar a tratar especificamente dela agora, pois essa psicologia se sustenta em uma ontologia que não foi suficientemente esclarecida. Já afirmamos, contudo, que a intencionalidade é o ser da consciência porque toda consciência é consciência *de* alguma coisa, ou ainda, que atentar *a*, é intencionar *a*. Seria impreciso dizer, no entanto, que toda atenção contém uma intenção, pois, nessa afirmação, ficaria implícito que a intencionalidade é um

atributo constituinte da atenção, uma de suas partes. Pensando de forma tópica, a intenção seria diminuída de modo a caber dentro da atenção. Mas não há um lado de dentro da atenção, há o ato de atentar simplesmente, tal como não há formas de atenção que sejam espontâneas e, portanto, desprovidas de intenção, e outras que sejam intencionais. O olhar distraído e espontâneo, por exemplo, não é menos intencional que o olhar concentrado de um leitor frente a um texto hermético. Se estamos atentando a esses possíveis enganos interpretativos do conceito de intencionalidade é porque a palavra intenção tem um significado popular que diverge daquele que possui na teoria sartriana e tomar um pelo outro implicaria numa barreira à compreensão. Veremos mais à frente conceitos que serão completamente estranhos ao vocabulário popular como, **para-si** e **em-si**. Outros, no entanto, serão bastante familiares, como, **liberdade, consciência, intencionalidade e nada**. Com estes últimos, precisamos ter mais cuidado, porque ao serem incorporados por uma teoria, se tornam homônimos perfeitos de seus correlatos no vocabulário tradicional, tem a mesma pronúncia, a mesma grafia sem, no entanto, conservarem o mesmo significado. Esses contrastes entre o vocabulário interno à teoria sartriana e aquele apropriado pela tradição fora dela não são uma arbitrariedade do método fenomenológico, mas, uma exigência linguística desse método. Por isso mesmo, nos dedicaremos um pouco mais aos fundamentos ontológicos da teoria sartriana. Essa é a ponte que diminuirá as distâncias entre os conceitos e sua compreensão.

2.1 O nada

Estamos em relação com o mundo. Se isso é verdade, é preciso admitir a existência do nada. É isso que nos afirma Heidegger, quando diz que o “(...) ser-aí humano somente pode entrar em relação com o ente se se suspende dentro do nada” (1999, pp. 62-63). Dedicaremos total esforço nessa sessão ao objetivo de descortinar tanto quanto possível o nada que nos envolve. Um esforço tão árduo quanto necessário porque o nada é o que nos permite, inclusive, as interrogações sobre o próprio nada. Vale de aviso, no entanto, que esse esforço consiste em uma tentativa de dizer **o que é** daquilo que se define como **não ser**. Estamos, portanto, munidos de palavras diante do inefável.

No dia-a-dia, quando dizemos nada, geralmente, o fazemos em uma atitude de negação. Se alguém próximo percebe em nós uma queda de humor e preocupado com esse estado nos pergunta, “O que há?” eventualmente, respondemos, “Nada”. Essa resposta pode ser uma negação da existência de algo que a pergunta supõe existir ou uma negação das próprias inclinações em tratar do objeto dessa interrogação. Em ambos os casos, o nada nega, ora a

validade da interrogação, ora a disposição de responder. Se a pergunta fosse feita em outros termos, como “Você está triste?” a resposta “Não” seria igualmente ambivalente, dela poderia se supor a não existência da tristeza levantada como hipótese pelo interlocutor, tanto quanto a não existência da disposição necessária para tratar desse assunto naquele a quem a pergunta se dirige. Nesses exemplos, não e nada se encontram diante de uma interrogação que pressupõe a existência de um ser, tristeza e queda do humor, e diante dessa interrogação, expressam o não ser do interrogado. Na negação, o nada revela aquilo que não é: não há tristeza ou não há tristeza-da-qual-se-pretenda-falar. O nada ao revelar aquilo que não há, aquilo que não é, nega o ser. Quem dirige os olhos sobre a estante à procura de um molho de chaves e não o encontra, pode se aproximar para se certificar que de fato, as chaves não estejam ali. Se há outros objetos que as pudessem encobrir, tateia-os, deslocando-os sobre a superfície da estante com a esperança de que atrás de algum deles, as chaves se revelem, no entanto, elas não aparecem. Poder-se-ia dizer “Nada há aqui”. Não se trata de uma constatação literal de que nenhum ser há ali, mas, de que um ser em específico em um lugar específico não há: não há chaves sobre a estante. Nada há aqui porque todos esses objetos sobre a estante se unificaram sobre o mesmo sentido de não-ser-chave, são todos nada-de-chave. Justo porque o ser das chaves permanece escondido da consciência, aquilo que se revela a ela aparece sobre o sentido fenomênico de não-ser-chave e sob a falta das chaves se organiza a conduta de encontra-las. Isso significa que é pelo reconhecimento de uma falta que a consciência pode se lançar à procura do ser.

Não houvesse o nada, a consciência não poderia constatar a falta de coisa alguma. Estaríamos condenados à plena positividade. Não parece tão grave. Se o nada fundamenta as condutas negativas, ou seja, aquelas condutas que negam ao ser seu próprio ser, sem o nada, nos restaria ao menos as condutas afirmativas, que constataam do ser, aquilo que ele é. Não procuraríamos as chaves sobre a estante, porque não conceberíamos sua ausência. Haveria apenas a estante e os demais objetos à sua volta. No entanto, sem o nada, como seria possível constatar os limites dessa estante a ponto de dizer dela, onde começa e onde termina? Como poderíamos diferenciar um ser daquilo que ele não é? Sei que o uso do conceito estante implica, de forma geral, uma peça de mobília doméstica constituída de prateleiras sobrepostas com a função de suportar certos objetos, como livros, por exemplo. Tomando essa descrição como uma essência hipotética do conceito de estante, seria possível fazer uso dela para constatar qualquer estante quando avistada, tal como negar que seja estante tudo aquilo que escapar a essa essência. Mas, descrever o ser de uma estante pela síntese de suas partes não é o mesmo que dizer que ela é essa essência e, fora dela, nada mais? É necessário reconhecermos que os limites de um ser só nos são revelados quando conseguimos traçar os contornos daquilo que ele

não é. Chão e parede não constituem a essência de estante descrita acima porque se sabe simplesmente que chão e parede não são estante. A afirmação daquilo que a estante é, exige, necessariamente, a afirmação daquilo que ela não é. Mesmo as afirmações mais singelas exigem o nada para constituírem-se enquanto tais. No horizonte, diante do olhar, quilômetros à frente, o céu se funde com a Terra sem que pensemos que a Terra seja céu. Isso significa que o ser, ainda que imenso como a Terra, por ser finito, exige o nada para não se amalgamar ao todo. Ou ainda que a especificidade do ser se dá, precisamente, por aquilo que ele não é, por aquilo que contorna o ser negando que sua extensão exceda a si mesma, tal como a dimensão geográfica de um país como o Brasil é delimitada a oeste pelas fronteiras dos países vizinhos e a leste pelo Atlântico. Esses limites territoriais contornam as formas do mapa que, frente a um olhar familiarizado, é prontamente reconhecido como o mapa do Brasil. Esses limites geográficos nos indicam o que não é Brasil para nos mostrar o que o Brasil é.

Mesmo na afirmação, o ser exige o não ser. Todavia, o ser é, e por isso não pode, ao mesmo tempo, não ser. Dessa forma, o ser exige o não ser, porém, não enquanto constituinte de seu próprio ser, mas, precisamente como aquilo que lhe é alheio. O nada é a fronteira do ser. Ou, nas palavras de Sartre, “aquilo que o ser *será* vai se recortar, necessariamente, sobre o fundo daquilo que *não é*” (2009b, p. 46). Veja, estamos definindo o nada como negação ao ser. Se o ser é, o nada, por sua vez, **não é**. Contudo, definir o nada como não ser não é o mesmo que lançar o nada fora do reino da existência enquanto o ser permaneceria como aquilo que existe. Não ser não é não existir. O nada está ali, nos limites do ser, complementando-o e, caso não existisse, não encontraríamos o próprio ser, pois a relação que chamamos ser-no-mundo consiste justamente no encontro do ser do homem com o ser do mundo e, como vimos, para encontrar o ser, é preciso antes, **nadificá-lo**, ou, em outras palavras, para encontrar o ser é preciso recortá-lo daquilo que ele não é. Reconhecemos essa estante destacando-a da parede e do chão em que ela se apoia, negando que ela seja também parede e chão. Negando que parede e chão sejam atributos constitutivos dessa estante, estamos nadificando aquilo que excede sua essência. A atitude nadificadora, portanto, é o que permite ao ser do homem perceber o ser do mundo em sua especificidade de ser.

O nada, no entanto, não pode ter suas raízes no ser, pois o ser é pura identidade consigo mesmo, se esgota em ser si mesmo, simplesmente é. Houvesse no ser algo de nada causaria nele uma abertura para ser para-além-de-si e, por essa abertura escaparia de sua pura identidade por um caminho que lhe conduziria para longe do ser que era. O nada produziria no ser uma distância a si, uma impossibilidade de voltar a identificar-se consigo mesmo. Pelo nada, o ser transcenderia a si em direção aquilo que ele não é, se aniquilaria enquanto ser para existir ao

modo de não ser. E, sendo o ser aquilo que é determinado por uma essência que o especifica e o diferencia daquilo que ele não é, se passasse a existir ao modo de não ser, nenhuma especificidade lhe determinaria e, não havendo uma essência que o obrigasse a ser de tal e tal forma, se encontraria completamente livre de determinações, deixaria de ser **em-si** para ser **relação-a**. Chegamos ao ponto em que mais nos interessa a compreensão do nada: o nada é exatamente o ser que permite o fenômeno relação-a. Pelo nada, o ser é capaz de escapar de si para lançar-se em direção àquilo que ele mesmo não é. Do contrário, tudo aquilo que existe, existiria em si mesmo, tal como uma rocha existe independente da árvore que lhe faz sombra, alheia a ela. A rocha não é **para** a árvore nem a árvore é **para** a rocha, nenhuma relação lhes é possível porque ambos os seres estão fechados na condição de serem si mesmos.

Constatamos até aqui que o nada é a negação do ser e, portanto, não pode estar contido no ser, posto que isso o converteria imediatamente em seu contrário. Afirmamos também que é pelo nada que qualquer relação é possível e que o ser do homem é ser-no-mundo, ou ser-em-relação-ao-mundo. Caminhamos assim para a conclusão de que “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (Sartre, 2009b, p. 67). Ou que o nada é o ser do homem.

Veremos daqui em diante que, sendo o homem o ser pelo qual o nada se revela, não há outro modo de ser à realidade humana que ser liberdade.

2.2 Consciência e liberdade

Insinuamos ainda há pouco que, se ao ser fosse possível ser penetrado pelo nada, esse ser se tornaria livre. Insinuávamos que o ser-em-si, se tomado pelo nada se tornaria homem. Isso porque a liberdade é a forma de ser pela qual o homem existe e só nos é possível sermos livres sendo nada. Mas, não é a liberdade que produz o nada, pelo contrário, a liberdade é uma consequência do nada.

Definimos a consciência como um movimento de fuga de si, como um ser que se nega a ser si mesmo, que, portanto, consiste em ser sempre consciência de alguma coisa, já que em si mesma, não é. Ou ainda, que fora desse movimento de transcender-se ao encontro do ser, a consciência é **nada**. Eis a necessidade de dedicarmos uma seção desse trabalho à definição do nada, precisávamos de fundamento para continuar a compreensão da dinâmica da consciência tal como ela aparece na filosofia de Sartre.

A consciência é o nada e não pode ser o nada somente em sua capacidade de negação dos seres que nadifica. Ela precisa ser esse movimento de nadificar e ser nada além dele. Com

isso, pretendemos apontar que a consciência não pode ter nenhum tipo de estrutura que a constitua, pois, qualquer coisa que se solidificasse em seu interior, como um conjunto de vivências e padrões de conduta que formassem a imagem de um Eu, por exemplo, a cristalizaria fora de seu movimento de transcender-se. Nesse caso, a consciência tornar-se-ia incapaz de manifestar o nada e nós deixaríamos de sermos ser-no-mundo para sermos ser-em-si. Nenhuma atividade humana sobreviveria se a consciência perdesse sua capacidade de manifestar o nada:

E, na medida em que continuamente uso de negatividades para isolar e determinar os existentes, ou seja, para pensa-los, a sucessão de minhas “consciências” é um perpétuo desgate do efeito com relação à causa, porque todo processo nadificador exige que sua fonte esteja em si mesmo. Enquanto meu estado presente for prolongamento do estado anterior, qualquer fissura pela qual puder deslizar a negação estará inteiramente fechada (Sartre, 2009b, p. 70).

Nesse excerto, Sartre não nega que haja uma relação de continuidade entre as diversas “consciências” de um indivíduo, pois, se não nos reconhecêssemos absolutamente naquilo que até o momento fizemos de nós, seríamos incapazes de saber o que somos, onde estamos ou em que direção nos lançamos. Seríamos caos, imunes a qualquer compreensão psicológica. O que é por ele negado é que o movimento atual da consciência exista na forma de efeito causado por movimentos anteriores dela mesma no passado. O próprio passado é uma abstração, produto da capacidade da consciência de nadificar o agora em direção daquilo-que-já-não-é. Portanto, quando eventos do passado se apresentam à consciência no presente não é como uma causa que se impõe a um efeito, pelo contrário, é em um movimento atual da consciência de resgatar um estado de coisas perdido no tempo que o passado pode existir e, nesse caso, será sempre passado-no-presente. Pensamos a memória, tradicionalmente, na forma de coisa; dizemos, “tenho em minha memória gravada a imagem daquele momento”, como se fosse a memória dotada de propriedade espacial, um lugar onde armazenamos os momentos para salvá-los da aniquilação com que lhes ameaça o tempo. Coisificamos a memória para não pensa-la como ação. Poder-se-ia dizer que só **há** na consciência, intencionalidade. Mas, nem isso há. A intencionalidade não **está** na consciência. O que há é movimento em direção a alguma coisa e, esse movimento é, ao mesmo tempo, consciência e intencionalidade, pois, não há qualquer cisão entre ambas: consciência é o nome com que batizamos o ato do homem apreender-se em relação com o mundo e a intencionalidade é a expressão do sentido no qual esse ato de apreender-se se direciona. Consciência e intencionalidade são o mesmo ser pensado sobre categorias diferentes.

A ontologia sartriana tem seus principais alicerces nos conceitos de **ser** e **nada**. Esses dois conceitos se referem às duas regiões coextensivas do ser em geral, ou seja, nada há de real que não pertença ao ser ou ao nada. Ser e nada são, portanto, os alicerces da teoria sartriana.

Dedicamos uma seção inteira ao nada e nenhuma especificamente ao ser porque supomos que ser é um conceito mais familiar e mais simples: o ser **é**. E, que o ser **seja**, é justamente o que dele se espera. Tudo aquilo que é de acordo com a própria essência se encontra situado ao lado das coisas que são. Sartre também foi conciso ao descrever o ser: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é” (2009b, p.40). Parece redundante, mas, afirmar de várias formas que ser é, é afirmar que não há qualquer outra forma de defini-lo, salvo como uma completa identidade a si mesmo. Sendo a completa negação do ser, parece coerente que o nada se apresente ao entendimento de forma mais complexa, negando assim a simplicidade com que o ser se revela.

Felizmente ou não, o nada não se afastará do nosso horizonte. A liberdade do homem é consequência imediata do nada de seu ser. Essa liberdade se manifesta na intencionalidade que lhe dá sentido e essa intencionalidade se insinua no ser das emoções. Logo, para compreender como as emoções podem ser livres e intencionais (razão de nosso empenho), não podemos negligenciar a metafísica na qual se sustenta o edifício de conceitos da teoria sartriana.

Em cada ato a consciência é testemunha de si mesma enquanto agente, pois, quando repetimos que a consciência é sempre consciência de alguma coisa, estamos reafirmando a ideia de que a consciência é um fato irreduzível justamente porque ser-no-mundo é perceber-se sendo-no-mundo, atuante em relação ao mundo. É nesse sentido que Sartre adota o *cogito* cartesiano “Não é possível existir outra verdade, como ponto de partida, do que essa: *penso, logo existo*, é a verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma” (2010, p. 46). Significa que não é possível, ao homem, ser, sem constatar a própria existência. Ou, que “toda existência consciente existe como consciência de existir” (2009b, p. 25).

Há, no entanto, duas formas de a consciência perceber-se no mundo: a primeira se dá de forma imediata, a consciência posiciona-se diante de determinado foco de atenção e, nessa atenção mesma se esgota. Um leitor que, incomodado com algo em suas lentes, retira os óculos e os analisa sob um novo ângulo procurando onde nas lentes se encontra a mancha que o atrapalha a leitura, é consciência-de-procurar-manchas. Percebe-as, retira do bolso uma flanela, limpa-as, volta os óculos ao rosto e encontra-se novamente confortável para ler. Em nenhum dos momentos dessa ação é necessário que esse leitor se posicione enquanto limpador de lentes, ou seja, ele é consciência de ação, sem, contudo, ser consciência de ser agente. Ele se confunde com sua ação. Esse modo de ser da consciência, Sartre chama de consciência não posicional de si, ou *cogito* pré-reflexivo, porque, ao não se posicionar enquanto agente de sua ação, esse leitor é puramente consciência dessa ação. Por outro lado, se alguém lhe pergunta o que ele está fazendo, ele precisará posicionar-se enquanto agente para responder “Estou limpando os óculos”, nesse caso, o leitor se percebe como agente de sua ação e, posicionado diante de si,

sua consciência se torna reflexiva. Como se a pergunta que lhe foi feita o obrigasse a colocar-se diante de um espelho, frente à própria imagem, consciência frente à consciência. A esse modo de ser da consciência que toma a si mesma como objeto, Sartre chama de consciência reflexiva, ou consciência posicional de si. O que diferencia esses dois modos de ser pelos quais a consciência se apresenta é precisamente a intencionalidade que constitui cada momento. Ao interromper a leitura para limpar suas lentes, a intenção do leitor é enxergar melhor aquilo que vê, nada mais. Não há necessidade de um ato reflexivo que anteceda o limpar as lentes porque a finalidade almejada não exige, como meios para alcançá-la, colocar a si mesmo em questão. Porém, quando perguntado sobre o que estava fazendo, sua intenção, deslocou-se do eixo, intenção-leitura, para uma nova direção, intenção-resposta: sua consciência, antes absorta na literatura, se duplica para perceber a si mesma enquanto emprega os meios necessários para continuar lendo. Nesse momento, há duas formas de consciência simultaneamente, uma refletida e outra reflexiva, aquela que age sobre o mundo e nessa ação se esgota, e aquela que se percebe agindo sobre o mundo. Não há um eu na consciência não posicional de si, justamente porque esse **si** não está em questão. É-se pura ação. Toda a intencionalidade da consciência nesse momento está concentrada no ato de limpar os óculos. Constatar a sujeira das lentes, removê-la e por fim, considera-las adequadas à continuação da leitura, constitui uma série de juízos unificados por um único objeto: os óculos, ou, mais especificamente, as lentes. Encerrada essa série de ações, a consciência volta à leitura. Lendo, tampouco há necessidade de um eu, a consciência apreende-se enquanto ato de ler, simplesmente. O eu nasce e se extingue no movimento em que a consciência toma a si mesma como objeto de reflexão, uma vez que é precisamente isso que o define. O eu surge quando nos colocamos em questão. Quando nos envergonhamos, por exemplo, o eu se revela à consciência. Isso, porque a vergonha consiste na crença de que se é insuficiente diante de um juízo alheio, nesse caso, o olhar do outro nos remete imediatamente ao eu. Capta-se nesse olhar algum sinal interpretado como um juízo reprobatório e essa interpretação revela o eu enquanto objeto reprovado. Sentimo-nos apequenados, precisamente porque o eu não é outra coisa senão essa condição de ser objeto da consciência. Fosse o eu algo mais denso, dotado de realidade própria, seria ele tão vulnerável? Por ser objeto da consciência, o eu está constantemente exposto à intencionalidade com que a consciência se lança sobre ele.

Houvesse um eu no interior da consciência mediando suas ações, deixaríamos de ser liberdade, pois, **seríamos ao modo de ser eu**, agiríamos segundo a autoridade do princípio de identidade do ser (eu). Para que o eu estivesse na consciência ele precisaria **ser** alguma coisa, ou seja, precisaria sempre corresponder a si mesmo, àquilo que constituiria sua essência, sendo,

portanto, determinado a ser aquilo que é, tal como uma coisa, seria pleno de si. Fosse nos esse eu, todas as nossas possibilidades de ser estariam limitadas aos modos de ser pré-determinados na essência do eu. A realidade humana, no entanto, exige o nada como aquilo que lhe permite ser sempre relação a alguma coisa e, se o eu penetrasse a consciência, expulsaria dela o seu nada de ser, pois passaria a ser esse eu. Perder-se-ia assim, toda a humanidade.

Sendo a consciência puramente esse movimento intencional de lançar-se para fora de si, que mais poderia ser o homem que plena liberdade?

Afirmar a liberdade como o ser do homem é compreender que o nada de ser da consciência a torna imune à força das coisas. Alguém poderia rejeitar essa ideia dizendo, por exemplo, que um acidente que ocasionasse a morte de uma pessoa lhe aniquilaria também a consciência, provando assim, que a consciência nada tem de imune à força das coisas. Por isso, vale lembrar que estamos no campo da subjetividade. A imunidade da consciência à materialidade do mundo não se dá na forma de onipotência, mas na forma de completa indeterminação. Isso significa que não há força no mundo que seja capaz de obrigar a consciência a ser efeito de uma causa. Veja, o caráter de completa indeterminação da consciência tem seu núcleo concreto justamente na obrigatoriedade da escolha. Nesse sentido, a consciência é uma determinação indeterminada, pois o ato de escolher é necessário e a escolha a ser feita será sempre contingente. Porque a consciência é um vazio e esse vazio é a liberdade à qual estamos condenados. Nada há na consciência ou fora dela que nos sirva de apoio no momento da escolha.

Exemplifiquemos essa ideia. Um homem que decidiu casar-se escolheu livremente o matrimônio e não há formas de coagi-lo a escolher o contrário, pois mesmo que tentem dissuadi-lo, por quaisquer que sejam as razões, só caberá a ele a decisão. Da mesma forma, se às vésperas do matrimônio, ele declinar e romper com sua noiva, não poderá se escusar dizendo que foi seduzido pela vida de solteiro. Se sincero, precisará admitir que nenhuma força externa poderia decidir por ele, tal como ninguém poderia tê-lo forçado a comprometer-se. Utilizemos um exemplo mais duro. Suponhamos um sujeito que tendo uma arma apontada contra a cabeça é intimado pelo ladrão a entregar-lhe seus bens. Parece uma escolha simples: ceder às exigências, pois mais vale a vida do que os pertences. Porém, o valor e a complexidade envolvidos nessa escolha só podem ser definidos por aquele que escolhe no ato de escolher. A vítima em questão pode optar pelo confronto, mesmo que não tenha algo de valor consigo. Nesse caso, poder-se-ia dizer que, à vítima, enfrentar um opressor tem tanto valor quanto sua própria vida. Em todo caso, a escolha precisa ser feita, nessa situação, ceder ou enfrentar. Mas, qualquer que seja, a escolha elegerá também o valor, a prudência ou a coragem, por exemplo. Poder-se-ia interpelar,

porém, que a vítima que escolheu enfrentar o assaltante, fez uma má opção, pois a vida vale mais que qualquer bem material. Mas não se pode ignorar o fato de que eleger a vida como um valor elevado também é uma escolha livre. Isso significa que escolher é identificar a alternativa de maior valor. Por isso não se pode escolher o mal, de forma que só o bem nasce da escolha e o mal surge da negação. No entanto, poder-se-ia questionar “se não se pode escolher o mal, como se explica sua existência?”. É uma questão justa. O mal, visto dessa forma, surge sempre de um juízo posterior, como arrependimento quando o retrospecto é a reprovação de si ou como condenação quando o juízo se dirige ao outro. Isso por que bem e mal não existem em si mesmos, surgem de nossa liberdade em elegê-los. O bem existe enquanto ter-que-ser, presente em cada escolha. Aquele que se casa elege a monogamia como um bem, porém, se se arrepende não significa que, anteriormente, escolheu mal; tão somente esse juízo posterior significa que há um novo bem eleito ao escolher o divórcio. Isso por que o fato em si, casar-se ou divorciar-se, não traz consigo valor algum. Pelo contrário, é na eleição de um deles que seu valor lhe é atribuído. O arrependimento expresso nesse exemplo não significa outra coisa senão liberdade, por que torna evidente que nenhuma escolha é determinada e que o sujeito não é impelido a escolher nem pela sombra das escolhas que fez no passado (Sartre, 2010).

Com esses exemplos tentamos apontar como o nada da consciência se traduz em liberdade e que a experiência concreta dessa liberdade se dá no momento da escolha. Um momento de completo abandono e desamparo, pois se não há formas eficazes de coagir alguém a escolher determinada conduta, tampouco há alguma justificativa para a escolha que se fizer. Escolher é estar só e essa solidão nos revela a angústia. Veremos mais a frente que a angústia é o afeto primordial no homem sartriano, mas, por ora, atentemos à questão da escolha.

A escolha é necessária, no entanto, nenhum critério apresenta suficiente solidez para sustenta-la, pois, nem mesmo o campo dos possíveis que aparece à consciência no momento que antecede a escolha é algo propriamente dado à consciência como possibilidade-a-ser-escolhida. A escolha se insere, evidentemente, em dada situação que a limita, no entanto, esse limite nada sugere. Ainda há pouco, mencionamos uma situação em que alguém estava coagido por um assaltante e nessa situação tinha duas opções, ceder ou reagir. Um dilema, portanto. Mas, se pensarmos sobre essas duas opções, veremos que elas só podem ter nascido do processo de nadificação da consciência que se encontra frente ao dilema. A única coisa propriamente dada na situação do assalto ao assaltado é ameaça subentendida na exigência do ladrão e, logo, a única opção sugerida por essa situação é ceder ao ultimato. Isso significa que o dilema não estava posto previamente na situação, havia apenas uma exigência. Que o assaltado pensasse na simples possibilidade de não ceder, já estaria ele produzindo uma opção que a situação em

si mesma não havia lhe dado. Cogitar lutar, por sua vez, é outra possibilidade não dada pela situação. Incontáveis outras hipóteses poderiam se iluminar sob a escolha a ser feita: tentar dialogar com o assaltante, fugir, gritar, chorar, implorar, mentir que nada trazia consigo, entre tantas outras. Todas essas possibilidades compõem o campo dos possíveis da situação que se encerra sobre o assaltado, mas, nenhum desses possíveis é possível-para-ele, antes que ele os destaque do fundo dos possíveis enquanto possibilidade real (Sartre, 2009b). Não só não há qualquer valor ou conjunto de valores transcendentais que nos sirva de amparo no momento da escolha, como as próprias possibilidades que nos aparecem como possíveis fazem parte da responsabilidade da escolha.

Se dissemos que não há valores transcendentais com os quais possamos dividir a responsabilidade é porque, fora da escolha, nada vale. Sartre faz um interessante relato sobre isso. Conta ele, n’**O existencialismo é um humanismo**, que certa vez, foi procurado por um jovem, ex-aluno seu, que buscava seus conselhos. O jovem havia criado para si um dilema: alistar-se às Forças Francesas Livres e embarcar para a Inglaterra para enfrentar os alemães ou ficar ao lado da mãe, com quem vivia e que ficaria sozinha caso partisse. Pretendia engajar-se na luta para saciar o desejo de vingança que nutria pela morte do irmão. Sabia, no entanto, que a mãe vivia em razão dele e, que se partisse, levaria consigo a vontade de viver de sua mãe. O jovem não conseguia escolher, porque não conseguia eleger a alternativa de maior valor e,

Se os valores são sempre amplos demais para os casos específicos e concretos que consideramos, não temos outra escolha a não ser confiar em nossos instintos. Foi o que esse jovem procurou fazer. Quando o encontrei, ele dizia: no fundo, o que conta é o sentimento; eu deveria escolher aquilo que me lança de fato, em determinada direção. Se eu sentir que amo [a mãe] tanto que lhe sacrificaria todo o resto – meu desejo de vingança, minha vontade de agir, meu desejo de aventuras -, ficarei ao seu lado. E se, pelo contrário, eu sentir que meu amor por ela não chega a tanto, então, partirei. Mas, como determinar o valor de um sentimento? O que é que define o valor de seu sentimento por sua mãe? Precisamente o fato de ele ficar, por ela. Eu só posso dizer: “Amo meu amigo a ponto de sacrificar por ele tal soma de dinheiro” se, de fato, eu fizer isso. Somente posso dizer: “Amo minha mãe o suficiente para ficar ao seu lado” se eu, de fato, ficar ao seu lado. Não posso determinar o valor exato dessa afeição sem fazer, precisamente, um ato que a confirme e a defina. Ora, como eu espero que tal afeição justifique meu ato, acabo emaranhado em um círculo vicioso (2010, pp. 36-37).

Por isso Sartre aponta na liberdade uma condenação, porque ser livre não é um valor, é a condição para que existam os valores, uma condição que se impõe ao homem como seu próprio modo de ser, simplesmente porque ele existe. É isso que significa para o homem a famosa frase de Sartre: a existência precede a essência. Todos os outros existentes já estão determinados a ser aquilo que são; neles, a essência precede a existência. Mas, tudo aquilo que

é verdade para o ser é negado para o homem. Ao contrário daquilo que é, o homem precisa fazer-se e, esse fazer-se, como vimos, se apresenta à existência sob a forma da escolha.

De que forma, no entanto, o homem pode fazer-se sendo o ser do homem, precisamente, nada? Essa contradição levou Sartre a dizer no final de **O ser e o nada**, que “o homem é uma paixão inútil” (2009b, p. 750), pois, busca constantemente fazer-se sem qualquer hipótese de concluir-se. No entanto, essa busca é tão necessária quanto incapaz de alcançar seu objetivo. Se a consciência consiste no movimento de transcender o nada de seu ser, a única direção possível para esse movimento é direção ao ser-em-si. O ser é o sentido constante da consciência tanto quanto o nada é sua condição permanente. Isso significa que a consciência encontra no ser sua finalidade, buscando nele suprir sua falta de ser, como projeto-de-ser. Projeto que só é possível porque a consciência traz o nada em si: só pode lançar-se sobre ser, como relação ao ser, por reconhecer no ser que busca, aquilo que lhe falta. Se esse encontro, no entanto, resultasse em uma apropriação efetiva dessa falta, a consciência se solidificaria em ser e nenhuma outra relação lhe seria possível. Não haveria mais consciência, nem homem, pois, não haveria o nada.

Compreenderemos melhor essa contradição ao tratarmos sobre a intencionalidade.

2.3 A intencionalidade

Desde o começo desse capítulo definimos a consciência como um movimento, livre de determinações, que tem por única necessidade, existir como consciência de outra coisa que não si mesma. Porém, como tudo o que há, há fora da consciência, esse movimento para fora de si, precisa assumir um sentido para que a realidade humana escape ao absurdo. Se a liberdade é a consequência imediata do nada de ser da consciência, a intencionalidade é o sentido expresso desse mesmo nada.

Sartre não nos revela se o jovem do relato decidiu ir à guerra ou manter-se ao lado da mãe, talvez, porque ignorando a decisão que foi tomada, podemos, atraídos pela dúvida, nos colocar hipoteticamente no lugar do jovem, frente ao mesmo dilema. Ir ou não à guerra, ficar ou não com a mãe, são valores a serem eleitos que se apresentam a ele com o mesmo apelo, e essa é a equação primordial da angústia: ele está suspenso em sua liberdade, imóvel, sem direção, porque nenhum dos caminhos o atrai ou repele mais do que o outro. Sua intencionalidade o conduziu até o dilema, depois o abandonou. Nenhuma das alternativas é necessária, elas mesmas estão, juntas com ele, suspensas no vácuo da contingência. Seu ser foi suficiente para conduzi-lo até esse ponto, para avançar, precisa justamente escolher e na sua

escolha, se escolherá. É isso que está em jogo, ele será sua escolha. Dela nascerá o bom filho covarde ou o valente mau filho. Entre o lar e a guerra, ele está inerte entre o amor e o ódio.

Não lhe é possível saber qual das opções vale mais porque ele não sabe em qual das duas se encontra mais carente e, essa carência nada mais é do que aquilo que a intencionalidade nos revela. Até esse momento, tudo que sua intencionalidade lhe revelou está contido em seu dilema; essas duas direções são o resultado da nadificação de um sem número de possibilidades que não foram colocadas em questão. São, por isso, as duas possibilidades que mais valem a ele, possibilidades que nos revelam algo mais profundo sobre esse jovem: sua angústia não consiste somente em ter de escolher entre dois possíveis, mas, no fato desses dois possíveis serem auto excludentes. Evidentemente, ele não pode, ao mesmo tempo, ir e ficar, porque é uno e não pode dividir-se em dois. No entanto, ir ou ficar são duas opções já pré-escolhidas, tal que devemos admitir que antes de escolher a guerra ou a mãe, ser soldado ou filho, ele já escolheu estar diante dessa bifurcação. Quando dissemos que esse dilema é tudo que a intencionalidade nos revela, significa que muito já está revelado. Esse jovem decidiu colocar-se numa encruzilhada, entre continuar a ser o que vem sendo, ou seja, continuar ao lado de sua mãe e identificar-se no papel de filho, ou afastar-se bruscamente de seu atual modo de ser, lançando-se em uma nova direção vetorialmente oposta àquela em que se encontra. Ir à guerra seria revolucionar o próprio ser, é uma possibilidade que só pode nascer, portanto, de sua insatisfação diante do atual estado de coisas que compõem sua situação presente. Surge, assim, em negação a esse atual estado de coisas que pretende superar. Se a guerra lhe aparece como possibilidade é porque está insatisfeito com a paz de sua vida, insatisfeito com a pacificidade de seu próprio ser. Sente, por assim dizer, **falta** de alguma violência em si. Seu irmão lutou contra os alemães e foi morto por eles, enquanto ele manteve-se seguro em casa fazendo companhia à mãe. Ter escolhido antes a paz o faz agora desejar a guerra. Sua intenção está revelada: pretende partir. Não significa, no entanto, que o fará. A intencionalidade só nos ajuda a iluminar os caminhos já percorridos. O futuro permanece à espera. No entanto, como Sartre nada nos disse sobre a direção escolhida pelo rapaz, podemos supor, a título de exemplo, que ele escolheu a guerra. Essa hipótese parece oferecer um caminho mais simples para compreendermos a intencionalidade.

A consciência, quando se lança ao mundo, o faz porque não pode escapar desse movimento para fora de si mesma. Porém, o reino do ser que se desvela à sua frente a excede. Infinitas vidas se oferecem a ela e, ainda assim, apenas uma é eleita em sua totalidade. Tal é a necessidade da consciência de nadificar o mundo à sua volta que não seria exagero dizer que em cada escolha realizada somos forçados a rejeitar o infinito. Ao criar para si o dilema em

questão, o jovem que foi se aconselhar com Sartre já havia relegado ao nada um infinito de possibilidades, destacando dele aquelas que compõem a matéria de sua indecisão. Precisamos admitir o absurdo que seria supor que as possibilidades diante das quais ele se encontra – escolher-se soldado ou filho – sejam outra coisa que não a manifestação de sua intencionalidade. Como apontamos há pouco, a hipótese de que ele tenha escolhido a guerra nos é mais interessante, justamente porque ela surge em negação à situação em que ele já se encontrava, ou seja, nos revela o surgimento de uma direção que antes não havia. Eis a chave de compreensão da qual carecíamos: seu dilema não precisava existir. Todavia, existe. Assim, é forçoso reconhecer que ele, por tê-lo criado, visava nesse dilema alguma finalidade. Ele poderia continuar absorvido em sua plenitude de ser (filho, apenas), mas, à luz da possibilidade de ir à guerra, decidiu engajar-se. Essa nova direção aponta para o reconhecimento de uma falta na situação antiga que a nova prometia suprir. Se a guerra lhe aparece como possibilidade de glória e vingança, por exemplo, ele só se lança a ela porque reconhece em si a falta desses atributos. Do contrário, permaneceria com a mãe. Nisso consiste a intencionalidade que nos move: reconhecer uma falta. E reconhecer uma falta não é outra coisa, senão engajar-se em suprimi-la.

A intencionalidade é um conceito que precisa ser compreendido sobre a perspectiva do futuro, pois, o simples fato de intencionar algo exige a ruptura com a situação imediata que nos absorve no presente. Intencionar é, precisamente, negar aquilo que já está dado à nossa frente, é, portanto, uma nadificação espaço-temporal, já que não se pode negar um dado estado de coisas sem se retirar abruptamente do presente no qual ele se situa. É nessa medida que a intencionalidade expressa o sentido do nada, pois toda relação a que a consciência se lança se situa em dada direção, por exemplo, em direção à guerra, e lançar-se em direção à guerra exige a negação de qualquer outro caminho.

Chegamos ao ponto em que, para levar a cabo o conceito de intencionalidade, precisaremos complementar a famosa frase de Husserl e dizer que, se a consciência é sempre consciência de alguma coisa, é sempre consciência de alguma coisa **que nos falta**. Pois se o ser da consciência é pura nadificação, ou seja, é um encontrar o ser destacando dele tudo aquilo que ele não é, o significado dessa nadificação precisa ser também nadificado.

Ao escolher as emoções como objeto de estudo desse trabalho, houve a nadificação de todos os outros assuntos possíveis da mesma atenção. O que significa que há no pesquisador a falta do objeto pesquisado. A hipótese da qual nos aproximamos, de que as emoções sejam essencialmente intencionais, no lugar de serem consequências secundárias e passivas de outras condutas, nos colocou diante do espanto que mencionamos na introdução. Esse espanto revela

perfeitamente o que chamamos de reconhecimento de uma falta, pois, espantar-se com dado assunto é perceber em nós o não-saber sobre esse assunto ao mesmo tempo que reconhecemos a necessidade de sabe-lo. Não basta constatar que não se sabe para se engajar em saber, é preciso reconhecer nesse desconhecer um ter-de-ser-conhecido, ou seja, uma falta a ser superada. O espanto, portanto, revela o caminho que conduz o pesquisador em direção ao seu objeto. Em nosso caso, a atitude científica se confunde com o assunto pesquisado.

Não se pode negligenciar, no entanto, que, em parte, o espanto é incômodo e isso nos revela algo sobre a atitude de tentar suprimi-lo: no espanto percebemos a falta de uma verdade. Mas, por que nos haveria de incomodar a constatação da falta de uma verdade? Provavelmente, e essa é nossa hipótese, o incômodo sobre a ausência da verdade se dá em razão da constante presença do devir, pois a existência exige a ação e agir exige a verdade. Se uma situação qualquer exige de nós alguma atitude e, em resposta, decidimos agir, a escolha específica da ação se sustenta na crença de que essa conduta, em particular, é a mais adequada que se pôde conceber. Isso não significa que escolher como agir é realizar um juízo sobre as possibilidades de ação e, entre elas, eleger aquela considerada mais apropriada? Pois bem, o gabarito utilizado para esse juízo é sempre o conjunto das verdades das quais dispomos a respeito da situação sobre a qual agimos. Ao escolher, escolhemos sempre a verdade. Porém, se nos encontramos ausentes de verdade, os caminhos se interrompem à nossa frente e somos capturados pela inércia da angústia, incapacitados de agir, sentimos como se a própria existência estivesse interrompida.

No entanto, a verdade é apenas um valor que atribui ao ser de uma hipótese um caráter de maior realidade.

A verdade, sendo um valor, precisa ser escolhida e, eleger um valor é trazer ao ser algo que encontrava-se suspenso no nada; precisamente por isso, todos os valores, fora da escolha, valem nada, inclusive a verdade. A ausência da verdade com a qual nos deparamos na angústia não significa um momento de ignorância do qual tentamos nos separar pela apropriação de determinado saber, pelo contrário, a ausência da verdade nos revela justamente a realidade da condição humana da qual tentamos nos afastar: estamos condenados a inventar a verdade em ato para disfarçar a gratuidade do existir. Pois, no fundo, quando nos engajamos em alguma conduta, a militância comunista, por exemplo, é como se afirmássemos: “É preciso que seja assim e não de outro modo”, ou seja, é **verdade** que o capitalismo precisa ser superado por um modelo de organização econômica socialmente mais justa. Não houvesse a ideia de verdade para fundamentar a crença manifesta na conduta, se dissolveria a finalidade almejada e, com

ela, os meios empregados para alcançá-la e a própria ação, enquanto necessidade existencial se evanesceria no ar.

A verdade, enquanto tal, ainda que expressamente necessária, só pode existir enquanto ficção, uma vez que sua realidade consiste, não em um discurso que traduza o ser em palavra, mas, em sua função de tornar a existência possível.

Isso nos leva a pensar que a verdade é a primeira atitude humana, assim como a angústia, o primeiro afeto.

Por ora, contudo, basta dizer sobre a verdade que ela é o que a angústia nos revela enquanto falta, é, assim, o objeto visado pela intenção de conhecer.

Nossa atenção, que estava focada no conceito de intencionalidade, acabou por nos conduzir para a constatação de que a intenção é convicta de sua finalidade, ou seja, de que a verdade constitui a estrutura da ação. A verdade, portanto, está na ação, não é transcendente, não existe além do ato. E, no entanto, o conceito de verdade pressupõe a **necessidade** daquilo que afirma para além da afirmação: para crer, é preciso convicção de que aquilo que fundamenta essa crença deva ser tal como é, e nunca de outra forma. Chamamos isso de certeza. Para que haja fé, por exemplo, é necessário que Deus exista para o devoto fora do ato de devoção. Mas, a vontade de que haja Deus é uma vontade de que haja uma inteligência acima da nossa, que nos diga qual o sentido da vida e como vive-la, que negue os dizeres de Sartre quando afirma que “todo ente nasce sem razão, se prolonga por fraqueza e morre por acaso” (2011, p. 178). Buscamos a verdade com o mesmo empenho com que pretendemos fugir da angústia. Mas a ideia de verdade, tão imprescindível à existência, exige daquilo que é contingente, existir como se fosse necessário. Chegamos, assim, à conclusão que, se a angústia é verdade a própria verdade precisa ser ficção.

3 Teoria Existencialista das Emoções

“A emoção é uma certa maneira de apreender o mundo” (Sartre, 2009a, p. 57), uma maneira de ter consciência do mundo e, como já sabemos, não há consciência que não seja consciência de alguma coisa. Emocionar-se, portanto, precisa ser emocionar-se em relação a alguma coisa. Começamos por estabelecer essa relação porque Sartre entende a emoção como uma atitude diante do mundo. Não há emoção que não seja consciência emocionada.

Parece estranho, no entanto, pensar as emoções como sendo uma forma de consciência porque costumamos entender por consciência essa condição pela qual somos capazes de visar, pensar e agir sobre o mundo. Quanto mais conscientes estamos de certa situação maior nossa capacidade de nos orientarmos em relação a essa situação. O que não parece verdade em relação às emoções: quanto mais absorvidos estamos em um estado emocional, quanto mais intenso for esse afeto, menor parece ser nossa capacidade de orientação. Quase como se consciência e emoção fossem condições antagônicas da existência. Essa impressão, em última instância, nos remete à cisão entre razão e emoção que já vimos em alguns autores no primeiro capítulo e que constituem certa tradição no pensamento ocidental da qual somos herdeiros. Sartre, no entanto, não compreende as emoções como sendo o outro da razão. Pelo contrário, em sua teoria, veremos, razão e emoção são funcionalmente análogas. Isso significa que há certa concordância entre o sentido daquilo que pensamos e o sentido daquilo que sentimos, ou ainda, que razão e emoção, embora pareçam antagônicas, apontam na mesma direção.

A emoção é para Sartre, uma conduta mágica. Isso significa primeiramente que emocionar-se é agir. Encontramos a justificativa para amalgamar as emoções à categoria da ação na seguinte igualdade: tal como toda ação existe na forma de liberdade, assim também as emoções não existem de outra forma, pois não há entre a consciência emocionada e o objeto emocionante nenhum vínculo de determinação, assim como não há compromisso prévio e potencial entre ação e agente. Se temos a impressão de que somos passivos às emoções é porque não somos capazes de escolhê-las da mesma forma com que escolhemos nossas ações concretas. Essa noite, posso escolher entre assistir a um filme, ler um livro ou encontrar amigos e qualquer que seja a escolha, carregará consigo a convicção de ser a melhor escolha a ser feita. No entanto, não posso escolher que o livro seja fascinante, que o filme seja maravilhoso ou que a conversa me divirta, pois diante do ineditismo das opções em questão, não há como antevê-las certo de suas qualidades; as opções não são um livro fascinante, um filme maravilhoso ou uma conversa divertida, mas um livro que eu espero que me fascine, um filme que eu espero que seja maravilhoso ou uma conversa que espero ser divertida. A única certeza que acompanha a

escolha é a esperança. Se a sinopse do filme me convence a preterir o livro e os amigos e já no meio da trama, decepcionado, me encontro arrependido, posso escolher abandonar o filme, mas não encontro recursos para escolher me maravilhar com a trama que acaba de se revelar tediosa. Nessa medida somos passivos aos afetos. Não por completa impotência, mas porque o leque de emoções possíveis a serem eleitas não é ilimitado. Quando elejo possibilidades concretas a serem escolhidas como um livro, um filme ou uma conversa, escolho entre os possíveis à minha disposição. Não me seria possível, por exemplo, escolher entre um livro que não tenho, um filme que ainda não foi lançado ou uma conversa com pessoas a quem não tenho acesso, simplesmente porque essas alternativas não me são possíveis. Assim acontece também com as emoções. No entanto, as emoções não agem sobre o mundo, mas sobre a consciência que visa o mundo, de tal forma que aquilo que limita as emoções possíveis a serem eleitas é aquilo que somos no momento em que nos emocionamos. Nós somos a situação limitante dos afetos. Eis a diferença entre o que experienciamos como passividade nos afetos e atividade nas ações concretas: quando agimos sobre o mundo estamos diante das possibilidades e limites do mundo. Quando agimos sobre a consciência, estamos diante das possibilidades e limites daquilo que fizemos de nós. A passividade que experienciamos no momento em que nos emocionamos é constituída dos limites do nosso próprio ser.

As ações concretas se realizam no mundo e as emoções são ações mágicas que se realizam na consciência diante do mundo, e agir, como nos diz Sartre, é justamente “modificar a *figura* do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim” (2009b, p. 536). Quando agimos somos puramente consciência de ação, ao atravessar a rua por exemplo, há os carros em movimento e o cálculo intuitivo que procura no espaço entre eles encontrar um intervalo em que seja seguro atravessar. Em um instante, de forma impulsiva, atravessamos. A decisão foi tomada em ato, a distância entre os carros foi vista como tempo, os 50 metros entre o carro que acabara de passar e aquele que se aproximava se converteram em uma ideia temporal que calculava os instantes necessários para o deslocamento até o outro lado. Atravessamos. Agimos em uma situação concreta. Estávamos diante de uma rua a ser atravessada e agora nos encontramos na calçada onde pretendíamos estar. A ação empreendida nos conduziu a uma mudança intencional, a figura do mundo mudou porque utilizamos os meios dos quais dispúnhamos para alcançar a finalidade que desejávamos. Imaginemos a mesma situação com um desenrolar diferente dos fatos. Estamos novamente diante da rua a ser atravessada, é horário de pico, quase não há distância entre os carros, é preciso esperar para atravessar. Passam-se poucos minutos e o cenário permanece idêntico, temos pressa porque não contávamos com essa pausa no caminho, pretendemos chegar e a vida nos impede. À esquerda e à direita a rua se

estende sem revelar nenhum semáforo que possa conter em algum momento o fluxo dos carros. Vemos as horas. Uma pequena frustração se revela na forma de uma crescente ansiedade, queremos atravessar, mas não é possível. Estamos diante de um impasse, o movimento dos carros paralisa o nosso mover, nossos gestos ficam mais agitados e a banalidade desse momento começa a dar lugar a certa tensão física e crescente impaciência. Entre nosso olhar e os carros se coloca um fino véu de raiva, como se eles propositalmente nos negassem a passagem. Repentinamente uma dúvida ocorre: é preciso realmente atravessar agora? O que precisava ser feito do outro lado da rua não pode ser feito em outra ocasião? Essas dúvidas nos revelam uma nova inclinação, percebemos que não há urgência alguma naquilo que pretendíamos e já não sentimos necessidade de atravessar a rua. A calçada do outro lado não nos atrai como há pouco. Nada fizemos a não ser esperar e, no entanto, agimos. Acabamos de transformar a estrutura da consciência rua-a-ser-atravesada por rua-a-ser-ignorada. Porque queríamos atravessa-la a transformamos em obstáculo, porque o obstáculo excedeu os recursos que investimos para supera-lo, magicamente, o transformamos em indesejável. Voltamos às costas à rua movimentada e nem percebemos se os carros continuam o fluxo que acaba de nos frustrar. Desistimos. Essa desistência é uma ação concreta que encerra a investida anterior, mas entre engajamento e fracasso está aquilo a que devemos atentar agora. Nesse intervalo de poucos instantes, nenhuma ação concreta foi realizada por nós, estávamos de fato somente à espera, no entanto, agimos magicamente transformando a rua enquanto ela insistia em permanecer idêntica. Enquanto significante a rua continuou intacta e isso não nos impediu de transformar seu significado de acordo com nossas intenções, a rua-passagem foi convertida em rua-obstáculo, e a rua-obstáculo em rua-impedimento. As emoções foram as forças que agiram na consciência que se posicionava diante da rua. Por isso Sartre define as emoções como condutas mágicas, porque transformam a figura do mundo sem agir sobre o mundo. As emoções produzem mudanças de significado sem que haja mudanças no objeto significante. No exemplo acima, nos frustramos com o simples ato de atravessar a rua. Naquele momento o mundo inteiro nos negava passagem porque só uma direção nos interessava e essa única direção nos foi negada. Diante dessa tensão, desistir foi a forma que encontramos para viabilizar o caminho: não podendo ativa-lo concretamente, reduzimos magicamente sua importância ao ponto de poder abandoná-lo sem pesar.

Deve-se conceber do mesmo modo a mudança de intenção e de conduta que caracteriza a emoção. A impossibilidade de achar uma solução ao problema, aprendida objetivamente como uma qualidade do mundo, serve de motivação à nova consciência irrefletida que capta agora o mundo de outro modo e sob um novo aspecto, consciência

irrefletida que ordena uma nova conduta – através da qual esse aspecto é captado – e serve de elemento à intenção nova. Mas a conduta emotiva não está no mesmo plano que as outras condutas, ela não é efetiva (Sartre, 2009a, p. 65).

As ações emotivas e as ações concretas dividem a mesma essência: ambas são intencionais e consistem em mobilizar meios comprometidos com suas finalidades. O que as diferencia, por outro lado, é a área de atuação: as emoções agem na fantasia no reino dos significados enquanto as ações concretas agem na realidade das coisas, no reino dos significantes.

Dizer que ação e emoção são duas formas de agir separadas pelo plano dessa atuação é o mesmo que dizer que experienciamos essas duas formas de nos relacionarmos com o mundo de forma separada? É o que dá a entender o exemplo que utilizamos ainda há pouco sobre atravessar a rua. Descrevemos duas situações, em uma delas agimos efetivamente sobre o mundo e nessa efetividade parecia não haver emoção alguma. Na segunda situação, quando não conseguimos atravessar, vivenciamos uma crescente tensão afetiva aparentemente carente de qualquer efetividade prática. Será essa nossa condição, ou nos emocionamos ou agimos concretamente? Ou agimos sobre o mundo ou agimos sobre nós?

Certamente não. O ser da realidade humana é sempre ser no mundo, ser em relação ao mundo. Quando agimos sobre nós o mundo está ali nos cercando por todos os lados e quando agimos sobre o mundo nós estamos ali, situados no centro do mundo. Não há dissociação possível entre homem e mundo assim como não há dissociação possível entre significado e significante: sem significado o significante não é, sem significante o significado não é.

Chegamos ao ponto de admitir que as emoções são na realidade humana aquilo pelo qual somos capazes de significar o mundo.

A escolha é a expressão central da liberdade e Sartre nos ensina que escolher é sempre eleger a alternativa de maior valor. Nesse caso, o valor constitutivo de cada escolha só é possível devido à capacidade humana de se emocionar. Sem as emoções não haveriam escolhas, nem liberdade. Em última instância, nos amalgamaríamos ao ser Em-si, àquilo que apenas é e a realidade humana se perderia por completo.

Isso significa que a emoção é uma estrutura imprescindível à consciência, pois, se a consciência é sempre consciência de alguma coisa, a consciência precisa ser consciência daquilo que é consciência e de mais nada, ou ainda que ser consciência de algo é elegê-lo como objeto de atenção enquanto tudo o mais é preterido. Só por isso a realidade humana pode ser significativa, porque a consciência ao intencionar algo o escolhe e ao escolhe-lo nega tudo o mais. Ao se escolher um caminho para se chegar ao trabalho é preciso preterir qualquer outro

caminho em razão daquele eleito. É constitutiva dessa escolha a crença de que esse caminho é o melhor caminho a se seguir para se chegar onde se pretende, e convém notar que melhor não é um atributo fatural desse caminho, mas um atributo significativo do ato de escolher. Poder-se-ia dizer que o caminho em questão é o mais curto e menos movimentado e que esses são características concretas do caminho que o distinguem como melhor. Porém, os atributos mais curto e menos movimentado só dizem desse caminho que ele é mais curto e menos movimentado. Melhor é sempre um atributo relacional que implica ao mesmo tempo aquilo que foi eleito como melhor e aquele que o elegeu. O melhor não é uma característica absoluta de alguns elementos do mundo, é apenas o valor dado à escolha enquanto se escolhe. Ao escolher um caminho mais curto e menos movimentado, escolhemos o meio mais rápido de se obter uma finalidade, nesse caso se entre os caminhos possíveis estivesse disponível o tele transporte, o escolheríamos, pois ele atenderia ainda mais aos critérios que elegemos, nesse caso, chegar mais rápido. Poderíamos, contudo, escolher o caminho mais arborizado e ir caminhando ao trabalho. Assim o caminho seria simultaneamente meio e fim, o percorreríamos não só para chegar, mas também para experienciar a caminhada. Como decidir entre o caminho mais rápido e o mais arborizado senão pela forma como os caminhos nos afetam? Se temos pressa - e a pressa parece cada vez mais se materializar como um valor social - o caminho arborizado percorrido andando seria bastante ansiogênico, enquanto o caminho rápido e pouco movimentado percorrido de carro seria tranquilizador. Se temos calma, se organizamos nossos horários com a intenção de experienciar os momentos do dia de forma tranquila, a caminhada sob as árvores seria uma forma prazerosa de se chegar ao trabalho. O melhor caminho é aquele que melhor se adequa às nossas intenções e a intencionalidade, por sua vez, se lança na direção constitutiva de nosso projeto. No entanto, falta ainda tratarmos sobre como as emoções constituem o valor que atribui significado às escolhas para que seja possível escolher o melhor e preterir o pior.

As emoções são esse valor.

Melhor e pior são os atributos qualitativos correspondentes aquilo que sentimos em relação ao mundo diante de nós. A forma como experienciamos afetivamente nossas relações com as pessoas, coisas e lugares constituem o fundamento com o qual atribuímos valor e significado às nossas relações com essas pessoas, coisas e lugares. Se sou sedentário, mas, convencido pela reportagem do Globo Repórter decido que passarei a partir do dia seguinte a adotar uma rotina mais saudável com corridas matinais e alimentação benéfica, no momento dessa decisão, estou certo de que esse novo projeto seja o melhor para mim. No dia seguinte acordo mais cedo e isso não parece melhor, o corpo pede mais tempo de cama. Na corrida, corro

em círculos em uma pista de 400 metros e me ocorre que a finalidade de cada volta é chegar exatamente ao ponto de partida. Cada passada reforça a sensação de asfixia e exaustão. Isso também não parece melhor. No lugar do misto quente, pão integral e queijo branco. Não consigo dizer que o gosto seja melhor. No banho noto que o melhor afirmado pelos médicos, nutricionistas e preparadores físicos da reportagem assistida na noite anterior era o melhor para a saúde das pessoas em geral e que para que esse melhor universal seja também experienciado como melhor para mim é preciso que meu projeto individual inclua o tornar-se-mais-saudável como um valor meu. Esse é o tipo de impasse que alimenta a ideia de que razão e emoção sejam estruturas distintas e contrárias da consciência: como é possível que eu esteja racionalmente convencido de que ser saudável é melhor do que não o ser e ainda assim não consiga vivenciar esse melhor abstrato como melhor-para-mim de forma concreta? Simplesmente porque uma ideia não pode por si mesma atravessar a densidade do corpo modificando instantaneamente a forma como esse corpo experiência o mundo. Por anos fui sedentário, por anos preteri hábitos saudáveis e se agora me arrependo, não consigo apenas por convicção, deixar de ser sedentário porque essa ideia ainda não é corpo e o corpo é a dimensão física do passado que sou. O desprazer da nova rotina revela minha intenção de abandoná-la.

Sartre nos diz que “o passado é a totalidade sempre crescente do Em-si que somos” (2009b, p. 168). Esse Em-si é o fundamento daquilo que somos ao modo de ter sido. Somos esse passado à medida em que escapamos dele e à medida em que escapamos dele, ele se engessa e se solidifica atrás de cada passo, como uma medusa que ameaçasse a qualquer momento nos ultrapassar e à nossa frente, nos petrificar. Nesse momento nos tornaríamos esse passado, seríamos com ele completa identidade. No entanto, enquanto ainda não me solidifico no passado, ele permanece na condição de referência daquilo que sou ao modo de ter sido. “Aquilo que sou ao modo de ter sido” é uma expressão que soa estranha aos ouvidos porque implica um aparente contrassenso temporal: há aquilo que é e aquilo que foi. O que é, é e o que foi, não é mais. Tal que ser ao modo de ter sido é ser ao modo de não ser. Ser ao modo de não ser é justamente a dupla condição que compõe a totalidade da realidade humana. O corpo é. Nós somos corpo. A consciência é o que não é. Nós somos consciência. Por isso, somos ao modo de não ser. A consciência é fuga de si e nessa fuga é capaz de percorrer todo o reino dos possíveis na velocidade do pensamento e o corpo é o fundamento sem o qual a consciência se perderia no vácuo.

Essa coextensão entre consciência e corpo é muito bem descrita por Daniela Schneider aqui:

O corpo é o instrumento e a meta de nossas ações. Nós não *empregamos* esse instrumento: o corpo, *somos* nós, inteiramente. Não é uma relação de uso é uma experimentação de ser. O corpo está presente em todas as nossas ações, é sua condição, só que é tomado espontaneamente, e assim por isso não é apropriado. Quando acelero meu carro, quando escrevo, quando penso, há um pé que acelera, uma mão que escreve, neurônios que funcionam. Se estivermos absorvidos no que estamos fazendo não tomamos distância de nosso corpo, simplesmente somos o corpo, eu e ele somos uma e a mesma coisa. Não somos primeiro dotados de um corpo, para depois captar o mundo, ele não é uma tela entre nós e as coisas. Não! O corpo é nossa relação originária com as coisas, é a revelação de nossa relação com o mundo (2011, pp. 119 - 120).

Talvez agora fique mais claro porque quando tomamos uma decisão, como adotar hábitos mais saudáveis, não sentimos essa convicção espalhada pelo corpo imediatamente. Se houvesse separação real entre corpo e consciência, sendo a consciência essa entidade pensante e deliberativa e o corpo uma estrutura física que lhe serve de morada, seríamos capazes de manipular o corpo de forma tão eficiente quanto manipulamos qualquer outro instrumento. No entanto, como somos o corpo, tudo aquilo que afeta ou transforma o corpo, afeta ou transforma a consciência, na mesma medida em que tudo aquilo que se pretende transformar na consciência precisa ser acompanhado por uma transformação do corpo. Por isso a reeducação alimentar – já que falávamos dela - não depende de um simples ato de vontade. A ciência diz que o pão de queijo é um alimento rico em calorias e pobre em nutrientes que convém retirar do cardápio. Não é necessário duvidarmos disso para discordar. A consciência acredita na ciência, o corpo acredita no pão de queijo. O mal oriundo do pão de queijo diário alertado pela ciência não é do conhecimento do corpo, pelo contrário, a impressão deixada no corpo pelo pão de queijo é de grande satisfação. Diante do pão de queijo somos essa satisfação ao mesmo tempo em que somos culpa. Para pacificar essa ambiguidade é necessário alcançar um alinhamento não entre consciência e corpo, que são dois planos do mesmo ser, mas entre dois projetos que se antagonizam por incompatibilidade. Ser mais saudável visa alcançar níveis agradáveis de plenitude física no futuro sob o preço de abdicação de prazeres alimentares habituais no presente. Inversamente, continuar com os hábitos alimentares já praticados nos beneficia com prazeres diários às custas de um possível prejuízo à saúde no futuro. O que vale mais? Qualquer resposta a essa questão só será sincera se for plena e a forma como ambos os projetos nos afetam será decisiva à decisão. O que não significa que as emoções determinem as escolhas. Tão somente significa que as escolhas exigem critérios para se constituírem e esses critérios são afetivos e racionais na mesma medida. Qualquer que seja a postura adotada em relação a alimentação, exigirá alinhamento entre essa postura e o projeto no qual ela se insere. No exemplo em questão o prazer palativo e a promoção de saúde se encontram em direções opostas.

A vida costuma ser rica em dilemas dessa natureza. Se desejamos igualmente as duas direções na mesma medida em que repelimos igualmente o ônus que acompanha cada uma das possibilidades, estamos diante de uma balança equilibrada em que medidas equivalentes de afeto estão depositadas em cada prato. A escolha, para nascer, precisará do desequilíbrio dessa balança. A liberdade é absurda nesse momento: frente a qualquer dilema, a angústia nos revela que o melhor permanece encoberto. Pretendemos escolher o melhor e pensamos nas possibilidades do dilema como quem procura por detrás delas algum vestígio capaz de revelar o esconderijo desse mágico atributo. Mas o melhor só pode existir no ato de escolher, tal que, independente da escolha que seja feita, o melhor será eleito. Estamos condenados a escolher o melhor ao mesmo tempo em que o procuramos como se precisássemos encontra-lo. E precisamos encontra-lo, sem, no entanto, qualquer risco de perde-lo. No arrependimento, temos a impressão de que a vida seria melhor se escolhas diferentes tivessem sido feitas. Uma mulher de trinta anos percebe que aos dezoito, quando se casou, passou a dedicar-se ao casamento em detrimento dos planos que havia feito para si. Pretendia se formar em enfermagem, mas o casamento demandava o financiamento de uma casa. Pretendia viajar, mas, o salário de vendedora não excede como gostaria as despesas mensais. Chega à conclusão de que se no lugar do casamento tivesse escolhido a faculdade, seria mais feliz. A verdade, entretanto, é que essa felicidade é a que deseja a mulher de 30 anos. Aos dezoito a melhor escolha foi se casar, do contrário, não a teria feito. O melhor é constituinte da estrutura da escolha, impossível, portanto, de ser preterido. Muitas outras vidas poderiam ter sido eleitas, mas só podemos vivenciar as alegrias e tristezas da vida que escolhemos sem nenhuma forma de acesso às vidas preteridas. A comparação é impossível, fora da escolha a ideia de melhor se esvazia de sentido. Tanto que a lamentação de uma vida que poderia ter sido boa, mas não foi, só pode ser um ato de má-fé: lamenta-se o passado inalterável para se manter fiel a ele em negligência ao que pode ser alterado agora, colocando-se diante da vida como se ela estivesse morta.

Já foi dito no início desse capítulo que as emoções são uma forma de apreender o mundo. Embora Sartre denomine as emoções como ações mágicas, notemos que a compreensão das emoções se apoia nos mesmos princípios de compreensão de qualquer outra conduta humana. Não se trata de fenômeno à parte. Como qualquer outra conduta, as emoções para serem compreendidas em sua essência, precisam estar inseridas em um projeto.

3.1 Passividade e atividade nas emoções

Somos liberdade. Isso significa que tudo aquilo que escapa a nossa liberdade, a fundamenta. Ao nascer, não escolhemos a época, classe social, família ou lugar desse

nascimento. Somos simplesmente lançados em um certo perfil do mundo. Esse perfil constitui a situação concreta em que nos escolhemos. Há quem afirme que essa situação mesma seja o primeiro impedimento à liberdade. No entanto, é preciso notar que caso não houvesse uma situação limitante que nos situasse no espaço e no tempo, a própria liberdade se perderia. Liberdade é movimento para fora de si, movimento em direção ao mundo. É preciso que haja mundo para haver liberdade. Sem uma situação limitante a liberdade seria um movimento que escapa do nada de si e mergulha no nada do mundo. Nessa completa ausência de atrito seria absoluta, e absoluta, se diluiria na homogeneidade da relação entre o nada de seu ser e o nada do mundo. Haveria apenas nada. Ao contrário, portanto, a liberdade não é limitada pela situação em que vivemos, mas possibilitada por ela.

Liberdade e limitação não são uma dualidade na realidade humana, mas dois planos que se constituem um ao outro. Da mesma forma, vários outros dualismos dificultam nossa compreensão dos fenômenos. Atividade e passividade, por exemplo. Nosso acesso imediato às emoções é vivenciado como passividade, o que facilita a intuição de que nas emoções não haja ação. Essa ideia de impotência diante dos afetos é o centro da ansiedade daqueles que procuram sempre estar no controle de suas vidas e se percebem em estado de paixão. A paixão os ameaça com o caos. Mas a passividade com que ameaça a paixão só pode ser significada como ameaça em um projeto de controle - o medo de ter as rédeas da própria vida tomadas por outras mãos é que configura o significado ameaçador da paixão - e esse projeto, revela a medida em que somos ativos, mesmo nas paixões: quem se apaixona se apaixona por algo ou alguém, a atração que constitui esse elo precisa ser constituída necessariamente pelo ímpeto do apaixonado em direção ao objeto dessa paixão. Dir-se-á que esse ímpeto é involuntário pois não podemos escolher quando surge, a direção que toma ou quando desaparece. No entanto, estamos condenados a nos escolher, e o apaixonado, como qualquer outro, é seu próprio artífice, se não encontra meios de entrar e sair de uma paixão por um simples ato de vontade, como quem decide que livro comprar, não é porque a paixão esteja fora do reino das escolhas, mas justamente porque as emoções sintetizam a totalidade das escolhas que nos constituem. Sartre nos diz que “(...) o homem caracteriza-se antes de tudo pela superação de uma situação, pelo que ele chega a fazer daquilo que se fez dele, mesmo que ele não se reconheça jamais em sua objetificação” (1967, p.77), apontando para a indeterminação inerente à condição humana. Pois bem, se somos o resultado daquilo que fizemos com o que fizeram de nós, é preciso admitir que a passividade que experienciamos nas emoções, não significa que não as escolhemos, ao contrário, significa apenas que a escolha já foi feita. Dito de outra forma, se as emoções escapam à minha escolha

imediate, não é porque não as escolho, mas porque já as escolhi, e nessa medida as emoções são escolhas encarnadas.

Não estamos afirmando que a passividade que vivenciamos nas emoções seja ilusória. Ela está ali, mas nunca sozinha. Como mencionamos logo acima, a passividade não é incompatível à liberdade, mas necessária à sua existência. Entendamos passividade como aquilo que nos escapa: o existencialismo define a realidade humana como projeto. O nada que somos nega aquilo que é, e isso significa tão somente que a essência do homem consiste na capacidade de abstrair-se daquilo que está posto (aquilo que é) ao se projetar em direção aquilo que não está dado (aquilo que não é). Nisso consiste o processo de nadificação, a ação de lançar o nada sobre o mundo. Por isso somos ao modo de não ser, pois a única lei que nos governa é o princípio de não-identidade consigo mesmo; nos objetivamos em um processo de identificação sem nunca alcançar total identidade. Sendo esse o movimento que nos define, o significado da realidade humana não poderia ser alcançado por explicações que remetam simplesmente ao passado. Na livraria, procuro o segundo volume de Dom Quixote, o encontro. Ter acabado de ler o primeiro volume não causa a compra do segundo, poderia estar satisfeito ao final da leitura, mas é justamente certa insatisfação que configura a falta do segundo, quero continuar naquele universo, vejo-o como uma falta para mim, justamente porque não estou nele, não houvesse o reconhecimento dessa falta específica, não haveria o segundo volume para mim. Compreender a realidade humana como projeto é compreender que o passado nos revela à medida em que nós o ultrapassamos. Não compreendi o segundo porque havia acabado o primeiro, ter acabado a leitura do primeiro era minha condição concreta que superei em direção ao segundo. Enquanto procurava nas prateleiras da livraria, poderia ter encontrado um livro que acreditava estar esgotado e em favor dele ter preterido o segundo volume de Cervantes. Ter escolhido um livro significa que poderia ter escolhido qualquer outro, pois nada na situação dada me compromete com qualquer futuro específico. Assim, se o passado não determina a direção a qual nos lançamos, é essa própria direção em seu movimento de escapar do presente que ilumina o sentido de nossas condutas. Se, em um esforço de compreensão, fizermos um recorte no movimento do projeto, encontraremos uma estrutura essencial: haverá o mundo e haverá o homem, o mundo sustenta esse homem em uma situação concreta posta diante dele. Mas, se olhássemos atentamente e enxergássemos a essência desse homem, veríamos apenas ação, uma intencionalidade em movimento ultrapassando a condição que lhe sustenta. Em última instância, é a direção dessa ultrapassagem que a psicologia visa compreender. Nesse recorte, temos uma amostra da coextensão entre passividade e atividade constituintes de nosso ser-no-mundo. O reino do Em-si, das coisas fechadas em si mesmas, é o plano de passividade que nos

constitui. O projeto se realiza sempre em situação, essa situação é e não podemos determinar que ela seja de outro modo. Nada posso fazer para mudar o fato de que não há nas livrarias da minha cidade o livro *Existência e liberdade* de Paulo Perdigão. Nessa medida, existo de forma passiva. Disponho, no entanto, de recursos para insistir nesse objetivo, como procurar em livrarias virtuais ou entre amigos que também sejam leitores de Sartre. Encontrando-o ou não, nessa procura a existência é ativa.

Saindo desse breve recorte, passividade e atividade são indissociáveis, porque ser, para o homem, é necessariamente escolher-se em um mundo que não escolheu.

Estamos sempre em uma situação que dispõe certa gama de possibilidades que, por sua vez, é composta por objetos significantes. Na situação, somos projeto, entre as possibilidades somos escolha e entre os significantes somos significado. A situação, as possibilidades e os significantes são os modos de ser do Em-si à nossa volta, passivo como o chão sob nossos pés.

Duas parecem ser as formas com que experienciamos a passividade nas emoções. A primeira é o toque do mundo. Não escolhemos esse toque e, no entanto, não somos imunes a ele. No jornal, a notícia de uma idosa sendo agredida por um filho adulto, que seria seu cuidador, nos toca. É um toque abusivo porque dispensa consenso. Percebemos o mal-estar crescente que alcança seu ápice quando, na tela, é substituída a face do apresentador do jornal pelas imagens da agressão gravadas em vídeo. A crueldade nos toca enquanto nos escapa. A agressão é e nada podemos fazer para que ela não seja, a situação está dada, não há como impedir que ela seja e nessa impotência somos passivos. A segunda forma de passividade afetiva que experienciamos é a incapacidade de abandonar esse mal-estar. O jornal já mudou à pauta esportiva, não há mais imagens de uma senhora sendo agredida, mas o mal-estar permanece como pressão acumulada em um recipiente sem válvula de escape. Fazemos um esforço de autoconvencimento, pensando que esse mal já passou, que aquela senhora a essa altura já está bem cuidada e que seu agressor preso, ainda assim não conseguimos deixar de sentir. Mas essa passividade é simplesmente abertura ao mundo. Captamos pelo olhar uma agressão tal como ela foi captada pela lente da câmera e nessa medida somos passivos como a câmera, contudo, o mal-estar que sentimos não veio junto com as imagens, a câmera, se a verificássemos, perceberíamos que permanece apática. Esse mal-estar é justamente nossa reação diante das imagens em questão. A agressão é um significante que sem uma consciência para apreende-la como agressão covarde, por exemplo, é completamente sem significado. Na repulsão que experienciamos ao assistir as imagens, há justamente a atitude de repelir o ato. Essa repulsão é a força que dispomos para impor a maior distância possível entre nós e a crueldade presenciada, entre o que o agressor é aquilo que somos, entre o que ele é e o que pretendemos continuar a ser. A agressão só é cruel

e covarde em relação ao nosso projeto não cruel e não covarde. Por outro lado, se nos fosse possível não sentir mal-estar diante da crueldade, se diante da feiura do mundo, conseguíssemos permanecer apáticos, o que impediria que nos aproximássemos dessa feiura e dessa crueldade? Como poderíamos ser projeto contra a crueldade se não a pudéssemos experienciar na forma de sofrimento? Se fossemos imunes a ela, como a evitaríamos em nós? Não escolhemos essa repulsão à crueldade como quem escolhe a ferramenta mais adequada para determinada tarefa, não há uma prateleira de afetos possíveis a serem escolhidos conforme a adequação do momento, mas, a escolhemos na medida que escolhemos quem somos. Essa repulsão é a escolha encarnada que somos frente à crueldade que repugnamos, é a escolha que (re)afirma em nosso projeto de ser, a diferenciação entre nós e o agressor.

Ser-no-mundo é escolher-se em relação a esse mundo, é nele, afirmar-se em identificação aquilo que se é (ao modo de ter de ser) e em diferenciação aquilo que não se é (ao modo de ter sido). Nesse processo de constituição de si, as emoções são tão essenciais quanto os órgãos dos sentidos.

As emoções são, a princípio, uma atitude irrefletida de compreensão do mundo em seu valor relativo à intenção que o visa. Imaginemos o homem e o mundo à sua volta. Pelos sentidos, ele capta um mundo que em si mesmo é absolutamente sem qualidades. Esse mundo neutro quando alcançado pelos sentidos, é alcançado também pela intencionalidade do homem e se torna mundo para o homem, mundo em relação ao homem, mundo apreendido sob os critérios de um certo projeto e sob os critérios desse projeto ganha suas qualidades. Essas qualidades por sua vez, são o sentido existencial da afetação corporal resultante da relação intencionalidade-mundo. O mundo nos aparece e nele identificamos, primeiramente e de forma irrefletida, se as condições postas se alinham ou se contrapõem ao sentido em que nos lançamos a esse perfil do mundo. É um juízo intuitivo: sentimos a textura do mundo como áspera, má ou ruim se ele nos contrapõe em nosso projeto. Tal como o sentimos como fluido, bom ou amigável caso nos favoreça. Nos dois casos somos consciência irrefletida do mundo tal como o captamos segundo a intenção com que nos lançamos sobre ele. Do encontro entre mundo e intencionalidade, nasce o mundo em suas qualidades.

A intencionalidade é sempre ação significadora. Isso é o mesmo que dizer que a intencionalidade se revela nos significados que atribui ao mundo que encontra. Somos essa intencionalidade. A função das emoções nessa ação significadora é, ao mesmo tempo, constituir o significado e nos engajar em razão dele. As emoções são a intencionalidade em estado físico.

3.2 Genealogia das emoções e o sentido da intencionalidade

Sabemos que a consciência é o único ser que existe ao modo de negar a si mesma. Por isso, Sartre define a consciência como sendo aquilo que não é e não sendo aquilo que é (2009b), pois aquilo que é, pressupõe uma essência de ser, e a única essência que a consciência comporta é a negação de si ao mesmo tempo em que se afirma como sendo essa negação. Chamamos de liberdade essa condição da consciência de escapar de si e, nesse caso, a liberdade é uma fuga que nos informa apenas o sentido do qual escapa, enquanto a intencionalidade, por sua vez, nos ensina o sentido ao qual a consciência se lança. Nesse movimento de lançar-se ao mundo, a capacidade de se emocionar presente na consciência desempenha papel central na constituição da própria intencionalidade.

A título de compreensão, temos a liberdade como ampla condição da existência e circunscrito nela, a intencionalidade que, por sua vez, se manifesta na escolha. Escolher, como vimos, é eleger a alternativa de maior valor entre os possíveis. Sendo a escolha a manifestação concreta da liberdade, não pode haver na consciência ou fora dela qualquer determinante que comprometa o ato de escolher com a escolha a ser feita. Isso significa que a escolha está apoiada no nada. Como é possível, então, eleger a alternativa de maior valor? O que garante a quem escolhe que o valor eleito seja realmente melhor que aquele preterido? Absolutamente nada. Ainda assim, escolhemos. É condição necessária da escolha ser uma aposta sem qualquer garantia. Sem determinantes causais e sem garantias futuras, escolhemos. O atributo melhor, portanto, não é uma qualidade especial do futuro ao qual a escolha nos conduzirá, mas a essência da própria aposta, a condição da escolha. Até aqui o sentido da escolha permanece obscuro: escolhemos o melhor e o melhor é a condição pela qual a escolha se faz. É necessário alcançar, então, o critério em que se apoia a eleição da melhor alternativa. Esse critério passa pela falta. Somos capazes de, situados no seio do ser, conceber aquilo que não é, aquilo que falta ao ser, tal que o sentido da escolha é marcado pela magnitude da falta concebida: melhor é aquilo que mais nos falta. Continuamos desamparados, pois a falta se revela em ato, mais precisamente, no ato que visa suprimi-la e ainda assim nos falta saber, porque nos lançamos a suprir as faltas que escolhemos suprir? Como reconhecemos entre aquilo que nos falta, o que mais nos falta? O critério da eleição da alternativa de maior valor continua misterioso.

O projeto existencial enquanto totalidade sintética das escolhas com as quais nos constituímos nos revela o sentido inteligível da intencionalidade que o manifesta à medida em que as escolhas já foram feitas. É evidente, sem dúvida, que as escolhas ainda não feitas não podem ser previstas e não é essa a ambição que move a busca por um critério que seja essencial

ao sentido da falta. Compreendemos o projeto à medida em que ele se constitui, mas o que pode haver de essencial à direção a qual ele se lança? Há algum sentido específico no reconhecimento de uma falta? Haveria uma finalidade comum ao sentido de todos os atos?

A intuição nos leva a crer que há uma base afetiva essencial constituinte do sentido de cada escolha. A leitura de Spinoza certamente nos seduziu com essa hipótese. Em sua **Ética**, o autor constrói uma genealogia dos afetos em que alegria e tristeza seriam os afetos primários que se antagonizam separando todos os afetos experienciáveis em dois grupos distintos: afetos derivados de alegria e afetos derivados de tristeza. Não pretendemos importar a teoria dos afetos de Spinoza para o existencialismo de Sartre, não seria possível. Spinoza é um pensador determinista e, em sua visão de mundo, pensa os fenômenos à luz de suas causas, inclusive as ações e emoções humanas. Não há espaço para liberdade em Spinoza: “(...) os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados (Spinoza, 2009, pp. 102 – 103). No entanto, embora sejam visões de mundo inconciliáveis, não significa que aproximações sejam impossíveis.

O mundo nos afeta constantemente e a complexidade dessa afetação não é inferior à complexidade das próprias relações que estabelecemos com o mundo. Se as emoções são entendidas por Sartre como ação, como já vimos, não faz sentido imaginar que, ao nascer, já sejamos dotados de uma gama de emoções potenciais que vamos descobrindo ao longo da vida. O mundo é muito simples ao recém-nascido, restrito às necessidades fisiológicas e à interação com os cuidadores. O bebê não dispõe nesse período de recursos para ações mais complexas e, portanto, é justo supor que seus recursos afetivos sejam igualmente simples, oscilando entre mal-estar oriundo das dores a que está sujeito e bem-estar provocado pelo prazer do leite ou conforto do colo, por exemplo. Em todo caso, o mundo nada exige do bebê além de que manifeste essa polaridade afetiva, a saber, prazer e dor. No desconforto da dor ele tende a agir no limite de seus recursos à espera de superar o mal-estar. No prazer, no entanto, é menos expressivo, como se em seu comportamento quase (senão) totalmente instintivo o bebê já manifestasse sua intencionalidade incipiente no reconhecimento de uma falta específica: o bem-estar. Não seria isso que a intencionalidade visa sempre, um deslocamento para um estado de mais prazer ou menos dor? Em algum momento da existência superamos essa polaridade? Na vida adulta é bastante comum preterir o prazer, muitas vezes em razão de atividades dolorosas, como alguém engajado em emagrecer que em uma sexta-feira à noite tendo sido convidado à pizzeria, para uma confraternização com amigos, decide preterir os prazeres do paladar e da companhia para se exercitar na academia onde sentirá as dores do treino com carga. Uma escolha, sem dúvida, contra intuitiva, mas possível. No entanto, utilizamos o binômio dor e

prazer para a compreensão de afecções mais simples e imediatas e um projeto de emagrecimento, ainda que seja apressado, não visa uma finalidade imediata o suficiente para que o possamos compreender exclusivamente pelas ideias expressas nesses afetos primordiais. Para manter o exemplo, imaginemos as razões pelas quais alguém deseja emagrecer. Quase sempre esse tipo de empreitada tem motivos estéticos como eixo central e a melhora da saúde como finalidade subordinada, salvo quando já há problemas de saúde iminentes. Imaginemos que a pessoa engajada em emagrecer se chame Washington e que seus motivos sejam principalmente estéticos. Ao preterir o prazer imediato de comer pizza enquanto conversa com os amigos, o que Washington visava? Certamente a academia não era uma finalidade em si mesma, mas um meio para se alcançar um outro fim. Esse fim, podemos supor, seja moldar seu corpo a um padrão mais adequado à sua própria vaidade. A escolha central a esse projeto é preterir no presente os prazeres relativos ao paladar em razão de usufruir no futuro a satisfação da aprovação no olhar do outro em relação à sua boa forma. Essa escolha afirma, no projeto de Washington enquanto ele o sustentar, o maior valor dos prazeres da vaidade aos prazeres do paladar. Essa empreitada de emagrecimento, para se manter, precisa ser convicta de que os prazeres de sentir-se-bem-com-o-próprio-corpo superam os prazeres alimentares preteridos. Contudo, essa proposição ficaria melhor posta se substituirmos prazer por alegria: “essa empreitada de emagrecimento, para se manter, precisa ser convicta de que as alegrias de sentir-se-bem-com-o-próprio-corpo superam as alegrias alimentares preteridas”, porque alegria é prazer significado, prazer enriquecido pela existência. Parece mais adequado utilizar o binômio dor e prazer em vivências puramente passivas, pois, tanto para experienciar a dor quanto para experienciar o prazer, não é necessário a atitude significativa. Washington, para assumir um projeto que justamente nega seus prazeres imediatos precisa ser capaz de escapar do prazer ao mesmo tempo em que almeja alcançá-lo em outra forma: a relação com o alimento é um prazer solitário enquanto a busca por um porte físico do qual se orgulhe exige a interação com olhar do outro na forma de aprovação e uma atitude dele próprio que signifique essa aprovação específica como desejável. O binômio dor-prazer são instrumentos insuficientes para se pensar essa questão. Interações mais complexas com o mundo exigem afecções também mais complexas que deem conta de significá-lo. Caso alcance a finalidade visada, Washington sentirá orgulho e para que tenha se engajado nessa finalidade precisou se desvincular da ideia de prazer imediato. Talvez tenha experienciado o mal-estar da vergonha diante do olhar do outro e nesse momento tenha sentido falta de orgulhar-se e, diante dessa falta, engajou-se em suprimi-la. Mas, se sua capacidade afetiva fosse limitada a dor e prazer, não lhe seria possível romper com o

imediatismo de sua situação atual para almejar uma outra que lhe pareça melhor, ficaria restrito à ordem necessária do Em-si agindo de forma a evitar a dor e/ou buscar prazer.

Dor e prazer são a extensão completa do espectro afetivo do Em-si que somos e por isso demarcam nossa relação essencial com o corpo. Não tivesse a consciência se originado como um ato de negação do Em-si, não nos seria possível a liberdade de romper com a ordem necessária dos afetos primários. Seríamos ainda o movimento unidirecional que se desloca afastando-se da dor ou aproximando-se do prazer. Mas assim como a consciência nega a si para se afirmar, escapando de si para ser Para-si, nossa capacidade afetiva, no mesmo movimento, escapa à necessidade de obedecer à ordem dor-prazer para remeter novamente a ela.

Sabemos que o Para-si aparece no ato originário pelo qual o Em-si se nadifica para se fundamentar. O Para-si é seu próprio fundamento na medida em que se faz o fracasso do Em-si para ser o seu fundamento. Mas nem por isso chega a livrar-se do Em-si. O Em-si ultrapassado permanece e o impregna como sua contingência original. O Para-si não pode alcançá-lo jamais, nem pode se captar como *sendo* isso ou aquilo, mas tampouco ser à distância de si aquilo que é. Esta contingência, este peso à distância do Para-si, que ele *não é* jamais, porém tem-de-sê-lo como peso ultrapassado e conservado na própria ultrapassagem, é a *facticidade*, mas também o passado. Facticidade e passado são duas palavras para designar uma única e mesma coisa. O passado, com efeito, tal como a facticidade, é a contingência invulnerável do Em-si que tenho-de-ser, sem nenhuma possibilidade de não sê-lo (Sartre, 2009b, p. 171).

A consciência, ao escapar da facticidade do Em-si, escapa também das predisposições afetivas inatas que o Em-si encerra, sem, no entanto, abandona-las por completo. A estrutura binária do espectro afetivo dor-prazer é ampliada e complexificada de acordo com as possibilidades existenciais do Para-si. Sendo negação do ser, a consciência é capaz de negar as estruturas imediatas espaço-temporais lançando-se para fora do aqui e do agora ampliando ao infinito o alcance da intencionalidade. Esse plano infinito que a consciência cria ao se nadificar exige dela um complexo instrumental adequado às suas possibilidades de exploração, e sendo as emoções a condição necessária à significação, não seria possível à consciência lançar-se ao infinito sem criar em si as possibilidades de experimentar o infinito em sua diversidade de significados. Mesmo estando situados aqui e agora, nesse lugar específico e nesse dia específico, somos capazes de nos lançar ao futuro, em um momento que gostaríamos de vivenciar, um momento que é a finalidade dos meios que empregamos agora para alcançá-lo. Como poderíamos tocar esse momento suspenso no nada não fosse nossa capacidade de sermos esperança? Como poderia um neto resgatar um avô falecido da morte sem que ele próprio seja, no momento desse resgate, saudade? Se pelos sentidos somos capazes de nos situar no mundo concreto, pelas emoções somos capazes de caminhar sobre o mundo dos significados, dos

valores. As emoções, nessa medida, são uma extensão da função dos sentidos. Para transcender o agora em direção a um futuro desejado, é preciso justamente que esse futuro seja desejado. Para transcender a morte de um avô amado e encontra-lo na saudade, é preciso reconhecer a falta de sua presença na forma de saudade. Nas palavras de Sartre, o “Para-si se define ontologicamente como *falta de ser* e o possível pertence ao Para-si como *aquilo que lhe falta*, assim como o valor impregna o Para-si como totalidade de ser *faltada*” (2009b, p. 691). A saudade do avô não é algo que acomete o neto, tal como uma chuva repentina pega desprevenido quem se encontra descoberto, saudade é a ação de visitar o ausente no plano das ideias, é utilizar dos recursos que se dispõe para realizar a intenção de reencontro. O avô não se encontra mais em sua cadeira de área, no sofá da sala, à mesa no café da tarde, ou em sua caminhada rotineira. O avô se encontrou com seu próprio passado e essa é sua forma de existir na morte, agora ele é para o neto, passado-de-seu-neto e não podendo o neto encontrar o avô em vida, encontra-o afetivamente na própria consciência.

Como a consciência se direcionaria em seu deslocamento para fora de si não fosse sua capacidade de emocionar-se? Como ela reconheceria a falta daquilo que visa? Tendo em vista que a realidade humana é projeto, temos que a consciência escapa de si para se constituir, logo, cada ação humana está comprometida com essa condição de *fazer-se*, por isso, a falta que a consciência visa é sempre falta de ser. Ao reconhecer entre os possíveis aquilo que lhe falta, a consciência está se reconhecendo entre os possíveis, tal que os significados e valores que atribui ao mundo nesse processo é sempre relativo aos significados e valores que atribui a si mesma. O papel das emoções nesse projeto é, justamente, a ação de criar significado, como uma extensão das funções perceptivas dos sentidos, responsável não por captar o mundo em suas formas e cores, mas por atribuir a essas formas e cores o valor e o significado relativos ao projeto em andamento.

No movimento originário pelo qual a consciência escapa ao Em-si, ela precisa escapar também das limitações existenciais de um espectro afetivo constituído apenas por dois polos antagônicos. Dor e prazer só nos possibilitam duas atitudes concretas: fuga e manutenção. Isso se mantém preservado na consciência ao mesmo tempo em que foi superado. Dor e prazer são afetos capazes de significar o aqui e agora do mundo segundo as funções de identificação e diferenciação e nessas funções essa polaridade afetiva se preserva. Contudo, ao nadificar o presente em direção ao passado, por exemplo, a consciência precisa ser capaz de significar esse passado ao qual se lança e esse passado precisa aparecer à consciência enquanto possibilidade significativa. Fosse a consciência apenas dor ou prazer, ela seria apenas fuga-da-dor-agora ou

manutenção-do-prazer-agora e lhe faltaria instrumentalidade para transcender o momento presente.

Sabemos então, que a consciência escapa a esse espectro afetivo primário no mesmo movimento em que escapa às determinações do Em-si, mas, em que medida essa afetividade primária se mantém?

Se imaginarmos o ato de ruptura da consciência com o Em-si na forma de uma explosão, veremos os possíveis se espalhando em um arco de 360 graus. A consciência, antes presa no marco zero dessa explosão, agora é livre para explorar toda a área dos possíveis em um campo infinito de significados. Nessa imensidão da existência a consciência age sobre o mundo para transformar a si e age sobre si para transformar o mundo. Essas são as duas formas de ação que descrevemos no início desse capítulo e que constituem o todo instrumental pelo qual a consciência é consciência de si e do mundo. É preciso escolher esse mundo diante de si em sua concretude e em seu significado, e a linearidade dos afetos primários já não é capaz de orientar uma escolha em que as possibilidades aparecem na forma de infinitas ramificações para todos os lados. Nesse movimento exploratório dos possíveis a consciência desenvolve a capacidade de significar o novo agindo sobre ele e sendo por ele afetada, tal que o espectro afetivo, antes binário e linear, agora se complexificou acompanhando o movimento da consciência em direção a um mundo complexo de possibilidades.

Embora a consciência no ato de seu surgimento tenha negado a determinação da polaridade afetiva original junto com a negação das determinações do Em-si, parece ainda haver, mesmo na complexidade dos afetos experienciáveis, uma polaridade que divide as emoções em dois grandes grupos: aqueles que experienciamos como bem-estar e aqueles que experienciamos como mal-estar. Spinoza propôs uma divisão dessa mesma natureza no espectro afetivo humano. Segundo ele, aquilo que afasta o homem de sua essência (preservação de si) o entristece e aquilo que o aproxima dessa essência, o alegra. Assim, toda forma de afetação que aproxima o homem de sua essência seria uma forma de alegria e toda forma de afetação que afasta o homem de sua essência seria uma forma de tristeza. Em Sartre compreendemos as emoções segundo suas funções em relação ao projeto, em Spinoza as emoções são compreendidas segundo a causa das quais são efeito. Perspectivas antagônicas: Sartre compreende a realidade humana pelo futuro ao qual se direciona, Spinoza compreende a mesma realidade pelo passado que lhe deu origem. No entanto, essa divisão que Spinoza propôs separando a afetividade em duas classes distintas guarda ainda contemporaneidade a uma leitura sartriana das emoções.

Em Sartre, as emoções são ações intencionais inseridas em um certo projeto que é completamente livre e que pode, inclusive, escolher a morte. Nesse projeto, seriam formas de alegria, todas as emoções que aproximam a consciência de seu projeto e seriam formas de tristezas, ao contrário, todas as emoções que a afastam dele. Por isso dissemos antes que ao romper com o espectro afetivo primário a consciência o supera sem o abandonar completamente. A ordem dor-prazer que é puramente instintiva propicia às formas de vida animadas uma maior capacidade de sobrevivência afastando-as da dor (em ambiente selvagem aquilo que provoca dor, potencialmente, mata) e aproximando-as do prazer (alimentação e reprodução). Dor e prazer são funções adaptativas que auxiliaram a preservação das espécies em que essas afecções se mantêm. A humanidade é uma dessa espécies, mas na existência humana, mesmo dor e prazer são experienciados livremente. Ao absorver essa polaridade comprometida com o Em-si, a consciência a ressignifica: à consciência, dor é uma forma de tristeza e prazer é uma forma de alegria. Alegrias e tristezas não estão comprometidas com a sobrevivência, mas com o sentido do projeto. Podemos formular a seguinte descrição: as alegrias são ações mágicas que agem sobre a consciência transformando o significado do objeto sobre o qual a consciência é consciência em identificação com o sentido do projeto existencial. Da mesma forma, as tristezas seriam as ações mágicas que agem sobre a consciência transformando o significado do objeto sobre o qual a consciência é consciência em diferenciação com o sentido do projeto existencial.

Nessa medida, a polaridade afetiva com a qual a consciência é capaz de agir magicamente sobre si tem as funções essenciais de afirmar (nas alegrias) ou negar (nas tristezas) o mundo de acordo com a intencionalidade com que visa esse mundo. E isso aponta para o sentido afetivo da intencionalidade que será sempre um movimento em direção às alegrias enquanto se afasta das tristezas. Não que as alegrias sejam finalidades irreduzíveis da intencionalidade, mas acompanham necessariamente essas finalidades na ação de significá-las enquanto tais.

Em resumo, se os instintos adaptados à sua função de sobrevivência nos ensinam a nos afastar da dor e nos aproximar do prazer, a intencionalidade comprometida com o projeto rompe com a necessidade unidirecional dos instintos para se lançar em uma direção completamente livre e que é uma extensão dela mesma. Nesse lançar-se livremente ao mundo ao encontro de si, as alegrias são instrumentos de navegação que constata, ao mesmo tempo que criam, o significado de identidade entre a direção percorrida e aquela intencionada. Sabendo que emocionar-se é agir sobre si, alegrar-se, portanto, é a forma como agimos sobre a consciência dispondo-a a identificar-se com o objeto dessa alegria. Ao contrário, a tristeza revela à

consciência, ao mesmo tempo em que cria, o significado de rejeição da consciência em relação ao objeto dessa tristeza.

A hipótese central dessa proposta de genealogia sartriana das emoções é a premissa de que as emoções nascem na consciência como funções necessárias ao movimento de nadificação pelo qual a consciência se liberta do Em-si. Assim como a consciência supera o Em-si preservando-o em si mesma, as emoções livres são também uma superação da ordem afetiva primária que a preserva em si na forma de resíduo basal. Há um sentido de prazer em todas as alegrias, como: amizade, amor, compaixão, empatia, curiosidade, criatividade, desejo, esperança, euforia, excitação, felicidade, gratidão, graça, inspiração, paixão, paz, simpatia, contentamento, nostalgia, orgulho; e em todas essas alegrias há a objetificação dos objetos dessas alegrias enquanto utensílios favoráveis ao projeto que as objetifica. Tal como há um sentido de dor em todas as tristezas, como: agressividade, raiva, angústia, ansiedade, arrependimento, constrangimento, culpa, desprezo, pena, repulsa, frustração, humilhação, mágoa, medo, melancolia, nojo, ódio, pânico, preguiça, solidão, tédio, vergonha. E em todas essas tristezas há a objetificação dos objetos dessas tristezas enquanto utensílios desfavoráveis ao projeto que as objetifica.

Assim, o sentido da falta que a intencionalidade visa suprir é sempre falta de alegria e a forma como a intencionalidade reconhece a alegria é sob o modo de identidade com seu próprio movimento: ser liberdade é ser seu próprio fundamento. Nessa liberdade, escolher é escolher-se na complexidade de uma realidade que exige da consciência dispor de meios para significar essa realidade, para encontrá-la em suas qualidades. As emoções são justamente as ações significadoras pelas quais é possível explorar em suas qualidades a materialidade, a relação com o outro, a temporalidade e a relação com a própria liberdade.

4 Angústia

“Navegar é preciso, viver não é preciso”. Essa frase atribuída a Pompeu, general romano no século I a.C., aponta para a ausência de uma verdade existencial que torne a vida necessária. A navegação dispõe de instrumentos de coordenação espacial que permitem ao navegante ter a certeza de que o caminho escolhido conduzirá ao destino desejado. Navegar é preciso, viver é contingente. Não dispomos de instrumento algum que mantenham atados o caminho que percorremos ao ponto em que pretendemos chegar, nem mesmo esse ponto de chegada nos é revelado previamente. Porque não há. Nosso desejo fundamental, o sentido de toda intencionalidade é desejo de ser e do ser estamos apartados perpetuamente, nos lançamos a ele sem nos aproximar e o ultrapassamos sem o encontrar. Ele se mantém à frente ao modo de ter-de-ser e atrás, ao modo de ter-sido mantendo-nos no meio, como uma fissura, separados dele por uma distância infinita. Não o alcançaremos, nem podemos deixar de busca-lo: a derrota é certa e a desistência impossível. Somos esse impasse.

Esse impasse nos revela primeiramente um fracasso no qual insistimos por necessidade. Podemos observar esse fracasso claramente na ineficácia com a qual aquilo que fizemos de nós não consegue nunca se atar àquilo que faremos de nós. O eu que sou não me prende ao eu que serei. Um homem que sofreu muito por adicção à cocaína decide abandonar o vício, luta o quanto pode e permanece 5 anos livre da substância. Durante 5 anos lutou para fundir sua conduta à sua identidade, seu projeto é se amalgamar em sua vitória sobre a cocaína ao ponto de confundir-se com ela. Ao encontrar antigos amigos com quem costumava compartilhar o vício, no entanto, percebe que os 5 anos de compromisso negando a cocaína não se solidificaram nele como uma blindagem, ele continua exposto à sedução do pó. Não porque ele continue *sendo* adicto, mas porque ele continua sendo possibilidade. Anos de adicção não foram suficientes para que ele *se tornasse* adicção, pois nem a força química do vício é capaz de preencher a falta de ser que somos. Essa falta o possibilitou sair e essa falta o possibilita entrar. Essa falta é sua única identidade, qualquer tentativa de preenche-la fracassará. Nessa falta somos angústia.

Na angústia apreendemos o nada de nosso próprio ser na forma de um mal-estar semelhante ao medo. Como sabemos, o medo pressupõe uma ameaça e alguém ameaçado, logo, se a angústia é um medo, nela somos ameaça-ameaçada. Mas, no que consiste essa ameaça na qual somos a um só tempo vítima e agressor? Se o projeto fundamental que somos é desejo de ser, talvez o afeto fundamental da existência só possa ser medo de não ser. Medo justamente da falta de ser. Uma ameaça, de fato, muito peculiar, porque é a ameaça primordial, aquela que

precede todas as outras: sendo nada e condenados a perseguir o ser, tememos aquilo que faremos de nós, pois, em todo caso, existiremos e experienciaremos em cada instante desse existir, as tristezas e alegrias das escolhas que faremos, e esse parece ser o ponto mais dramático que a angústia nos revela, cada escolha feita poderia ter sido outra e percebemos isso *sendo*, ao mesmo tempo, as escolhas feitas e as preteridas. Somos essas escolhas simplesmente por ser consciência de tê-las realizado. Essas escolhas nos constituem sem nos amparar porque a realidade continua contingente, assim como as escolhas feitas não eram necessárias, àquelas a serem feitas compartilham da mesma gratuidade.

A angústia nos responsabiliza por aquilo que somos e por aquilo que seremos e é inegável o valor significativo que há na responsabilidade de potencializar os afetos. Ilustremos essa ideia com uma situação de trânsito. Você dirige em uma viagem interestadual que tem por destino a casa de um familiar. Todos os cuidados foram tomados, o carro foi revisado, você dirige descansado, atento à rodovia e ainda assim, se envolve em um acidente: o motorista que vinha atrás de você, em uma ultrapassagem descuidada não calculou bem o suficiente o tempo que levaria até que te ultrapassasse por completo e o carro que vinha em sentido o forçou a desistir da ultrapassagem, nessa manobra, o carro dele toca o seu, ambos perdem o controle e capotam. As pessoas nos dois veículos se feriram sem gravidade. Você sofrerá com o acidente, sentirá as dores dos ferimentos, a perda do carro e a frustração da viagem interrompida. Imaginemos outro cenário em que o mesmo acidente tenha ocorrido porque você, tentando ler mensagens no celular, desviou sua atenção da rodovia e deixou que seu carro invadisse a pista ao lado no momento em que estava sendo ultrapassado. Supondo que em ambos os casos as consequências finais sejam rigorosamente as mesmas, em um deles você seria responsável por todas as dores e transtornos consequentes do acidente e no outro você apenas sofreria essas dores e transtornos. Certamente reconhecer-se como autor de algo grave e potencialmente terrível, intensifica a vivência da gravidade do acidente porque poderíamos tê-lo evitado e não o fizemos. Na responsabilidade, o significado das consequências objetivas das ações escapa à situação para se tornarem parte do agente. Ser responsável pelo grave e terrível é objetivar o grave e o terrível como possibilidades concretas do ser que somos. No primeiro caso, isento da responsabilidade do acidente, podemos supor, você se preocuparia com os ferimentos, com os outros, com o carro e com o destino interrompido. No segundo, responsável pelo pequeno desastre, você se preocuparia com os ferimentos, com os outros, com o carro e com o destino interrompido, mas, sobretudo, se preocuparia com o que você fez de você: “Como pude me distrair com uma bobagem a 100 quilômetros por hora, arriscando a minha vida e a vida das pessoas à minha volta? Quantos futuros poderiam ter sido interrompidos por uma escolha minha

que, em sua banalidade, atribuiu mais valor à curiosidade vazia de checar mensagens do que à própria vida? Por que eu fiz isso?” Ou melhor, “o que ter feito isso faz de mim?” As interrogações são sinceras. Instantes antes do acidente não havia qualquer intenção de provocá-lo e isso não foi o suficiente para evitar sua autoria, como se a responsabilidade também atacasse pelas costas.

Mas, por um princípio de isometria, se a responsabilidade se revela como culpa na autoria de tristezas é preciso admitir que ela se revele também como glória na autoria de alegrias. Logo, na mesma medida em que somos responsáveis pelo mal que podemos fazer, também somos responsáveis pelo bem e, no entanto, o mal-estar da angústia insinua que o mal seja mais provável, ou ainda que seja a única possibilidade. Por que experienciaríamos a responsabilidade como mal-estar se ela, em si mesma, é neutra em qualidades? Para respondermos essa questão é preciso uma pequena digressão: a angústia nos revela a liberdade e a responsabilidade das quais é inseparável, essa trindade é a expressão existencial do nada e o nada por sua vez é o que vivenciamos como falta. Essa falta é insuperável e essa insuperabilidade é a condição de sermos, essencialmente, desejo de ser. Desejamos ser porque somos falta. A responsabilidade coloca o nada que somos em evidência, por isso, fugimos, pois, negar a responsabilidade é uma forma de negar o nada. Caso me livre de minhas responsabilidades em algum determinismo, perco minha autonomia, escapo da falta e finalmente encontro o ser. Supero assim o fracasso constituinte da existência em uma conduta de má-fé. Se estamos no caminho certo, o próprio mal-estar com que vivenciamos a angústia revela o projeto essencial à toda consciência (desejo de ser) confrontado pela constatação de sua impossibilidade (fracasso em alcançar o ser).

Sabemos que as emoções revelam as qualidades com que o mundo se apresenta à consciência e, inversamente, o projeto da consciência diante do mundo. Apliquemos essa fórmula à angústia: diante da escolha somos liberdade e a consciência capta essa liberdade pela impossibilidade de se deixar de escolher. A consciência de possibilidades a serem eleitas, diante da dificuldade da escolha, dá lugar a uma nova consciência que se volta sobre si, transformando-se em angústia diante das possibilidades. Agora a consciência é consciência de ser mal-estar diante da escolha a ser feita. Esse mal-estar nos revela a intenção fundamental da consciência de negar a liberdade, de negar o próprio nada para afirmar-se como ser. A angústia pode ser compreendida, portanto, como a ação pela qual a consciência em seu projeto fundamental (de ser) apreende-se como liberdade (não ser) e percebe nessa liberdade a impossibilidade de realizar sua intenção original, nesse impedimento volta-se sobre si tendo captado a liberdade objetivamente como negação de sua intencionalidade e, assim, para manter-se como desejo de

ser, converte-se em consciência-de-negação-da-liberdade. O mal-estar da angústia é a base afetiva sobre a qual essa negação se dá.

Nessa medida, a angústia é a primeira entre todas as emoções, pois é na angústia que primeiramente apreendemos o mundo em seu vazio de determinações e é na angústia que a consciência revela seu projeto original de negar a si mesma.

4.1 A má-fé

Se a angústia é o afeto pelo qual a consciência afirma a intencionalidade original, a má-fé é a conduta que afirma a mesma intenção. Grosso modo, Sartre chama de má-fé a mentira em que somos ao mesmo tempo enganador e enganado e é justamente o impasse dessa dualidade que merece nossa atenção:

Segue-se primeiramente que aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto enganador, devo saber a verdade que me é disfarçada enquanto enganado. Melhor dito, devo saber muito precisamente essa verdade, para poder oculta-la de mim com o maior cuidado; e isso se dá não em dois momentos diferentes da temporalidade – o que, a rigor, permitiria reestabelecer um semblante de dualidade – mas na estrutura unitária de um só projeto (Sartre, 2009b, pp. 94 – 95).

Enganar a si é escolher a mentira. Nesse caso a má-fé é uma atitude negativa e nega a própria verdade, mas negar a verdade não é algo propriamente extraordinário, temos uma tendência bem conhecida de rejeitar aquilo que nos é contrário. Nas tristezas, por exemplo, agimos na consciência com a finalidade de negar a realidade do objeto entristecedor. No entanto, a peculiaridade aqui consiste em negar a verdade de algo enquanto o afirma: na má-fé, a um só tempo, reconhecemos algo como verdadeiro, negamos essa verdade a nós mesmos e acreditamos nessa negação, como se querendo nos afastar de um objeto, o escondêssemos de nós mesmos e tendo-o escondido, não o pudéssemos encontrar.

O conceito de inconsciente na psicanálise freudiana tem justamente a função de dar sentido a esse fenômeno, aquilo que é reprimido sofre a repressão justo porque pretende-se oculta-lo e uma vez que adentra ao inconsciente, escapa ao alcance da consciência, assim a função se cumpriria, pois, o sujeito consciente não tendo acesso ao reprimido não teria também acesso à sua própria conduta repressora e a verdade em questão estaria negada a si e por si. Sartre não se convence da explicação psicanalítica porque a relação do sujeito freudiano consigo é descrita como uma relação de si com um outro e nesse caso, enganador e enganado estariam separados e a má-fé retornaria à simplicidade de uma mentira. Na psicologia sartriana a consciência é translúcida, transparente a si, tal que não seria possível agir enquanto se oculta

de si essa ação. Uma pessoa que gosta do sabor da carne, mas que padece com a ideia de saborear a morte de um animal é capaz de desenvolver uma conduta em que consiga manter-se comendo carne sem lembrar-se, enquanto come, de que nessa ação está implicada a colaboração dela em uma situação que ela mesma repugna. Seria mais fácil a essa pessoa consumir carne em formatos mais processados como hambúrgueres, salsichas, embutidos em geral, carne desfiada ou moída no recheio de massas, pois nesses formatos a carne conserva pouca ou nenhuma semelhança com a imagem do animal do qual provém. No entanto, ao comer frango assado, peru ou pernil, a má-fé seria dificultada pois a imagem do alimento remete diretamente às formas do animal sacrificado. Ao se apiedar da situação do gado em frigoríficos, por exemplo, há a ação de significar aquela situação como cruel e indesejada e esse é um juízo sobre um objeto transcendente: os frigoríficos são cruéis. O sujeito desse juízo não está implicado em seu julgamento senão como juiz, alheio àquilo que julga. No entanto, ao comer um bife malpassado, vê o sangue e ao cortar a carne percebe em seu gesto a mesma crueldade que abomina nos abatedouros. O que fazer com essa contradição? Se continuar a comer carne não será mais possível abominar a crueldade com que se mata animais em função da alimentação humana sem reconhecer essa crueldade em si mesmo, se parar de comer carne pagará por sua coerência com os prazeres palativos que costuma desfrutar. A má-fé e a conduta que nos permite, em um dilema assim, não escolher.

Vemos, frequentemente, homens que em seus discursos abominam o estupro, desejando a morte dos estupradores ou penas mais severas como a castração química. Na maioria dos casos, em discursos dessa natureza há a completa separação entre si e o estuprador; o estuprador é transformado em uma criatura absurda, abominável, monstruosa e, por vezes, atribui-se a esse tipo de criminosos a alcunha de não-ser-homem-de-verdade, qualidade que denuncia de forma mais transparente a intenção manifesta: não-ser-homem-de-verdade é um atributo com que aqueles que se consideram homens-de-verdade utilizam para ofender, precisamente, outros homens. Ao se esforçar para impor máxima distância entre si e aqueles que não-são-homens-de-verdade não estariam os homens-de-verdade reconhecendo justamente a proximidade entre eles e aqueles que eles rejeitam? O atributo homem-de-verdade é comumente utilizado na autoafirmação de homens heterossexuais que se orgulham de sua orientação sexual e dos valores que associam a essa característica, como a virilidade, a masculinidade e a truculência, por exemplo, sem notar que a valorização desses valores só é possível pela desvalorização de valores opostos como a sensibilidade e a feminilidade, que são exatamente os valores que socialmente se atribui de forma genérica ao gênero feminino. O homem-de-verdade ao repugnar o homem-estuprador não se percebe enquanto agente da desvalorização da mulher, assim como

não percebe que essa desvalorização é justamente a condição necessária para que o estupro exista enquanto um sintoma social. O homem-de-verdade esforça-se para não ver que o estupro é um crime exclusivo dos homens, mais especificamente, dos homens de verdade, assim pode continuar a defender os valores de masculinidade dos quais se orgulha e se revoltar contra os crimes contra a mulher sem nunca se posicionar como sendo ele mesmo, um antagonista das mulheres. O homem-de-verdade age de má-fé em seu machismo preocupado com o estupro, assim como o branco contrário ao racismo que não se poupa de piadas racistas com seus amigos negros, age de má-fé ao não se implicar em uma situação que reconhece como problema sem se reconhecer como agente.

A má-fé é um modo de ser no mundo que nos permite a ilusão de escolher sem preterir. Quem aceita privilégios o faz mais facilmente se não atentar ao fato de que o privilégio aceito existe às custas dos direitos preteridos a alguém, pois assim, não precisa se reconhecer no mal do qual é agente e consegue manter certa integridade à imagem que tem de si. A má-fé me permite continuar tendo piedade dos animais mantendo carne em meu cardápio, sendo homem “macho” e indignado contra o estupro, sendo branco com senso de humor racista e revoltado contra o racismo. A má-fé me permite ser o que detesto sem me detestar. Neil Gaiman, é autor de um pequeno conto chamado Os outros no qual a função da má-fé está tão bem representada que nos convém a leitura:

– O tempo é fluido por aqui – disse o demônio.

Ele soube que era um demônio no momento em que o viu. Assim como soube que ali era o inferno. Não havia nada mais que um ou o outro pudessem ser.

A sala era comprida, e do outro lado do demônio o esperava ao lado de um braseiro fumegante. Uma grande variedade de objetos pendia das paredes cinzentas, cor de pedra, do tipo que não parecia sensato ou reconfortante inspecionar muito de perto. O pé-direito era baixo, e o chão, estranhamente diáfano.

– Chegue mais perto – ordenou o demônio, e ele se aproximou.

O demônio era esquelético e estava nu. Tinha cicatrizes profundas, que pareciam ser fruto de um açoite ocorrido num passado distante. Não tinha orelhas nem sexo. Os lábios eram finos e ascéticos, e os olhos eram condizentes com os de um demônio: haviam ido longe demais e visto mais do que deveriam. Sob aquele olhar, ele se sentia menos importante do que uma mosca.

– O que acontece agora? – ele perguntou.

– Agora – disse o demônio com uma voz que não demonstrava sofrimento nem deleite, somente uma horripilante e neutra resignação – você será torturado.

– Por quanto tempo?

O demônio balançou a cabeça e não respondeu. Ele percorreu lentamente a parede, examinando um a um os instrumentos ali pendurados. Na outra extremidade, perto da porta fechada, havia um açoite feito de arame farpado. O demônio o apanhou com uma de suas mãos de três dedos e o carregou com reverência até o outro lado da sala. Pôs as pontas de arame sobre o braseiro e observou enquanto se aqueciam.

– Isso é desumano.

– Sim.

As pontas do açoite ganharam um baço brilho alaranjado.

– No futuro, você vai sentir saudade desse momento.

– Você é um mentiroso.

– Não – respondeu o demônio. – A próxima parte é ainda pior – explicou pouco antes de descer o açoite.

As pontas do açoite atingiram nas costas do homem com um estalo e um chiado, rasgando as roupas caras. Elas queimavam, cortavam e estralhavam tudo o que tocavam. Não pela última vez naquele lugar, ele gritou.

Havia duzentos e onze instrumentos nas paredes da sala, e com o tempo, ele iria experimentar cada um deles.

Por fim, a Filha do Lazareno, que ele acabou conhecendo intimamente, foi limpa e recolocada na parede na duocentésima décima primeira posição. Nesse momento, por entre os lábios rachados, ele soluçou:

– E agora?

– Agora começa a dor de verdade – informou o demônio.

E começou mesmo.

Cada coisa que ele fizera que teria sido melhor não ter feito. Cada mentira que ele contara – a si mesmo ou aos outros. Cada pequena mágoa, e todas as grandes mágoas. Cada uma dessas coisas foi arrancada dele, detalhe por detalhe, centímetro por centímetro. O demônio descascava a crosta do esquecimento, tirava tudo até sobrar somente a verdade, e isso doía mais que qualquer outra coisa.

– Conte o que você pensou quando a viu indo embora – exigiu o demônio.

– Pensei que meu coração ia se partir.

– Não, não pensou – contestou o demônio, sem ódio. Dirigiu seu olhar sem expressão para o homem, que se viu forçado a desviar os olhos.

– Pensei: agora ela nunca vai ficar sabendo que eu dormia com a irmã dela.

O demônio desconstruiu a vida do homem, momento por momento, um instante medonho após o outro. Isso levou cem anos ou talvez mil – eles tinham todo o tempo do universo naquela sala cinzenta. Lá pelo final, ele percebeu que o demônio tinha razão. Aquilo era pior que a tortura física.

Mas acabou.

Só que, quando acabou, começou de novo. E com uma consciência de si mesmo que ele não tinha da primeira vez, o que de certa forma tornava tudo ainda pior.

Agora, enquanto falava, se odiava. Não havia mentiras nem evasivas, nem espaço para nada que não fosse dor e ressentimento.

Ele falava. Não chorava mais. E, quando terminou, mil anos depois, rezou para que o demônio fosse até a parede e pegasse a faca de escarpelar, ou o sufocador, ou a morsa.

– De novo – ordenou o demônio.

Ele começou a gritar. Gritou durante muito tempo.

– De novo – ordenou o demônio quando ele se calou, como se nada houvesse sido dito até então.

Era como descascar uma cebola. Dessa vez, ao repassar sua vida, ele aprendeu sobre as consequências. Percebeu os resultados das coisas que fizera; notou que estava cego quando tomou certas atitudes; tomou conhecimento das maneiras como inflingira mágoas ao mundo; dos danos que causara a pessoas que mais conhecera, encontrara ou vira. Foi a lição mais difícil até aquele momento.

– De novo – ordenou o demônio, mil anos depois.

Ele agachou no chão, ao lado do braseiro, balançando o corpo de leve, com os olhos fechados, e contou a história de sua vida, revivendo-a enquanto contava, do nascimento até a morte, sem mudar nada, sem omitir nada, enfrentando tudo. Abriu seu coração. Quando acabou, ficou sentado ali, de olhos fechados, esperando que a voz dissesse: “de novo”. Porém, nada foi dito. Ele abriu os olhos.

Lentamente, ficou de pé. Estava sozinho.

Na outra ponta da sala havia uma porta, que, enquanto ele olhava, se abriu.

Um homem entrou. Havia terror em seu rosto, e também arrogância e orgulho. O homem, que usava roupas caras, deu alguns passos hesitantes pela sala e parou.

Ao ver o homem, ele entendeu.

– O tempo é fluido por aqui – disse ao recém-chegado (Gaiman, 2006).

No inferno de Gaiman a tortura física é um meio, não um fim. A tortura central consiste em arrancar do homem a sua má-fé. A laceração do corpo é apenas um estímulo que induz à dilaceração da alma. Essa é a verdadeira mutilação: ser despido das camadas com as quais se ornamenta a identidade. O torturado não é forçado a mostrar-se descoberto de certas camadas com as quais cuidadosamente se escondia do olhar do outro, em sua tortura, é a seu próprio olhar que sua nudez se revela. Aos poucos, as mentiras com as quais se enganava são arrancadas e sem elas ele vai se re-conhecendo em sua desconstrução. Os instrumentos de açoite lhe retiram a pele morta sobre o corpo que já não disfarça o homem abaixo dela. Quanto mais claramente o homem se vê, mais perde sua humanidade. Cada um dos traços dos quais se orgulhava lhe são retirados, era bom amigo por ser incapaz de dizer não, bom profissional porque carecia de admiração, bom marido para que pudesse se envaidecer dessa virtude; cada uma de suas condutas visavam suprir uma de suas carências e, pouco a pouco, tudo o quanto admirava em si se perde, seus valores todos se encontram na gratuidade de valerem nada. Ao final, do homem que havia restou apenas nada. O nada de seu ser, sem qualquer esperança de ser coisa alguma não se lança mais em qualquer direção, unifica-se na inércia do corpo e se solidifica em um ser que já não pode ser reconhecido como humano.

Somos nada e esse nada que nos constitui nos remete indefinidamente ao ser. A existência é absurda nesse ponto, pois o ser é inalcançável. É preciso um ímpeto de má-fé para que a vida ganhe sentido, é preciso lançar-se ao ser certo de que o alcançará ao mesmo tempo em que se é consciência do fracasso dessa intenção. Do contrário, o movimento cessaria.

Assim, nos parece que a conduta de má-fé é possível pela contradição original da consciência ser o que não é e não ser o que é, a condição pela qual estamos sempre presos em um movimento que podemos chamar de paradoxo da autoafirmação: a falta de ser nos remete ao ser, nos engajamos em *ser* algo precisamente porque não o *somos*, no entanto, o *somos* à medida em que *somos* a conduta de *ser* algo. A figura do valentão pode nos ajudar a ilustrar esse ponto. Um valentão tem um projeto constante de afirmar a própria valentia, o que

geralmente se dá pelo enfrentamento e intimidação. Caso fosse o valentão pleno de valentia não a buscaria em atos de intimidação, nesse caso, não expressaria sua valentia. Ou seja, se fosse valente, não seria valente. Afirmamos ser precisamente aquilo que não somos e queremos ser, no entanto, se alcançássemos o que pretendemos ser, o seríamos e não mais haveria necessidade de querer ser aquilo que já se é.

4.2 Angústia e felicidade

A angústia é a primeira emoção humana porque é pela angústia que o ser-no-mundo se revela; vemos o mundo em sua gratuidade, precisamos nos escolher nesse mundo que nada nos exige a não ser a necessidade de ser escolha. Captamos essa gratuidade na forma de mal-estar e esse mal-estar mesmo revela a atitude da consciência recém-nascida diante da gratuidade do mundo: ela a recusa, pois essa gratuidade manifesta à consciência sua própria indeterminação, sua falta de ser e essa atitude primária nos coloca diante do projeto original que é desejo de ser justo por ser falta de ser. Na angústia apreendemos o projeto original em sua necessidade de ser e na liberdade o apreendemos em seu fracasso. Não havendo qualquer escolha que seja necessária em si, temos que eleger nós mesmos os critérios das escolhas a serem feitas e não havendo valor imanente nos possíveis, elegemos os valores em ato. Não encontramos nas coisas do mundo uma verdade existencial que nos sirva de gabarito para viver e, no entanto, para escolher, precisamos acreditar no valor da escolha: assim nasce a verdade enquanto necessidade de realização da intencionalidade. Há verdades lógicas, científicas, religiosas e filosóficas, mas essas categorias nascem de um complexo método de sistematização e comprovação que constitui a finalidade do cientista, do filósofo e do teólogo nas relações que estabelecem com seus respectivos objetos de estudo, portanto, as verdades sistemáticas da ciência, filosofia ou teologia são em si mesmas, projetos. A busca por verdades nas diversas tentativas de sistematização do conhecimento manifesta objetivamente ao longo da história o grande avanço em cada uma das áreas do saber que o ser humano se propõe a investigar, todo o conforto tecnológico que se pode usufruir atualmente resulta desse projeto de construção de verdades. No entanto, a intenção irreduzível na produção de conhecimento é a atitude de constantemente perseguir a verdade, portanto, não seria todo projeto de alcançar a verdade uma tentativa de encontrar um fundamento capaz de suprimir a liberdade? Caso houvesse um momento no futuro da humanidade em que todas as verdades estivessem estabelecidas, não teria a existência um caminho pré-estabelecido a seguir? A busca pela verdade não seria um

projeto para nos salvar da liberdade pelo saber? Se estamos inertes na angústia de um dilema, para superá-la, precisamos alcançar uma verdade específica: “é verdade que essa alternativa é melhor do que a outra” e se acreditarmos, de fato, superamos o dilema. Todavia, a verdade só nos salva da angústia em ato, é no momento em que nos engajamos na escolha que ela se mostra verdadeira. No momento imediatamente anterior à escolha da alternativa de maior valor, a verdade ainda não havia se revelado. A verdade é, portanto, o valor que assumimos pela atitude de crença com a finalidade de superar a angústia. Nessa medida, a busca pela verdade, do homem comum em seu projeto existencial e do pesquisador na academia se igualam. Na introdução desse trabalho mencionamos o espanto como a atitude pela qual se percebeu a falta de uma verdade existencial: “em que medida somos responsáveis por aquilo que sentimos?” Foi escolhido um método acadêmico para perseguir essa resposta e nesse sentido, nosso engajamento é científico, no entanto, a falta é existencial, é uma consciência angustiada que encontra alívio na construção de pequenas verdades que antes desconhecia, o método científico exerce o papel de meio eficaz para lidar com o espanto. A essa altura já podemos definir o espanto como uma tristeza alegre, porque nele, primeiramente experienciamos o incômodo da ausência de uma verdade, um vazio de saber, percebemos a ação de pensar interrompida por uma interrogação que não nos revela outra coisa senão o nada de resposta. Esse incômodo mesmo é a primeira ação adotada contra esse vazio, uma atitude de rejeição em relação a ele, no incomodo do espanto nos debatemos para escapar do vazio em que ele nos lançou, estamos em fuga e nessa fuga somos tristeza. Diante da ineficácia da fuga, surge uma nova atitude como coextensão da primeira, nos tornamos encantamento em relação ao não ser da resposta que, diante dessa nova conduta, se converte em mistério. Agora, o nada de ser da resposta se transforma em abertura para um engajamento de ser: frente ao mistério somos detetives comprometidos com a construção de sentido. Nessa medida somos alegria. A angústia experienciada pela captação da falta de uma verdade se converte em esperança de ser artífice da verdade que falta. O espanto é tristeza enquanto nos lança ao nada e alegria quando a abertura do nada nos revela a possibilidade de ser, justo porque, fundamentalmente, a tristeza é a ação pela qual a consciência nega situações significadas como contrárias a seu projeto e a alegria, ao oposto, é a ação pela qual a consciência se identifica com situações significadas como favoráveis a seu projeto.

Essa retomada ao espanto nos servirá para tratarmos sobre outra emoção fundamental que complementa o sentido da angústia. Um projeto sempre revela, ao mesmo tempo, a falta da qual se origina e a finalidade a qual se lança. Se no projeto original a consciência sofre o mal-estar da angústia em recusa à sua própria falta de ser, é suposto presumir que haja um afeto pelo

qual a consciência signifique a realização de sua finalidade de ser. Isso não significa que a consciência alcance o ser ora ou outra, mas que ela precise ser esperança dessa finalidade para desejá-la constantemente. Nossa hipótese é de que há momentos da existência em que a consciência capta a si mesma como projeto realizado, como se em um breve instante a consciência se convertesse em Em-si, realizando no campo da significação aquilo que é ontologicamente irrealizável. Esse momento é o que chamamos de felicidade.

Dissemos ainda há pouco que a má-fé é a conduta pela qual a angústia se realiza em seu significado de negar o nada da consciência afirmando-se como ser. Nesse sentido, a felicidade seria o ponto mais alto da má-fé e o momento da existência em que nos encontramos mais distantes da angústia. Se imaginássemos um gradiente que correspondesse a todas as emoções experienciáveis em que, ao centro, estaria um ponto de homeostase afetiva, teríamos todas as formas de tristeza representadas de um lado e todas as formas de alegria representadas no lado oposto, nesse gradiente, estariam angústia e felicidade situadas nas extremidades, representando respectivamente, a máxima tristeza e a máxima alegria. Essa imagem de um gradiente de afetos, se a pensarmos à semelhança de uma régua é bastante limitada, no entanto, se imaginarmos esse mesmo gradiente à imagem de um mapa de metrô de uma grande metrópole ou como a trama complexa dos fios de um tecido, teremos uma imagem mais adequada. Fiquemos com o tecido. O primeiro entrelaçamento de fios está unido por nós inseparáveis no centro da extensão de cada um dos incontáveis fios. Em todas as direções os fios estão soltos, desatados, livres para continuar tecendo. Os nós, laços e entrelaçamentos representam a facticidade, aquilo que fizemos de nós. A intencionalidade, nesse tecido é o movimento pelo qual os fios continuam buscando novos laços e esse é sempre seu sentido: da abertura ao fechamento. A intencionalidade visa fechar-se em ser, mas a cada novo nó atado surge uma nova extensão de fios a atar. A finalidade não se cumpre completamente, é sempre substituída por novos fins. Em sua essência o futuro nunca chega. Mas, na curva do entrelaçamento, quando o nó se fecha e a consciência se encontra passando pelo centro estreito desse fechamento, todas as possibilidades do devir lhe escapam à visão. Nesse momento, a consciência é felicidade, pois desse ponto específico, não se enxerga nenhuma possibilidade senão, ser-nó.

O que estamos tentando afirmar, caso não tenhamos nos desviado completamente do caminho, é que a felicidade é o afeto pelo qual a consciência capta a si mesma enquanto realização de seu projeto original de ser, sem, no entanto, alcançar o ser. Como isso se dá? Para propor essa resposta correremos o risco de sermos repetitivos e retomaremos o projeto original da consciência porque a felicidade nasce simultânea à angústia.

A angústia é o marco zero da intencionalidade e isso significa que a intencionalidade tem seu movimento orientado no sentido de um afastamento constante da angústia e a angústia, por sua vez, é o afeto primordial pelo qual a consciência simultaneamente capta e recusa o nada lançando a intencionalidade em um movimento perpétuo de fuga do nada em direção ao ser. Embora o sentido da intencionalidade esteja já decidido nesse ato originário, os caminhos pelos quais esse sentido pode ser percorrido são infinitos. Essa direção essencial representa o projeto original de toda consciência e os infinitos caminhos representam o projeto existencial de cada consciência em sua individualidade. Qualquer que seja o caminho eleito estará circunscrito no projeto original e isso não facilita em nada as escolhas, pois são nesses caminhos que a vida se dá. Tudo está em jogo, esse é o peso que experienciamos nas escolhas. O projeto existencial é corporificado, nós o constituímos enquanto o somos e é pelas emoções que vivenciamos a intensidade de constitui-lo. A frustração com que sofremos uma derrota e a satisfação com que experienciamos uma vitória, por exemplo, constituem elas mesmas o valor que estava em jogo nas escolhas das quais a frustração ou a vitória foram os resultados. Os valores com os quais vivenciamos a existência passam a nos constituir como o resultado daquilo que fizemos de nós e, segundo esses valores, elaboramos os critérios com os quais escolhemos os caminhos que, nessas escolhas, vão desenhando o projeto que somos. A intencionalidade segue um caminho desenhado pelo atrito constante entre ela e o mundo e nosso estado afetivo depende justamente do resultado desse atrito. Quando nossa intenção se lança em direção a determinada finalidade ela espera condescendência do mundo para ser efetiva, e caso seja, a situação-cenário dessa ação será significada como cúmplice, e nosso projeto é sempre alegria diante da cumplicidade do mundo. A função da alegria é justamente essa: atribuir a seu objeto o significado de cúmplice de nossas intenções e na confluência dessa cumplicidade, a intencionalidade encontra o caminho livre para suas finalidades. Quanto mais central no projeto existencial for a finalidade alcançada, maior a alegria com que a consciência apreenderá o mundo e a capacidade máxima de alegria com que somos capazes de experimentar um instante é o que convencionamos chamar de felicidade.

A intensidade com que experienciamos a felicidade é o aspecto central aqui, pois *sendo* essa intensidade a consciência se apreende absorvida em felicidade, como crença de ser felicidade, como se lhe fosse possível fechar-se em ser-felicidade. Mesmo em linguagem cotidiana a felicidade tem significado de completa realização. Competidores olímpicos, geralmente, dedicam suas vidas ao projeto ser-atleta, anos de rotina estruturada em função dos treinamentos, alguns se mudam para centros de treinamento especializados onde passam a morar com outros competidores, as refeições e o sono são momentos de descanso, mas descanso

em função também do treino, ingerem aquilo que propiciará ao corpo maior energia e dormem as horas necessárias para um maior desempenho no treino do dia seguinte. Realizam incontáveis repetições dos exercícios fundamentais ao aperfeiçoamento da técnica, um pugilista, por exemplo, disfare em média cinco mil socos por dia, pratica corrida, musculação, pula corda, treina com manoplas, faz *sparings* e estuda incansavelmente o modo de lutar do próximo adversário. Têm pouco contato com pessoas que não estejam inseridas no esporte praticado, seus amigos são, na maioria dos casos, outros atletas companheiros de treinos e os próprios treinadores. Todos esses esforços e abdições visam a medalha e quando ela é alcançada o atleta encontra sua finalidade e se absorve. Dizem eles que a medalha completa o ciclo, como se fechassem-se com ela naquilo que fizeram de si e naquele momento se cristalizassem em medalha olímpica, como se houvesse na medalha o poder mágico de lhes arrancarem do devir para existir plenamente como ser-realizado. A medalha é a máxima alegria do atleta porque ela é o ponto de convergência que sintetiza todas suas ações como preenchimento da falta que elas visavam suprir. A medalha, assim como a felicidade não tem porquê. Todas as ações inseridas no projeto têm suas finalidades específicas: dorme cedo para acordar de madrugada, acorda de madrugada porque seu corpo rende melhor pela manhã, se alimenta de forma balanceada para que o corpo seja mais forte, realiza cada exercício para aperfeiçoar seu movimento, se esforça ao máximo a cada dia para ser mais competitivo, compete incansavelmente para chegar aos Jogos Olímpicos, concentra-se ao máximo durante os Jogos para fazer valer o esforço de toda sua vida e, de repente, vence e nesse momento não há mais porquê. Na vitória, a consciência não apreende nenhum “para” alguma coisa e é essa a função da felicidade, atribuir ao objeto do qual é felicidade o significado de realização, como se naquele momento a intencionalidade tivesse se concretizado, enfim alcançado o ser. Na felicidade a consciência realiza simbolicamente a concretização de seu desejo fundamental de ser. Por isso, podemos dizer, a felicidade é o ponto mais alto da má-fé, pois na evanescência da felicidade a consciência é pura crença de ser Em-si, de ausência de possibilidades. Se na angústia apreendemos o nada pela necessidade de lançarmo-nos ao ser insistentemente em cada escolha, na felicidade apreendemos um estado de ser, pela breve ausência de possibilidades na qual a intencionalidade encontra-se absorvida pela intensidade que constitui o ser da própria felicidade. Imaginemos o momento do orgasmo como exemplo de consciência absorvida pela intensidade dos afetos. Percebemos o orgasmo insinuando-se no corpo pelo movimento da consciência de fechar-se à medida em que aumenta a intensidade da afetação, é nossa capacidade de atentar ao mundo à nossa volta que se fecha, tal que no ápice do orgasmo, não há mais mundo, a intensidade do gozo exige hiperconcentração da consciência em ser orgasmo. Na intensidade desse momento

a consciência é crença de ser plena, de que existe ao modo de ser coisa, livre de sua própria liberdade.

A consciência nasce condenada à liberdade e Sartre não usa a expressão condenação por força de expressão: a consciência é nada sem ter escolhido esse nada como seu ser. Sua liberdade é precisamente sua tarefa primordial de negar o nada de seu ser e essa negação consiste em constantemente fugir de sua condenação. Quando Sartre diz que a consciência é o que não é e não é o que é, podemos traduzir essa definição em termos afetivos: pela angústia a consciência constata que é o que não deseja ser e não é o que deseja ser. Por isso captamos o nada pelo mal-estar da angústia, pois esse mal-estar é a ação pela qual a consciência age sobre si transformando sua intencionalidade em negação da negação de seu projeto: ao captar sua própria realidade como negação de seu desejo de ser, a consciência nega essa realidade objetiva para preservar seu projeto. A felicidade se apresenta à consciência como o meio pelo qual é possível escapar à condenação apreendida pela angústia. Angústia e felicidade são emoções coextensivas, pois a felicidade é a falta que a angústia revela.

5 Considerações Finais

“O existencialista não crê no poder da paixão. (...) Acredita que o homem é responsável por sua paixão” (Sartre, 2010, p. 33). Eis a afirmação de Sartre que, uma vez lida, nunca mais abandonei. A princípio, me apeguei a ela com espanto: como é possível ser responsável por aquilo que se sente? O existencialismo é um humanismo era a única obra de Sartre que eu conhecia na época, estava no segundo semestre do segundo ano letivo de graduação, o ano era 2011. É uma data memorável porque pude perceber mesmo na época que a vida havia mudado. Naquele pequeno livro, estenografado de uma conferência em 1945, conheci Sartre. Essa pesquisa, de certa forma, é uma tentativa de retomar com ele aquele primeiro encontro.

O eixo desse esforço certamente foi compreender de que forma as emoções poderiam ser intencionais. Chegamos à conclusão de que a intencionalidade é constitutiva das emoções na mesma medida em que as emoções constituem a intencionalidade. Intencionar é apreender o mundo em seu significado, mas o mundo ao qual a intencionalidade se lança, apenas é, não há nele significados e qualidades já postos a serem recebidos pela consciência que o visa. O papel das emoções na intencionalidade é justamente o de apreender o mundo em seu significado, como uma extensão da função dos sentidos da percepção, um sexto sentido, atribuído de captar o mundo em seu valor relativo à intenção que o apreende. Por isso dividimos as emoções em dois grupos, tal como fez Spinoza, pois a informação primordial à consciência é reconhecer no objeto que visa se ele é favorável ou contrário a seu projeto: caso seja favorável a consciência será alegria, caso seja contrário a consciência será tristeza. As diversas alegrias e as diversas tristezas compõem os recursos pelos quais a consciência é capaz de atribuir significado às diversas vivências possíveis de se experienciar na complexidade das relações humanas. A saudade, por exemplo é um afeto confuso porque significa valores antagônicos, é tristeza diante da ausência apenas porque é alegria na presença. Fôssemos incapazes de experienciar a saudade, nos desvincularíamos dos amores ausentes pela impossibilidade de representa-los em seu significado específico: amado-ausente. É a intenção de romper a distância entre si e o objeto de amor que cria a saudade. A consciência deseja a presença e sendo incapaz de concretizar essa presença, age sobre si tornando-se presença-ausente do objeto amado que passa a habitar a consciência na forma de saudade. O sentido da intenção pela qual a consciência é saudade é exatamente o mesmo pelo qual essa consciência age de forma concreta e racional economizando dinheiro nos pequenos gastos cotidianos para conseguir comprar as passagens para visitar a pessoa amada. Razão e emoção não se confundem porque atuam de forma diversa,

no entanto, a finalidade pela qual agem é sempre convergente. Poderíamos definir a razão como a intenção que somos capazes de articular por palavras e as emoções como uma racionalidade muda com que a intencionalidade se move.

Nessa medida, as emoções constituem a intencionalidade, como a função pela qual a consciência é capaz de atribuir significado ao mundo e a intencionalidade constitui as emoções como o sentido original pelo qual o valor das coisas precisa ser significado.

Quando nos emocionamos não nos é possível escolher continuar nessa emoção ou abandoná-la, isso ocorre porque a escolha já foi feita. As emoções não são forças espontâneas e caóticas das quais somos reféns, pelo contrário, as emoções sempre concordam com o projeto no qual estão inseridas. Não raro, culpa-se a raiva por uma agressão, desde um tom de voz mais áspero até o assassinato, como se a raiva nos possuísse sem que nada tivéssemos feito para alimentá-la. Mas raiva é intenção de destruir, uma intenção que só existe como possibilidade em um projeto que se identifique como destruidor na medida em que intenciona destruir: estamos dispostos a agredir quem ameaça a nossa vida? Quem nos humilha? Quem nos contraria, simplesmente? Na raiva não excedemos aquilo que somos, apenas manifestamos o ser que até aquele momento escolhemos ser. Escolhemos a raiva à medida em que nos escolhemos enquanto um projeto de recusa violenta daquilo que nos antagoniza. Personagens históricos como Cristo, Gandhi ou Luther King escolheram a recusa pacífica mesmo diante da destruição. Na raiva, como em qualquer outra emoção, o que se revela é aquilo que fizemos de nós.

REFERÊNCIAS

- Agostinho, S. B. H. (1995). *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus.
- Aristóteles. (2013). *Retórica*. São Paulo: Edipro.
- Besnier, B., Moreau, P-F., Renault, L. (2008). *As paixões antigas e medievais: teorias e críticas das paixões*. São Paulo: Loyola.
- Damásio, A. (2013). *O mistério da consciência*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Dartigues, A. (1973). *O que é a fenomenologia?*. Rio de Janeiro: Eldorado.
- Gaiman, N. (2006). *Os outros*. Recuperado em: 30 de junho, (2017).
<https://culturautil.wordpress.com/2010/06/09/os-outros-um-conto-de-neil-gaiman/>
- Heidegger, M. (1999). *Que é metafísica?* (Coleção Os Pensadores). (E. Stein, Trad.). São Paulo: Abril Cultural.
- Leclercq, J. (1967). *As grandes linhas da filosofia moral*. São Paulo: Herder.
- Mandeville, B. *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*. Recuperado em: 28 julho, (2015). http://lf-oll.s3.amazonaws.com/titles/846/Mandeville_0014-01_EBk_v6.0.pdf.
- Martins, A. M. (1994). *A doutrina da eudaimonia em Aristóteles*. Coimbra: Hvmánitas. Vol. XLVI, 176 - 197
- Platão. (2010). *Apologia de Sócrates, O Banquete e Fedro*. São Paulo: Folha de S. Paulo.
- Platão. (2013). *O banquete*. Porto Alegre: L&PM.
- Sartre, J-P. (2011). *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Sartre, J-P. (2005). Anarquia e moral: entrevista com Jean-Paul Sartre. *Impulso*. 16 (41), 75-77.
- Sartre, J-P. (2009a). *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM.
- Sartre, J-P. (2010). *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes.
- Sartre, J-P. (2009b). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes.
- Sartre, J-P. (1967). *Questão de método*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- Sartre, J-P. (2005). *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. Caruaru: Varedas Favip, Vol. 2, n. 01, pp. 102–107.
- Schneider, D. R. (2011). *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: UFSC.
- Smith, A. (2006). *The theory of moral sentiments*. São Paulo: Metalibri.
- Spinoza. B. (2014). *Ética*. Belo horizonte: Autêntica.